هو

إنّ الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقّاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم

هذا كتاب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين الذي صنّفه فخر العلماء المدقّقين وأكمل الفضلاء المحقّقين العالم الصفي والفاضل النقي والزاهد الولي الشيخ محمد التقي رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلوة والسلام على أشرف المرسلين محمد وعترته الطاهرين الأكرمين قوله الفقه في اللغة الفهم كما نصّ عليه الجوهري وغيره قال الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وخصّه بعضهم بفهم غرض المتكلّم من كلامه وآخرون بفهم الأشياء الدقيقة وفي مفردات الراغب أنّه التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد والفهم مطلق الإدراك ولذا فسّره الجوهري بالعلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وسرعة انتقاله من المبادي إلى المقاصد والظاهر ثبوت الإطلاقين وكان الأوّل هو الأصل في معناه والثاني مأخوذ منه وكيف كان فالظاهر منه هو الأوّل وإطلاق الفقه على الثاني بعيد جدّاً وعلى فرض ثبوته فالظاهر أنّه مجاز فيه كما لا يخفى قوله وفي الاصطلاح الظاهر أنّ ذلك من مصطلحات الفقهاء وليس معنى شرعيّاً ليكون حقيقة شرعيّة فيه بناء على القول بثبوتها نعم قد أطلق التفقّه في الدين على معرفة أحكام الشرع في الآية الشريفة وكذا في الأخبار المأثورة والظاهر أنّ المراد به مجرّد العلم بالأحكام فاستعماله في الآية فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم وكذا في عدّة من الأخبار المعروفة سوى الآية إلّا أنّ الظاهر شيوع الإطلاق على خصوص المعرفة بالأحكام الشرعيّة بعد شيوع الإسلام في أعصار الأئمّة عليهم السلام غير أنّ استعماله في خصوص المعنى المشهور غير معلوم فقد يكون المراد به مطلق المعرفة بالأحكام الشرعيّة سواء كانت بطريق النظر والضرورة على وجه السماع من المعصوم عليه السلام على سبيل الاجتهاد أو التقليد كما في قوله تفقّهوا في الدين ثمّ المتجرون فإنّ الظاهر أنّ المراد به معرفة أحكام التجارة ولو بطريق التقليد حتّى أنّ إطلاقه على علوم المسائل الفقهيّة غير بعيد وإطلاق الفقيه على الكاظم عليه السلام معروف في كلام الرواة وكان يطلق أيضاً في الصدر الأوّل على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال ومصلحاتها وقوّة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدّة التطلّع على نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب نصّ على ذلك بعض أفاضل المتأخّرين وقال إنّ اسم الفقه في العصر الأوّل إنّما كان يطلق على ذلك وجعل آية التفقّه شاهدة عليه ويظهر من كلام بعض المحدّثين كون المعنى الأوّل من المعاني الشرعيّة ولذا ناقش في المقام في خروج الضروريات عن الفقه بالمعنى المذكور قائلاً بأنّ الإجماع على بعض الأحكام من فروق الإسلام كلّها لا يخرجها عن كونها مسألة فقهيّة بحسب الإطلاق الشرعي الأثري أنّ كثيراً من الفرعيّات ممّا قد انعقد إجماع المسلمين عليها مع أنّها مدوّنة في الكتب وذكروا المدارك لأحكامها وبعضها إنّ الفقهاء لم يزعموا أنّ هذا الاصطلاح اخترعوه من عند أنفسهم بل قالوا إنّه مفهوم من الأخبار وكلام الأئمّة الأطهار ومن تتبّع كلامهم لم يختلجه شكّ ولا ريب في ذلك وأنت خبير بأنّ ما ادّعاه في المقام غير ظاهر أقصى الأمر إطلاق الفقه في الكتاب والأخبار على العلم بالأحكام الشرعيّة في الجملة ومجرّد ذلك لا يثبت كون ذلك من المعاني الشرعيّة بل يمكن حمل عدّة منها بل كلّها على المعنى اللغوي ويكون إطلاقها على علم الشريعة من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد وليس في كلامهم ما يفيد كون ذلك معنى شرعيّاً ولا ادّعوه في المقام كيف والتعبير عنه بالاصطلاح كما في الكتاب في سائر تعبيرات الأصحاب شاهد على خلافه وقد احتمله المحدّث المذكور في بعض رسائله وقطع به في موضع آخر ونصّ على أنّ ذلك معنى جديد بين المجتهدين قال والظاهر المنكر في الأخبار هو البصيرة في أمر الدين وعلى هذا فلا وجه للمناقشة المذكورة إذ لا مشاحّة في الاصطلاح ثمّ قد أنكر بعض فضلاء المتأخّرين كون المعنى المذكور من المعاني الاصطلاحيّة الطارية لئلّا يحمل عليه الإطلاق الشايع ونصّ على أنّ إطلاق الفقه والتفقّه على معرفة الأحكام عن أدلّتها غير عزيز في الأخبار مشهود في الصدر السابق وظاهر كلامه يومي إلى دعوى الحقيقة الشرعيّة فيه ثمّ إنّه ذكر أخباراً كثيرة فيها لفظ الفقه والتفقّه مستشهداً بها على ذلك وليس في شيء منها صراحة ولا ظهور في إرادة خصوص المعنى المذكور بل لا دلالة في كثير منها على المعرفة بأحكام الدين كما أشرنا إليه ثمّ إنّه شدّد النكير على جماعة من الأعلام حيث ادّعوا أنّ اسم الفقه في الصدر السابق إنّما يطلق على علم الآخرة إلى آخر ما مرّ قلت إنّ أراد الجماعة اختصاص الإطلاق المعروف في الصدر السابق في ذلك فالظاهر وهن كما أشار إليه الفاضل المذكور وليس هناك قرينة على الإطلاق في آية التفقّه على ذلك كما ادّعاه بعضهم وإن أرادوا أنّه كان إطلاقاً معروفاً في تلك العصر في الجملة فليس ببعيد وفي غير واحد من الأخبار شهادة عليه كقوله لا يفقه العبد كلّ الفقه حتّى يمقت الناس في ذات الله تعالى وحتّى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة ثمّ يقبل على نفسه فيكون لها أشدّ مقتاً وكيف كان فثبوت الحقيقة الشرعيّة في أحد المعاني المذكورة غير معلوم حتّى يتعيّن حمل الإطلاق في الكتاب والأخبار عليه بل استعماله في خصوص المعنى المصطلح غير معلوم أيضاً

نعم قد يستظهر الإطلاق عليه من بعض الروايات ثمّ إنّه بعد انتشار علم الفقه وتدوينه في الكتب في عصر الصادقين عليهما السلام لا يبعد القول بحصول النقل والظاهر أنّه قد فرغ المحدّث المتقدّم على ما ذكره مسألة الندب والرخصة فيما لو نذر داوود ولمن تكلّم في مسألة فقهيّة فإن قلنا بخروج الضروريّات عن الفقه لم يثبت ذلك لمن تكلّم في إحدى تلك المسائل والأنسب لحمل ذلك فيه أنّ الإطلاقات العرفيّة إنّما تنصرف إلى معانيها المتداولة في المحاورات الجارية دون الاصطلاحات العلميّة سواء كانت مأخوذة عن الأئمّة أو لا وإنّما يتمّ ما ذكره على فرض اتّحاد معناه الاصطلاحي والمعنى المعروف الشايع بين الناس لكنّه محلّ تأمّل قوله هو العلم بالأحكام قد شاع إطلاق العلم على أمور خصوص التصديق اليقيني ومطلق الإدراك الشامل له وللتصوّر ونفس المسائل المبيّنة في العلوم أي المعلومات بالعلوم التصديقيّة وهي النسب التامّة المغايرة للتصديقات بالاعتبار كما بيّن في محلّه وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط المسائل ويطلق الحكم على التصديق وعلى النسبة التامّة الخبريّة وعلى خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين وعلى ما يعمّ الأحكام الخمسة الشرعيّة وعلى ما يعمّها والوضعيّة التي منها السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والصحّة والبطلان وإذا لوحظت وجوه العلم مع وجوه الأحكام ارتقى الاحتمال إلى عشرين والصحيح منها وجوه عديدة وتوضيح الحال أنّ الأوّل والثاني من وجوه العلم لا مانع من إرادتهما في المقام وأمّا الثالث فلا يرتبط بالأحكام وأمّا الرابع فهو وإن صحّ ارتباطه بالأحكام إلّا أنّه لا يلائم الظرف الواقع بعده إذ الملكة إنّما تحصل من المزاولة والممارسة ولا تحصل من الأدلّة التفصيليّة ويمكن أن يصحّح ذلك بجعل الظرف من متعلّقات الأحكام أو التصديق المتعلّق للملكة المذكورة حسبما يأتي الإشارة إليه وأمّا وجوه الأحكام فلا يصحّ إرادة الأوّل منها في المقام إذ لا يرتبط العلم بأحد المعاني المذكورة ضرورة أنّه لا يحصل التصديق بالتصديقات ولا الملكة التصديق بالتصديقات وكذا لو أريد به مطلق الإدراك والملكة على أن يرجعه إلى التصديق فما ذكره المحقّق الشريف وتبعه بعض الأفاضل من تفسير الأحكام بالتصديقات ليس على ما ينبغي ويمكن تصحيح حمل العلم على مطلق الملكة المجرّدة عن التصديق فيصحّ تعلّقه بالتصديقات ويبعّده أنّ المعروف حمل العلم على الملكة هو إرادة ملكة العلم منه تنزيلاً للقوّة القريبة منزلة الفعل لا الملكة المطلقة المتعلّقة بالعلم من متعلّقها إلّا أنّ الظاهر أنّ إطلاق العلم على مجرّد الملكة وارد في الاستعمالات أيضاً كما يقال فلان عالم بالصياغة والحياكة والتجارة ويراد به حصول تلك الملكة له فالظاهر صحّة الإطلاق عليها سيّما إذا كان ما أطلق عليه من ملكات العلوم وإن كان بعيداً من ظاهر الإطلاق فيتعيّن أن يكون الظرف من متعلّقات الأحكام فما ذكروه من تعلّق الظرف بالعلم غير متّجه وكأنّهم أرادوا بالتصديق به التصديق لشيوع الإطلاق عليه فيرجع إلى الوجه الأوّل وكيف كان فالوجه المذكور وإن أمكن تصحيحه إلّا أنّ فيه من التعسّف والتكلّف ما لا يخفى وأمّا الثاني فهو أظهر الوجوه في المقام وعدم كونه من مصطلحات الأصوليّين والفقهاء لا يبعد الحمل عليه سيّما قبل بيان الاصطلاح مضافاً إلى قيام بعض الشواهد المبعّدة للحمل على المصطلح كما ستعرف وأمّا الثالث فلا يصحّ إرادته في المقام إذ الدليل للعلم بنفس الخطابات فإنّها سواء فسّر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير أو الكلام الموجّه نحوه أيضاً لا معنى لتعلّق الأدلّة بها إذ من جملة الأدلّة الكتاب والسنّة وهما عين الخطاب على الثاني فيتّحد المدلول والدليل وقد يدفع الخطاب بهما على الأوّل فلا يكونان دليلين عليه وقد أجاب الأشاعرة عن ذلك بناء على ما ذهبوا إليه من القول بالكلام النفسي بحمل الأحكام على الخطابات النفسيّة وما عدا الأدلّة من اللفظيّة فجعلوا الثانية على الأولى وأورد عليه بعض أفاضل العصر بأنّ الكلام اللفظي كاشف عن المدّعى لا أنّه مثبت للدعوى فلا يكون دليلاً عليه بحسب الاصطلاح ويدفعه أنّه إنّما يتمّ لو فسّر الكلام النفسي بمدلول الكلام اللفظي أعني نفس ما دلّ عليه اللفظ من حيث إنّه مدلوله إذ من الواضح كون اللفظ دليلاً على معناه في الاصطلاح وإن كان دالاً عليه وأمّا إذا فسّر بالكلام القائم بالذات الأزليّة المدلول عليه بالخطاب اللفظي كما هو الظاهر من مذهبهم حيث يذهبون إلى كونه من الصفات القديمة فالخطاب اللفظي دليل عليه بحسب الاصطلاح إذ كما يدلّ اللفظ على مدلوله الخارجي يدلّ على كونه مطابقاً لما في نفس المتكلّم فيستظهر في المقام قياس بهذه الصورة هذا ما دلّ الخطاب اللفظي على قيامه بالذات الأزليّة وكلّ ما دلّ عليه خطاب اللفظي فهو مطابق للحقيقة فينتج أنّ خطابه النفسي هو ذلك وقد علّق في الحاشية عدم كون الخطاب اللفظي دليلاً على الخطاب النفسي بحسب الاصطلاح بأنّه لا بدّ في الدليل الاصطلاحي من تصوّر المدلول قبل الدليل والعلم به على سبيل الإجمال وهو غير حاصل في المقام إذ الخطابات النفسيّة إنّما تعلم بعد ملاحظة الخطابات اللفظيّة من غير علم بها قبل ذلك أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً وأنت خبير بعدم وضوح ما ذكره من الدعوى إذ لا يلزم تقدّم العلم الإجمالي بالمدلول على الدليل مطلقاً حتّى يكون ذلك من لوازم الدليل بالمعنى المصطلح بل قد يكون العلم به متأخّراً عن الدليل كما إذا حصل الانتقال إلى النار بعد ملاحظة الدخان غاية الأمر أنّه مسبوق في المثال بمعرفة الملازمة بين مطلق الدخان والنار وهو شيء آخر نعم ما ذكره من لوازم الاستدلال وأيضاً لا مانع من تقدّم العلم بالخطابات النفسيّة إجمالاً على معرفة الخطابات اللفظيّة التفصيليّة كيف وثبوت الأحكام على سبيل الإجمال من ضروريّات الدين كما أشار إليه في الجواب المختار عنده وذلك عندهم هو العلم بالخطابات النفسيّة على الإجمال وهو متقدّم في المعرفة على العلم بالخطابات اللفظيّة وهو ظاهر هذا وقد أجاب الفاضل المذكور عن أصل الإيراد بحمل الأحكام على الأحكام الإجماليّة التي دلّت على ثبوتها الضرورة قال والمراد من الأدلّة الخطابات التفصيليّة فيكون الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل قلت وأنت خبير بما فيه إذ لا محصّل لما ذكره من التفرقة فإنّ من البيّن أنّ المجهول في المقام إنّما هي الخطابات التفصيليّة وهي التي يتوقّف إثباتها على الأدلّة والمفروض في الحدّ المذكور كون الدليل عليها هي الخطابات التفصيليّة التي هي عين تلك المدلول المجهول فالمحذور المذكور على حاله واعتبار العلم بها إجمالاً لا يفيد شيئاً في المقام وليس العلم بها على سبيل الإجمال حاصلاً من تلك الخطابات التفصيليّة حتّى يصحّ الفرق بين المدلول والدليل بالإجمال والتفصيل بل العلم الإجمالي الحاصل إنّما هو على نحو سائر العلوم الإجماليّة المتعلّقة بالنتائج عند طلب الدليل عليها ومن البيّن أنّه ليس التفصيل الحاصل من الدليل دليلاً على ذلك المعلوم الإجمالي بل هو المجهول المعلوم على جهة الإجمال الحاصل من الدليل القائم عليه على أنّه من الواضح أنّ العلم بتلك الخطابات على سبيل الإجمال ليس من الفقه في شيء فلا يصحّ تحديده به ثمّ إنّ ما ذكرناه على فرض حمل الخطاب في الحدّ المشهور والحكم على ظاهر معناه وأمّا إن أوّل بما يجعل جامعاً بين الأحكام الخمسة الشرعيّة والوضعيّة كما هو ظاهر كلامهم في ذلك المقام حيث جعلوه مقسماً لتلك الأحكام رجع إلى المعنى الخامس لا يتوجّه عليه شيء من الإيرادين المذكورين وأمّا الرابع فبعد تسليم شيوع الإطلاق

الحكم عليه بخصوصه لا يتجه ارادته في المقام لخروج معظم مسائل الفقه عنه ككتاب شرائط العبادات وتوابعها واسباب وجوبها والبحث عن الصحة والفساد
الذي هو المقصود الاهم في قسم المعاملات والتزام الاستطراد في جميعها او كون البحث عنها من جهة الاحكام في الجنبة الشرعية وارجاع الوضعية اليها كما ترى
نعم يتم ذلك على القول باختصاص الاحكام في التكليفية وارجاع الوضعية اليها والح فلا مانع من حملها على ذلك الا ان البناء على ذلك غير متجه كما قرر في محله واما الخامس فلا مانع من ارادته
في المقام الا ان فسر بالصفات الخاصة المحمولة كما هو الظ من ملاحظة حدود الاحكام الشرعية لم يمكن تعلق التصديق بها الا بنوع من التاويل اذ لا يتعلق
التصديق الا بالنسبة وان فسر بانتساب تلك المحمولات الى موضوعاتها نسبة تامة كما هو احد الوجهين في تفسيرها صح تعلق التصديق بها من غير تاويل اذ المراد
بها اذن نوع خاص من النسب التامة وعلى اي من الوجهين يكون قيد الشرعية توضيحيا اذ لا يكون الحكم المذكور الا شرعيا وربما يورد باخراجه الاحكام الغير
الشرعية كالوجوب الذي يذكر في سائر العلوم والصنائع الحاصل بمقتضى العادة وفيه ان ذلك خارج عن المصطلح قطعا كما يظهر من ملاحظة حدودها المذكورة
في كتب الاصول وقد يجعل قيد الفرعية ايضا توضيحيا بناء على دعوى ظهور الاحكام في الشرعية الفرعية كما تري اي ذلك من حده المعروف ولا يخ عن تامل اذ
الوجوب المتعلق بالعقائد الدينية او المسائل الاصولية كوجوب العمل بالكتاب والسنة مندرج في الاصطلاح قطعا وكذا غيرهما من الاحكام فلا وجه لاخراجها
المخصوص الفرعية مع شيوع اطلاقها على غيرها ايض وشمول المصطلح للامرين كما هو الظ من ملاحظة الاستعمالات وقد يق بان الاصطلاح انما يثبت في الحكم
مقيدا بالشرعي ولذا عرفوا الحكم الشرعي في المبادي الاحكامية بالمعنى المذكور وقسموه الى الاقسام المعروفة فلا يكون التقييد بالشرعية ايض لغوا هذا وقد ظهر
بما قررنا رجوع الوجوه الثلثة المتاخرة الى وجه واحد وهو القدر الجامع بين الاحكام الشرعية ويبتني شموله للاحكام الوضعية وعدمه على الخلاف المذكور
والمراد بالشرعية المنتسبة الى الشرع وان كان ادراكها بمحض العقل من غير توسط بيان الشارع اصلا كما قد يتفق في بعض الفروض او كان العلم بها بملاحظة بيانه كما
كما هو الحال في معظم المسائل او كان معلوما بالوجهين وقد تفسر بالماخوذة من الشرع وان حكم به العقل ايض ويشكل بخروج القسم الاول عنه وقد تفسر ايض بما
من شانه ان يوخذ من الشارع فلا مانع من استقلال العقل في الحكم ببعضها وانفراده في ذلك من دون انضمام بيان الشارع وقيد انه غير جامع ايض لخروج بعض الاحكام
الشرعية عنه كوجوب الحكم بوجود الصانع والحكم بثبوت الرسول والحكم بوجوب النظر في المعجزة اذ ليس من شان الاحكام المذكورة الاخذ من الشارع فان اثبات
وجوبها بقول الرسول انما يكون بعد ثبوت كونه رسولا ولا معنى لوجوب شيء من الامور المذكورة لحصولها بعد ثبوت الرسالة فلا يعقل وجوب اثبات
الرسالة بعد حصوله وكذا وجوب اثبات الصانع والنظر في المعجزة لحصولهما ايض من جهة توقف اثبات الرسالة عليهما الا ان يمنع كونها احكاما شرعية بقصد
بين الحكم بها قبل اثبات النبي وبعده وهو على اطلاقه ايض مشكل على ان تسميته حكما شرعيا بعد العلم بحكم الشارع به لا يجعل التصديق به ماخوذا من
الشارع لحصوله قبل العلم بحكمه مضافا الى ان كون الحكم شرعيا غير العلم بكونه كك فغاية الامر ان يتوقف العلم به عليه والمراد بالفرعية ما يتعلق بفروع
الدين في مقابلة الاصولين اعني اصول الدين واصول الفقه وقد تفسر بما يتعلق بالعمل بلا واسطة ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه كمسائل
الميراث وبعض مسائل النجاسات لعدم تعلقها بالعمل بلا واسطة ودخول ما ليس من الفقه فيه كوجوب رجوع المقلد الى المجتهد وصحة عمل
المجتهد بامره ووجوب تسليم العقائد الدينية والاذعان بها فانه مما يتوقف عليه حصول الاسلام اذ مجرد العلم بتلك العقائد ليس كافيا في حصوله من دون
حصول التسليم والانقياد والاولان من مسائل اصول الفقه والاخير يتعلق باصول الدين ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل باعمال الجوارح فمع عدم
اخراجه لجميع المذكورات يستلزم خروج كثير من مسائل الفقه كمباحث النية وسائر الاحكام الثابتة لاعمال القلب كحرمة الحسد او كراهته وحرمة بغض المؤمن
او كراهته واستحباب التفكر والتذكر ووجوب الحب في الله والبغض في الله الى غير ذلك مما لا يحصى فالاظهر في المقام احالة التسمية الى العرف فان مسائل
اصول الدين واصول الفقه معروفة بحسب الاصطلاح فالمراد بالفرعية سائر الاحكام الشرعية مما لا يندرج في شيء من الامرين حسبما ذكرنا قوله عن ادلتها اه اما
متعلق بالعلم او بالاحكام او بعامل مقدر من افعال العموم او الخصوص بقيد صفة للعلم او الاحكام ولو اخذنا الاحكام بمعنى النسب التامة او ما يعم الاحكام
التكليفية والوضعية لم يرتبط بها الادلة الا مع تاولها بمقدر مخصوص يقيد صفة لها كان يراد المستنبطة او المعلومة عن ادلتها واضافتها الى الضمير جنسية
فالمراد بها جنس الادلة فلا يعتبر فيها الاستغراق او يجعل مقابلته بالاحكام من مقابلة الجمع بالجمع حتى يصح ارادته في المقام وذلك بان يراد كون شمول تعلق
العلم والاحكام عن جميع الادلة لا كون العلم بكل واحد واحد منها عن كل واحد واحد من الادلة كما هو الظ من الحد ويراد بالعموم في الجميع
العموم المجموعي ولا يذهب عليك بعد الوجهين مضافا الى ان ذلك غير حاصل في الخارج ولا ماخوذ في صدق الفقه ولو حمل ذلك على ارادة العموم بحسب
انواع الادلة ففيه مع خروجه من ظاهر الاستغراق انه غير معتبر في صدق الفقه ايض كما لا يخفى والمراد بالتفصيلية ما يفيد ثبوت الحكم على جهة التفصيل وان
من الادلة كان ما يستند اليه من جنس واحد كما اذا فرض استنباط جميع الاحكام عن السنة كما قد يفرض بالنسبة الى بعض اصحاب الائمة عليهم السلم ويقابلها الادلة
الاجمالية وهي ما لا يفيد الحكم الا من جهة اجمالية جارية في الجميع فان المقلد يعلم الحكم من فتوى المجتهد من جهة كون حكمه حجة عليه بحسب ظاهر التكليف لا من جهة
كون ذلك هو حكم المسألة في نفسها وليس الدليل القائم عنده الا مفيدا لتلك الاحكام من الجهة الواحدة فهو انما يعلم الاحكام من تلك الجهة الاجمالية الجارية في
الجميع وهذا بخلاف ما اذا اخذ الاحكام كلها من الامام ع فان قوله ع مثبت للحكم في نفسه وكذا الكلام في الكتاب والاجماع ودليل العقل وفيه تامل وقد يفسر
التفصيلية بما يكون ذات وجوه وشعب كما هو الحال في ادلة المجتهد وفيه ايض كلام ياتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى قوله فخرج بالتقييد بالاحكام العلم
بالذوات هذا اذا فسر العلم بمطلق الادراك واما اذا اخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصورها كما هو ظ العبارة خارج عن الجنس قوله وبالصفات
ككرمه وشجاعته اه الظ انه اراد به تصور تلك الصفات والافعال كما يومي اليه عطفها على الذوات وان اريد به انتساب تلك الصفات والافعال اليه كما
قد يومي اليه اضافتها الى الضمير المشعر بملاحظة الانتساب فخروجها بقيد الاحكام غير ظاهر الا بحملها على احد المعاني الاخيرة وقد عرفت انه يكون قيد

الشرعية

الشرعية توضيحيا فلا وجه للحكم بخروج العقلية بالتقييد بها الا مع البناء على الوجه المتقدم وقد يورد في المقام بانه كما يخرج المذكورات من جهة
التقييد بالاحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعية كالصلوة والزكوة والحج والوضوء والغسل ونحوها مع ان بيانها من شان الفقيه والمعرفة
بها انما تحصل في الفقه فلا ينعكس الحد ويدفعه ان الحكم بان الصلوة كذا والصوم كذا مثلا احكام شرعية وضعية معروفة من صاحب الشريعة اذ لا
ينحصر الاحكام الوضعية في عدد فلا مخرج لها عن الحد وكونها موضوعات لمسائل الفن انما يقضي بخروج تصوراتها عن الفن وهو كما ان الموضوع خروج
المتصورات عن مسائل الفن ومع الغض عن التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها عن الفقه لوضوح كون تصور الموضوع واجزائه وجزئياته
خارجا عن مسائل الفنون وكذا التصديق التابع لها وكون العلم بها في الفقه وبيانها من شان الفقيه لا يقضي باندراجها في مسائل الفقه
كما هو الحال في تصور جزئيات الموضوعات في سائر الفنون فان العلم بها غالبا انما يكون في تلك الفنون المدونة وبيانها من شان اربابها مع خروجها
عن الفن هذا وقد يق ان قيد الاحتراز في الحد لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به عنه وليس الحال كك في التقييد بالاحكام
بالنسبة الى اخراج الامور المذكورة لخروجها بالتقييد بالشرعية الفرعية فالاولى ان يجعل التقييد بالاحكام لاخراج الموضوعات الشرعية حسبما
ذكر وكذا صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها لعدم خروجها بقيد الشرعية الفرعية فهي انما تخرج بالتقييد بالاحكام
كما يستفاد من كلام بعض الافاضل وانت خبير بما فيه لوضوح ان المعتبر في قيود الاحتراز عدم اغناء الاول عن الاخير دون العكس ولا اغناء فيما ذكره
المص اصم نعم قد يقال انه لا وجه لتخصيص المخرج بالاحكام بما ذكره وفيه انه لا دلالة في كلامه على التخصيص غاية الامر انه نص على المذكورات لوضوح ما دون
غيرها قوله كالعقلية المحضة كان تقييدها بالمحضة اشارة الى اندراج غير المحضة في الشرعية مما يحكم به كل من العقل والشرع استقلالا او بدليل العقل
بضميمة الشرع كوجوب مقدمة الواجب وكانه اخذ الشرعية باحد الوجهين المذكورين وقد عرفت ما فيه وان فسرت بما ذكرنا خرج بها العقليات التي لا ارتباط
لها بالشرعية سواء اخذت عن محض العقل او النقل او العقل المعتضد بالنقل ويمكن تطبيق كلامه على ذلك قوله الاصولية سواء كانت من اصول الدين
وما يتبعها من الامور المتعلقة بالمبدء والمعاد وغيرها او من اصول الفقه قوله وبقولنا عن ادلتها التفصيلية علم الله تعالى اه ليس علمه تعالى بالاشياء حاصلا
بطريق النظر والاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب وكذا علوم الملائكة والانبياء عليهم السلم فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب باعثة عليه
قد ذكر عدة منها في الاخبار وليس قول جبرئيل او سائر الملائكة للنبي او الامام عليهم السلم بمنزلة قول النبي او الامام عليهم السلم بالنسبة الينا اذ افادة كلامهم العلم لنا
انما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظة عصمتهم من الكذب والسهو وليس كك الحال بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم بل انما يستفيد النبي من
الوحي علما ضروريا بالحكم وكذا الامام ع من قول الملك والالهام او غيرهما من وجوه العلم على نحو ما يحصل لنا العلم الضروري بالفطريات وكذا ما يستفيده الوصي
عن النبي ع او الاوصياء بعضهم من بعض بطريق الوراثة وعلم الائمة عليهم السلم بالكتاب والسنة وفهمه بالاستدلال على النحو الحاصل لنا لا يوجب صدق كون علومهم
حاصلة عن النظر اذ مع حصول الوجه الاوضح في العلم مما يسبب العلم اليه فالدليل والمدلول عندهم بمرتبة واحدة في المعلومية وان كان لو فرض انتفاء تلك الطرق
الكشف بمعرفة الادلة في الانتقال الى المدلول لا انها فلا يصح كون علومهم حاصلة عن الادلة وقد يورد في المقام بعدم خروج العلوم المذكورة بذلك اذ يصدق
على علمه تع وعلوم المعصومين عليهم السلم انه علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة ولو كان حصولها عنها عند المجتهد اذ ليس في الحد ما يفيد كون ذلك العلم مستفادا
عن الادلة واجيب عنه تارة بجعل الظرف من متعلقات العلم دون الاحكام وعدم صدقه على العلوم المذكورة ظاهر وفيه ان قيام الاحتمال كاف في الايراد اذ ليس في الحد
ما يقضي بارجاع الظرف الى العلم ويدفعه ان الماخوذ من الدليل انما هو التصديق فذلك شاهد على ارتباط الظرف بالعلم وارتباطه بالاحكام وان صح ايض الا
انه يتوقف على اضمار متعلق خاص وهو خلاف الظ نعم لو اخذ الاحكام بمعنى التصديقات ارتبط الظرف بها ولا ايراد ايض اذ ليست التصديقات الحاصلة للمذكورين
عن الادلة عن الادلة مضافا الى انه لا يصح من اخذ العلم بمعنى الملكة كما عرفت فلا يندرج علمه تع في الجنس وقد يقال بمثله ايض في علوم بعض المذكورين تارة باعتبار
الحيثية في المقام فيكون المراد العلم بالاحكام عن الادلة المستنبطة من حيث انها مستنبطة عنها فيخرج العلوم المذكورة فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام
المستنبطة عن الادلة الا انها ليست علما بها من تلك الحيثية كذا ذكره بعض الافاضل وفيه ان الحيثية المذكورة ان ارتبطت بالعلم تم ما ذكر من الجواب واما ان
ارتبطت بالاحكام فلا اذ يصدق على علمه تع انه علم بالاحكام المستنبطة عند المجتهد عن الادلة من حيث ان تلك الاحكام مستنبطة عند المجتهد كك وكذا على
الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلم اذا علموا بعلم المجتهد بها عن الادلة لصدق الحد المذكور على علومهم ح مع تلك الحيثية ومن البين ان الحيثية المذكورة انما
ترتبط بما اخذت قيدا فيه والمفروض اعتبارها في ارتباط الاحكام بالادلة فيتعين الوجه الاخير ولو فرض جواز ارتباطها بالعلم ايض فلا اقل من قيام الاحتمال
القاضي في الحد بالاجمال ثم انه ذكر الفاضل المذكور انه يمكن اخراج الضروريات عن الحد بالقيد المذكور اذ ليس العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل
وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر قلت يرد عليه ان ضروريات الدين ونحوها ليست من الامور المعلومة على سبيل الضرورة ليمكن اخراجها
بالقيد المذكور اذ غاية ما يقضي به الضرورة ثبوتها كك عن صاحب الشريعة نظرا الى التواتر او من جهة التسامع والتظافر لا ثبوت الحكم بحسب الواقع اذ ثبوتها في الواقع
موقوف على صدق النبي ع الموقوف على البيان واقامة البرهان فالظ ان ما ذكره مبني على اشتباه ضروريات الدين بسائر الضروريات وبينهما من البين البين
ما لا يخفى اذ ليس المقصود من ضروريات الدين ما يكون ثبوت الحكم وصحته على سبيل الضرورة كما هو الحال في سائر الضروريات بل المقصود ثبوتها من الدين على سبيل الضرورة
متوقف على صحة الدين بحسب الواقع واذا زاد في ب وغيره لاخراج ضروريات الدين قيدا اخر وهو ان لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة ثم ان الظ ان الفقه
بحسب مصطلحهم اسم للعلم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب الشريعة من الضروريات عند الامة سواء كان ثبوتها عنه ضروريا عند ذلك العالم او لا
اذ من البين ان الراوي الذي سمع الحكم مشافهة من النبي ص يكون ثبوته عن صاحب الشرع ضروريا عنده مع ان علمه من الفقه قطعا وكذا الحال في ضروريات
او الامام

المذهب بعد الدين سيما ما كان من ضروريات المذهب عند العلماء خاصة وبلغ في الوضوح عند الناظر الى حد الضرورة فان الظاهر اندراج الجميع في الفقه فاحتاج
مطلق الضروريات ليس على ما ينبغي ومما حكمنا بخروج ضروريات الدين تصريح جماعة منهم بذلك مع مساعدة ظاهر الاطلاقات المؤيد ببعض الاعتبارات كما تشهد عليه
اليه وما ذهب اليه بعض الافاضل تبعا لما حكاه عن الاخباريين من اندراجهما في الفقه محتجا بان البداهة والضرورة لو اخرجتا بعض الاحكام عن الفقه
للزم ان يكون ضروريات المذهب كذلك وهم لا يقولون به مع ان كثيرا من ضروريات الدين والمذهب انما صار ضروريا في اواسط الاسلام بعد ما لم تكن
ونظائر الخواطر من المجتهدين والمحدثين من اهل مذهب الاسلام حتى انتهى الامر في هذه الاعصار وما قبلها اعصار الضرورة فاسد اذ بعد تصريح جماعة من
اعاظم اهل الاصطلاح على خروجهما من المصطلح لا يجدي المناقشة فيه سيما بعد مساعدة ما هو الشايع من اطلاقاتهم عليه ودعوى كون ذلك من الغلط
الشرعية الماخوذة من صاحب الشريعة ممنوعة كما تقدمت الاشارة اليه والقول بلزوم اخراج ساير الضروريات لا وجه له اذ ليس مجرد ثبوته على سبيل الضرورة
عند العالم به قاضيا بذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يكون من تعلم المسئلة من النبي صلى الله عليه واله او الامام على سبيل المشافهة عالما بالفقه وهو واضح الفساد
كما اشرنا اليه بل لما كان المقصود في الفقه بيان الاحكام التي قررها صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الاحكام عنه معلوما عند الخواص والعوام من دون
حاجة في اثباتها الى بيان واقامة برهان بل كان العالم والعامي في معرفته سيان اخرجوه عن مسمى الفقه اذ لا حاجة في اثباته الى الاستدلال بخلاف ساير الضروريات
لحصول الحاجة في اثباتها الى الدليل ولو بالنسبة الى البعض فثبوت تلك المسائل عن صاحب الشريعة نظرية في الجملة بخلاف هذه فلما كان المنظور في
علم الفقه اثبات الاحكام المقررة عن صاحب الشريعة من حيث تقررها وان كان ثبوتها الواقعي واعتقاد صحتها موقوفا على صحة الشريعة ولذا عد الكلام
من مبادئه التصديقية كما سيجيء الاشارة اليه ثم كان اخراج الضروريات المذكورة مناسبا اذ ليست مسائل الفنون المدونة الا عبارة عن المطالب النظرية المثبتة
فيها دون الاحكام الضرورية فكما ان الضروريات خارجة عن مسائل ساير الفنون المدونة فكذا هذا العلم وبذلك يظهر ضعف ما حكاه الفاضل المذكور من
الاخباريين في الرد على المجتهدين من ان ما ذكروه انما يتم على طريقة الحكماء والمتكلمين حيث ان تدوين المسائل البديهية في باب التعليم والتعلم عبث
والفقهاء ظنوا ان ذلك الباعث جار هنا وليس كذلك لانه ليس شيء من الاحكام الشرعية بديهيا بمعنى انه لا يحتاج الى الدليل والسبب في ذلك انها كلها
محتاجة الى السماع من صاحب الشريعة ووضوح الدليل لا يستلزم بداهة المدعى وذلك لما عرفت من ان المقصود في الفقه انما هو اثبات الاحكام عن صاحب
الشريعة ولما كان وجود بعض الاحكام عنه ضروريا عند الامة كان بمنزلة ساير الضروريات المخرجة عن ساير العلوم اذ لا حاجة في اثباتها عن صاحب الشريعة
الى اقامة حجة فما توهمه من الفرق بين المقامين غير صحيح وبلوغ بعضها الى حد الضرورة المذكورة في اواسط الاسلام لا يمنع منه اذ لا مانع من خروجه
بعد ذلك عن الفقه المصطلح لدوران الامر في اندراجه وخروجه مدار ذلك كغيره من اسامي العلوم ثم ان ما ذكرناه لا يستلزم ان يكون الفقه مجرد العلم
بصدور الاحكام عن صاحب الشريعة حتى يلزم ان يكون الكلام من مبادي الفصل فيتوجه ما فيه من المخالفة لحدوده المعروفة بل المقصود ان المنظور بيانه
في العلم المذكور انما هو ذلك وان كان العلم بنفس المسئلة الذي هو عبارة عن الفقه موقوفا على صحة الشريعة وثبات الفقه كان في صحة ما قررناه فيه
والحاصل ان العلم بضروريات الدين وان كان حاصلا عن الدليل لكنه ليس حاصلا عن الادلة الفقهية بل عن الادلة الكلامية الدالة على صحة الشريعة
المقدسة وصدق النبي صلى الله عليه واله فيما اتى به وذلك مما لا يندرج في الفقه ولا ربط له بموضوعه ومما ذكرنا ظهر الوجه في اخراج الضروريات المذكورة عن حد الفقه
وهو ان يجعل قولهم عن ادلتها اشارة الى الادلة المعروفة في الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها مما يستدل بها في المطالب الفقهية على وقوع الحكم
عن صاحب الشريعة فيكون الاضافة للعهد ومن البين ان ضروريات الدين غير ماخوذة عن تلك الادلة وان اقيمت عليها ايضا وكما سنح لا اصل ماخوذة
عنها وقد اشرنا الى الوجه فيه وقد يشكل بان ذلك بعينه جار في ضروريات المذهب فان المعلوم بالضرورة هناك ثبوت الحكم عن الامام عليه السلام وثبوته الواقعي
موقوف على صدق الامام فيما حكم به وهو ايضا من المسائل الكلامية فلا يكون العلم بالمسئلة هناك حاصلا من الادلة الفقهية المعهودة فيلزم
خروج ضروريات المذهب ايضا والقول بان ثبوت الحكم عن الامام عليه السلام على سبيل الضرورة لا يزيد على اخذ الحكم من الامام عليه السلام على سبيل المشافهة مع حصول
القطع بما هو مراده ولا ريب ان القول الصادر منه دليل فقهي وان كانت حجيته على علم الكلام فكذا الحال في المقام مدفوع بجريان ذلك بعينه في موقوفة
ضروريات الدين فان الحجة هناك هو قول النبي صلى الله عليه واله فيكون قيام الضرورة هناك على ثبوته عنه بمنزلة سماع ذلك منه ولا ريب ان قوله عند السامع
منه حجة فقهية ويمكن ان يقال ان المعلوم بالضرورة في ضروريات الدين هو نفس الحكم المقرر في الشريعة لا قوله صلى الله عليه واله ليندرج في الادلة فنفس الحكم المقرر
منه ضروري لا يحتاج الى الدليل بخلاف ضروريات المذهب فانه ليس حكم الشارع بها ضروريا وانما الضروري هو حكم الامام عليه السلام به وليس هو بنفسه حكما
شرعيا اذ ليسوا عليهم السلام مشارعين للاحكام فهو في الحقيقة دليل على حكم الشارع لما دل على عصمتهم عن الخطاء فيندرج بملاحظة ذلك في الادلة الفقهية
هذا غاية ما يتخيل في الفرق ولا يخلو عن اشكال فتامل قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد ويمكن الايراد عليه من وجوه احدها ان التقليد مغاير للعلم ولذا
يجعل قسيما له حيث قسموا الاعتقاد الى العلم والظن والتقليد والجهل المركب فاعتقاد المقلد غير مندرج في الجنس ويمكن دفعه بان التقليد المقابل
للعلم غير التقليد المصطلح في المقام فان المراد به هناك هو الاخذ بقول الغير عن غير حجة واخذ المقلد بقول المجتهد ليس كذلك لكون اخذه به عن دليل
صغراه محسوسة او ما بمنزلتها وكبراه قطعية ظاهرة يحصل العلم بها بادنى التفات وقد صرحوا بذلك في محله ثانيها ان علم المقلد غير حاصل عن الادلة وانما
يحصل عن دليل واحد اجمالي مطرد في جميع المسائل والجواب عنه ما عرفت من ان المراد بالادلة في المقام جنسها ولذا لو فرض كون الفقيه عالما بجميع الاحكام
عن السنة لم يكن مانعا عن صدق الفقه والجمعية غير منظورة في المقام كما مر ولو سلم ملاحظة الجمعية فيه فقد يكتفي في صدقها بملاحظة تعدد الاحاد فان
قول كل مجتهد دليل بالنسبة اليه وكذا كل واحد من فتاويه دليل بالنسبة الى الحكم الذي هو افتى به ومع الغض عن ذلك فالادلة الاجمالية في شانه ايضا

متعددة فانه قد يكون الحجة عليه قول المجتهد الحي الافضل ثم المفضول ثم قول معظم الاموات فيما اذا لم يتمكن من قول الحي وتمكن من تحصيل الشهرة
ثم قول الافضل من الاموات ثم قول اي منهم وقد يرجع الى الاخذ بالاحتياط اذا امكن من تحصيله الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محله فهناك ادلة اجمالية
في شانه وان كانت مترتبة في الحجية لكن يمكن اجماعها في الحجية بالنسبة الى المسائل المتعددة ثانيها انه بعد الحكم بكون المقلد ايضا اخذا عن الادلة فلد
ايضا تفصيل فيها فان قول المجتهد بالنسبة اليه كقول النبي والامام بالنسبة الى المجتهد فلكلامه ايضا عام وخاص ومطلق ومقيد ونص وظاهر بل وناسخ
ومنسوخ نظرا الى ما يطرؤه من العدول في بعض الاحكام وكذا قد ياخذ الحكم عنه مشافهة وقد ياخذه بالواسطة مع اتحادها او تعددها مع اختلاف
مراتب العدالة وكيفية ثبوتها عنده الى غير ذلك مضافا الى ما عرفت من ادلته المترتبة ومع الغض عن ذلك كله فقد يضم الدليل الاجمالي الى الادلة
التفصيلية كما في المتجزي على القول به فيصدق اذن على علمه انه ماخوذ عن الادلة التفصيلية مع عدم صدق الفقه على ما اخذه على سبيل التقليد و
بل نقول ايضا من ان شيئا من ادلة المقلد لا يفيد الحكم على وجه التفصيل وانما يفيده على جهة الاجمال الحسام وليس مجرد تعدد الادلة قاضيا بكونها
تفصيلية كما ان اتحاد نوع الدليل للمجتهد في صورة الاكتفاء لا يجعله اجماليا على ان الحجة عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد اجمالي والتفصيل
المذكور انما يقع في معرفة حكمه وطرق ثبوته والعلم به ومما ذكرنا يعرف الحال في المتجزي بالنسبة الى ما ياخذه على وجه التقليد هذا وانت خبير بان
الظاهر من الادلة في المقام هو الادلة المعهودة للفقه بناء على ظهور الاضافة هنا في العهد حسبما مرت الاشارة اليه وح فلا حاجة الى ضم التفصيلية
ويحصل انه لا يخرج المسئلة عن التقليد انه عرفها بالدليل بل يجعل المعرفة على جهة التقليد مقابلا للاخذ عن الدليل كما لا يخفى
ثم يتجه كون التقييد بالتفصيلية توضيحيا قال بعض افاضل العصر ويمكن ان يكون قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية لان ثبوت الاحكام
في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف
اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية وفيه ان الظاهر من العلم بالاحكام
هو المعرفة باعيانها على سبيل التفصيل اذ لا يعد ما ذكره ذلك علما بالاحكام وايضا العلم بالاحكام على وجه الاجمال حاصل من الضرورة كما نص
عليه وليس العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل ومن العجب انه نص سابقا بخروج الضروريات عن الفقه بقولهم عن ادلتها معللا بانه لا يسمى العلم الحاصل
منها علما محصلا من الدليل ومع ذلك في المقام ما حكيناه واعجب من ذلك تعجبه من غفلة العلماء انهم كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقه الى ما ذكره احد ذكر مع
فيما نعلم قوله يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين اه فيه ان الدليل المذكور ليس دليلا لعلم المقلد بالحكم وانما هو دليل على جواز عمله ووجوب
جواز الاخذ به وكونه حجة عليه كما ان الحجة للمجتهد نظيره ايضا فليس للمقلد اذن علم بالاحكام الشرعية وليس هنا دليل اجمالي يفيد العلم بها حتى يخرج بقيد
بالقيد المذكور وانت خبير بان العمل يتوقف على العلم فلولا علمه بالحكم لم يتجه منه الاعمال المتوقفة على القربة وقصد الامتثال كيف وهو عالم بانه هو
تكليفه في الشريعة فان ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه ولذا يصح له الحكم بالمسئلة اذا اخذها عن المجتهد على وجه قوي اذ فتواه دليل شرعي بالنسبة اليه
فهو حاكم بالمسئلة عن دليله ولنعم ما قيل كيف نعقل القول بكونه غير عالم بالحكم مع قطعية المقدمتين المذكورتين المنتجتين لكون ما افتى به المفتي
هو حكم الله في حقه واقصى ما يراد من العلم بالاحكام القطع بالحكم مع قطعيته باحكامه نعم وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع المذكور غاية الامر
ان لا يكون قاطعا بحكمها الواقعي الاولي وهو غير حاصل للمجتهد ايضا في الغالب كما سيجيء الكلام فيه انشاء الله نعم ان كان المراد بالاحكام البعض كما قد يريد
حمل اللام على الجنس الصادق على البعض او ارادة العهد الذهني مما لا وجه له في المقام قوله لم يطرد لما كانت مساواة الحد للمحدود معتبرة في صحة التحديد بكون
مرجع التساوي الى موجبتين كليتين اعتبر في صحة الحد صدق قضيتين موجبتين كليتين احديهما صدق المحدود على جميع مصاديق الحد وحمله عليه كليا
والاخرى عكسه اعني صدق الحد على جميع مصاديق المحدود وحمله عليه كذلك وان لم يكن عكسا بالمصطلح فعبروا عن الاول بالاطراد وعن الثاني بالانعكاس
فالمقصود بالاطراد هو اطراد صدق المحدود على مصاديق الحد فلا يكون شيء من مصاديق الحد الا ويصدق عليه المحدود وعكسه وهو اطراد صدق الحد
على المحدود بتبعيته بالعكس وانما اعتبروا الاول طردا والثاني عكسا دون العكس اذ الملحوظ في صحة التحديد حال الحد في مساواته للمحدود فالانسب جعل موضوعا
في الكلية الاولى فيوخذ في الاخيرة عكسها هذا والجامعية ان لا يخرج عن الحد شيء من افراد المحدود والمانعية ان لا يصدق الحد على غير افراد المحدود فالثاني
من لوازم الاطراد كما ان الاول من لوازم الانعكاس لذا يقع التعبير في كلماتهم تارة بالطرد والعكس واخرى بالجمع والمنع وقد يقال ان الاطراد هو التلازم
في الثبوت اي كل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود كذا فسرهما بعض
الافاضل ويمكن ارجاعه الى ما قلنا وقد يوخذ الاطراد من الطرد بمعنى المنع اي كون الحد مانعا عن اندراج غير المحدود فيه ولا يلايمه اذن ذكر الانعكاس الا
بوجه بعيد قوله اذ لا يصدق على هذا التقدير اه قد يقال ان القائل بعدم التجزي انما يقول بعدم حجية الظن الحاصل للمتجزي لا عدم امكان حصوله اذ حصول
الظن ببعض الاحكام دون البعض مما لا مجال لانكاره ويمكن دفعه بان الادلة التفصيلية بناء على ما ذكر انما تكون ادلة بالنسبة الى المجتهد المطلق دون غيره فيخرج
ما يستنبطه المتجزي عن كلمة المجاوزة وقد اشار اليه المصنف بقوله كلها اي عن الادلة وعلى ما سنذكره من حمل العلم على اليقين في الاحكام على الظاهرية فخروجه
ظاهر اذ لا يقين له بالاحكام الظاهرية وقد يورد عليه ايضا بان القائل ببطلان التجزي انما يقول به بالنسبة الى المسائل الاجتهادية دون الاحكام القطعية اذ لا
كلام في حجية القطع الحاصل من الادلة القاطعة لمتجز ولو لغير المجتهد المطلق كيف والعلم بضروريات المذهب حاصل للكل مع اندراجها في الفقه كما عرفت
فغاية الامر توقف الحكم بالبعض على الحكم بالكل في المسائل الاجتهادية والفقه يعمها وغيرها كما هو مقتضى الحد المذكور على ما اختاره المصنف في تفسير
العلم وايضا القائل بعدم التجزي في المسائل الاجتهادية انما يقول به في هذه الاعصار ونحوها لتوقف معرفة الاحكام ح على الاجتهاد واستفراغ الوسع

من صاحب الملكة واما بالنسبة الى عصر الامام ع فلا كلام في امكان العلم ببعض الاحكام دون الباقي فان من اخذ بعض الاحكام عنه بالمشافهة مثلا يجوز له العمل
به قطعا اذ لا يقصر الامام ع عن المجتهد الذي يوخذ عنه الاحكام فكيف يبقى بعد انفكاك العلم بالبعض عن الكل والحاصل انه يقول بعد جواز التجزي في
الاجتهاد لا بعد في امكان المعرفة ببعض المسائل دون بعض مط ومع الغض عن ذلك فلا يذهب عليك ان ما ذكره من عدم انفكاك العلم بالبعض عن العلم
بالكل لو صح فلا يقضي بتصحيح الحد وان اندفع به النقض المذكور على التحديد بالمفروض اذ ليس الفقه عبارة عن العلم بمسئلة واحدة او ثلث مسائل بل هو كسائر
اسماء العلوم اسم للمسائل المتكثرة التي يجمعها وحدة والعلم بتلك المسائل اذ الظاهر ان اسماء العلوم ليست من قبيل اسماء الاجناس الصادقة على القليل و
الكثير كالماء الصادق على القطرة والبحر على حد سواء بل الكثرة ملحوظة في مفهومها معتبرة في وضعها كما هو الظ من ملاحظة اطلاقاتها فعدم الانفكاك
بين الامرين ليس مصححا للحد ولا مصححا لحمله على المحدود كما لا يخفى قوله فالعلم المذكور داخل في الفقه ان عنى به صدقه عليه مواطاة فضعفه ظاهر لما عرفت
من عدم صدق اسامي العلوم على مسئلة واحدة او ثلث من مسائلها ولا اختصاص لاسم الفقه في الاصطلاح من بين ساير اسماء العلوم وان اراد به صدق
كونه من الفقه ومن جملة مسائله كما يومي اليه التعبير بدخوله في الفقه فمسلم ولا يفيد شيئا في تصحيح الحد اذ اقصى ما يفيده كون المتجزي عالما ببعض الفقه وكون
ذلك حجة عليه ولا يقضي ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيها في الاصطلاح من بين سائر اسامي العلوم فظهر بذلك انه لا دخل لجواز التجزي
في صدق اسم الفقه بل انما يفيد كون المتجزي عالما ببعض مسائله فيكون اذن كمن عرف مسئلة او ثلثا من النحو فيصدق عليه انه عارف ببعض مسائل النحو
ولا يلزم منه صدق النحوي على علمه بخلاف ما لو قيل بعلم المتجزي انه لا يكون عالما بشيء من الفقه وبذلك يظهر الفرق بينه وبين غيره من اسامي العلوم (عليه ولا صدق النحو ع)
قوله اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ اه قد يشكل ذلك من جهة عدم ارتباط الادلة ح بالعلم بالمعنى المذكور اذ ليست الملكة والتهيؤ حاصلة عن الادلة التفصيلية
وانما تحصل عن الممارسة ولو جعلت متعلقة بالاحكام اشكل الحال في اخراج العلوم المذكورة من جهة التقييد بها الا ان يوجه خروجها عن الجنس ويجعل الاحكام
بمعنى التصديقات على ما مرت الاشارة اليه او يجعل من متعلقات متعلق الملكة المذكورة اعني ملكة العلم بالاحكام عن الادلة فيكون قوله من ادلتها متعلقا
بالعلم الذي تعلقت به الملكة المذكورة ولا يخفى ما في الوجهين من البعد كما لا يخفى هذا وقد يورد عليه بان التهيؤ لاستعلام جميع الاحكام كحصول العلم بالجميع
غير مستند ومتعذر ايض لحصول التوقف والتحير من فحول الفقهاء في كثير من المسائل ولو بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد بحصول قوة قوية بحيث لا يتوقف في شيء
من الاحكام بعد بذل الوسع مما لا يكاد يتحقق في العادات فالايراد على حاله كما اورده شيخنا البهائي ره وقد يجاب عنه بان التوقف في المسئلة انما يكون لانتفاء
الدليل ولضعف الادلة لتناقضها او لتصادم بعضها لبعض لا من جهة ضعف القوة بل قد يكون زيادة القوة باعثة على زيادة الاشكال في المسئلة من جهة شدة
الاتباع الباعثة على استخراج ساير وجوه الاستنباط وتقوية ساير الاحتمالات الضعيفة في ظاهر الحال وتضعيف بعض الادلة القوية في بادي الراي لو اتي بادي الوجوه
الاشكال فالتوقف المذكور انما هو من جهة انتفاء الادلة لا لضعف في القوة ويشكل بانه اما ان يراد بالقوة المطلقة القوة التي يمكن ان يستنبط بها جميع الاحكام من الادلة
الموجودة المتداولة او التي يمكن ان يستفاد بها الاحكام على فرض وجود الادلة ووجود اهلها الشرعية والثاني مما لا وجه له لظهور انه لو كان هناك اخبار ظاهرة
في كل حكم من الاحكام الشرعية لادركها اكثر الامة حتى كثير من العوام سيما مع اشتهارها وغاية وضوح انتفاء صدق الفقه والفقيه على تلك القوة ومن حصلت
فيه واما الاول ففيه مع مخالفته للجواب المذكور ان من الظ امتناعه في العادة اذ مع ما فيه من المخالفة لمجاري العادات انه لا يكون تلك الادلة في نفسها (اشار اليهما مع وضوح ع)
وافية او يكون بعض الاحكام غير وارد في الاخبار الماثورة ولم يتم عليه شيء من ساير الادلة ولو اريد بالقوة المطلقة القوة التي يقتدر معها على استنباط
ما يمكن استنباطه من الاحكام من الادلة الموجودة واستنباطها مما ينهض به تلك الادلة مما يضاهي تلك وجوه الاشكال وصعوبة الاستدلال الا ان فيه مع
ما فيه من التعسف البين ان ذلك ايض مما يمتنع بحسب العادة لوضوح تجدد ظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحسب تلاحق الافكار ولذا ترى الفقيه
الواحد يستنبط في الان الثاني من الادلة ما لا يصل اليه في الاول فالقوة المقتدرة على استنباط الكل بعد الاجتهاد خارج عن مجاري العادات ثم لعل سلوكهما
الى ذلك الحمل لعله صلحها فيها اظهر هنا عما لا يخفى قلت ان اريد بالاحكام في المقام الاحكام الواقعية فلا شك في امتناع القوة المفروضة اذ من الظاهر
استنباط جميع الاحكام الواقعية او ظنا من الادلة الموجودة اذ كثير من الادلة مما لا ربط لها بالواقع والكاشف عن الواقع منها لا يرتبط بحيث كثير منها بافادة الظن
بالواقع كما سيجيء في محله انش تع بل وكذا يمتنع عادة حصول قوة مقتدرة على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الاحكام عن الادلة الموجودة وان اريد بالاحكام
الظاهرية التكليفية فلا وجه لاستبعاد حصول تلك القوة بل لا شك في حصولها لكل من بلغ درجة الاجتهاد المطلق فانه ان رجح شيئا من الادلة فذاك
والا فاما ان يبنى على العمل بالاحتياط او اصالة البراءة او على التخيير في العمل وكل منها من الاحكام الشرعية الظاهرية والتوقف الواقع من العلماء انما يكون في مقام
الاجتهاد اعني المقام الاول واما المقام الثاني اعني مقام الفقاهة فلا مجال للتوقف فيه وكان هذا هو مقصود المجيب فالايراد المذكور بين الاندفاع وسيجيء لك
ما يؤيد ارادة المعنى المذكور ثم يرد هنا شيء اخر وهو ان حمل العلم على الملكة والقوة القريبة وان صحح تعلقه بجميع الاحكام الا انه لا يصحح تفسيره للفقه
اذ ليس الفقه ولا غيره من اسماء العلوم المدونة اسماء لنفس الملكات الحاصلة والحالات الراسخة بل لا يتبادر منها في الاستعمال الا نفس المسائل والعلم بها على
اختلاف الوجهين الاتي انه يصدق على كل مسئلة من مسائل العلوم انه من ذلك العلم وبعض منه ولا يمكن ان يجعل ذلك من الملكة ولا بعضا منها بالضرورة
وكذا يتصف الملكة بالضعف والشدة والوهن والقوة ولا يتصف بها شيء من اسماء العلوم وايض الملكة حالة بسيطة راسخة في النفس ولا يصدق ذلك على
شيء من العلوم فالظ ان اطلاقها على الملكات من جهة تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل فيطلق عليها لفظ العلم وليس شيء من اسماء العلوم موضوعا بازاء
ملاحظة الملكة كما عرفت سواء قلنا بكون اطلاق لفظ العلم على الملكة حقيقة او مجازا ويدل ايض على فساد حمل العلم هيهنا على الملكة انه لو اريد به ما ذكر لزم صحة
اطلاق الفقيه على صاحب الملكة المفروضة وان لم يعلم شيئا من الاحكام الشرعية فعلا وهو فاسد قطعا وحصول الملكة المفروضة من دون الملكة بتحصيل شيء

من الاحكام

من الاحكام او قد يعد معه فقيها عرفا الا مانع منه اصلا بل الظ حصولها في العادة كثيرا فالاظهر في الجواب ان يقال ان المراد بالاحكام هنا هو المسائل والقواعد
ونحوها المذكورة في حد ساير الفنون هي جملة معتد بها من الاحكام والمسائل والقواعد كما يقتضي ترتب الثمرة المطلوبة من وضع الفن المفروض بحسب
العرف بحيث يصدق على العالم بها انه عالم بمسائل ذلك الفن وهذا المعنى قد يجامع بين العلم بجميع المسائل على فرض امكانه فما دونه الى اقل ما يصدق
معه اسم كونه عارفا بالمسائل والظ ان العلم بالاحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفك عن الملكة المذكورة الا ان الفقه وغيره من اسامي العلوم
اسم لتلك المسائل او العلم بها على اختلاف الوجهين دون الملكة المذكورة فعدم اطلاق الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها على غير ارباب الملكات في تلك العلوم
لا يدل على ان تلك العلوم موضوعة بازاء الملكات حسبما مر كان المرجع فيما ذكر الى حمل الاحكام على الاستغراق العرفي فلا يبعد فيه مخالفة لظاهر العبارة سيما مع ملاحظة
ما هو معلوم من عدم امكان الاحاطة التامة بجميع مسائل شيء من الفنون بحيث لا يشذ عنها شاذ فيرد لا ظاهره على عدم ارادة الاستغراق الحقيقي ولو
سلمنا كون الاستغراق اظهر فيه فتم وقد يوجه بحمل الاحكام على الاستغراق الحقيقي ويجعل الفقه اسما لمجموع المسائل او العلم بها لكن يراد بذلك نفس المسائل
المعروفة دون الفروع المتجددة المتفرعة على تلك المسائل مما لا يقف على حد وان اندرجت تلك ايض في الفقه لكونها في الحقيقة تفصيلا لذلك الاجمال
المعلوم ويجري ذلك في اسماء ساير العلوم وكان هذا هو المراد مما احتملوه من كون اسامي العلوم موضوعة لمجموع المسائل او العلم بها في مقابلة احتمال
وضعها للقدر المعتد به او العلم به وربما يتكون تلك الاسامي موضوعة لمجموع المسائل المعروفة والمتجددة فلا يكون مسمى تلك الالفاظ متحصلا
لاحد من ارباب تلك العلوم ولا مدونا في شيء من الكتب وانما المعلوم والمدون بعض منها وبصح نسبتها الى اربابها بناء على تنزيل ملكة العلم بها منزلة العلم
الفعلية لشيوع ارادة تلك الملكة من لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها كما يراد ذلك من ساير الالفاظ الموضوعة لارباب الحرف والصنايع المعروفة كالخياط (والكاتب ونحوهما)
والصايغ والقاري فان الظ ملاحظة الملكة في اوضاع تلك الالفاظ وانت خبير ببعد ذلك عن اطلاق تلك الاسامي لذا يصح ان يقال فلان عالم بالفقه
والنحو والصرف على سبيل الحقيقة اذا كان عارفا بمسائله المعروفة نعم اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها لا يخ عن وجه قوله فهو ان
يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ لا يخفى ان وجود الماخذ عنده وتمكنه من الرجوع اليها لا ربط له بالملكة والتهيؤ المفروض لظهور صدق
كونه عالما بذلك الفن ولو فرض منعه من الرجوع الى الادلة او عدم وجود الماخذ عنده فالظ ان المراد بالتهيؤ القريب هو الملكة والقوة القريبة الباعثة على
سهولة ادراك المسئلة واستنباط حكمها من الادلة وان فرض عدم حضور الماخذ عنده والظ ان ذلك هو مقصود المصنف وان كان هناك اختلال في تعبيره
وقد يجعل قوله من الماخذ متعلقا باستعلامه فيوافق ما ذكرنا ولا يساعده عطف الشرائط عليه ولا قوله بان يرجع اليه فيحكم قوله والاطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ
شايع اراد بذلك دفع ما لعله يورد في المقام من ان اطلاق العلم على التهيؤ المذكور مجاز تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعلية كما مر فكيف يجوز استعماله
في الحد مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الالفاظ المشتركة والمجازات في الحدود والتعريفات فاجاب بان اطلاق العلم على المعنى المذكور شايع في الاستعمالات
منه اولى الاطلاقات فيكون اما حقيقة عرفية او مجازا شايعا وعلى الاول لا اشكال وكذا على الثاني اذ المقصود مما ذكروه المنع من استعمال ما قد يخفى دلالته
على المقصود من الحدود ان المقصود الايضاح وتفهيم المخاطبين حين التعريف وهو قد لا يحصل بذلك ومن البين ان اللفظ المذكور بعد انضمام القرينة اليه ليس من هذا
القبيل فتم ثم لا يذهب عليك ان اطلاق العلم على مجرد الملكة كما هو ظاهر العبارة غير ظاهر في الاطلاقات الشايعة وانما يطلق غالبا على الملكة مع حصول
فعليته معتد بها حسبما اشرنا اليه فلا تغفل قوله بجعل العلم على معنى الاعم يرد عليه انه لا ظن غالبا بالاحكام الواقعية في معظم المسائل الفرعية فكان طريق
العلم بالاحكام الواقعية مسدود فدعوى الاغلبية الا طريق الى الظن بها في كثير من المسائل وانما المرجع في معرفة الاحكام الى الادلة الشرعية والاخذ بمقتضاها
افادت الظن بالواقع او لا الا ترى ان اصالة البراءة والاستصحاب انما يفيدان ثبوت الحكم في الظاهر والتزام البناء عليهما حتى يثبت الخلاف ولا دلالة فيهما على
الواقع في الغالب ولو على سبيل الظن وعلى فرض حصول الظن هناك فهو من الامور الاتفاقية وليس حجيتهما مبنية عليه كما سيجيء تفصيل الكلام فيهما انش
وكذا الكلام في كثير من الايات والاخبار الا ترى انه يحكم بمقتضى العمومات والاطلاقات والظواهر والقواعد المقررة مع الشك فيما يوجب الخروج عنها اما لورود
بعض الاخبار الضعيفة وغيرها مما لا يثبت به خلافها ومن البين انه مع الشك فيه لا يبقى ظن بذلك الظاهر في المقامات المذكورة مع انها حجة شرعية مجمع عليها
استصحاب البناء على الظاهر المفروض حتى يثبت خلافه من غير خلاف فيه بين الاصولية والاخبارية كما ستعرف في محله انش الى غير ذلك مما سيجيء بيانه في المباحث
الاتية انش تع فيلزم خروج الاحكام المذكورة عن الفقه مع ان كثيرا من مسائله من هذا القبيل وقد يورد عليه ايض بانه بناء على ما مر من حمل العلم على الملكة نظرا
الى البناء ما ذكر على كون العلم بمعنى الادراك فيحمل على ما يعم الادراك العلمي والظني لا انكون علمية ولا ظنية ويدفعه انه ليس المراد من العلم مجرد الملكة كما (والملكة ع)
مرت الاشارة اليه بل انما يراد بها ملكة الادراك والتصديق فيحمل ذلك الادراك والتصديق على ما يعم العلم او الظن نعم ان حمل على الملكة المجردة كما ذكرناه
على فرض حمل الاحكام على التصديقات لم يتجه ذلك ح ويجري الايراد والتوجيه المذكورين في الاحكام فيحمل على ما يعم التصديقات العلمية والظنية وقد
يورد ايض بلزوم سبك المجاز ان اريد اولا من العلم مطلق الرجحان الشامل له وللظن اطلاقا للاخص على الاعم ثم ينتقل من ذلك الى ارادة ملكته تنزيلا للقوة (من المجاز ع)
القريبة منزلة الفعلية ويدفعه انه يمكن الانتقال من معناه الحقيقي اعني الادراك اليقيني الى ملكة الادراك الاعم من غير حاجة الى توسط مجاز اخر في الانتقال اليه
لمشاركته للعلم في ظهور المدرك من جهة فانه وضوحه من جهة العلم انما يكون به وفي الملكة المذكورة من جهة كونها باعثة على حصول العلم او الظن الباعث
على الانكشاف في الجملة وما قد يتوهم من ان حمل العلم على المعنى الاعم يوجب اخراج القطعيات من الفقه مع انها خارجة عنه فلذا لا يتعلق بها الاجتهاد كما يتوهمه
حيث اخذوا فيه الظن فلا يطرد الحد ولذا اختار شيخنا البهائي ره في الزبدة في الجواب عن الايراد المذكور حمل العلم على خصوص الظن مدفوع بان اخراج
القطعيات مط عن الفقه مما لا وجه له اصلا كيف والاجتهاد قد ينتهي الى اليقين وايض يصدق الفقيه على اصحاب النبي والائمة ع مما لا كلام فيه مع انهم كانوا ياخذون

الاحكام عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة بالمشافهة ولا بنصوصهم في شأنهم في كثير من المسائل وعلومهم اليقينية الثابتة بنص المعصوم من الفقه قطعاً فكيف يحصل اخراج القطعيات
عنه مطلقاً نعم القطعيات التي هي من ضروريات الدين خارجة عنه حسبما قررنا اما غيرها فهي مندرجة فيه الا انها مما لا يتعلق بها الاجتهاد وتوضيح المقام ان القطعيات
اما ان تكون من ضروريات الدين او من ضروريات المذهب او القطعيات النظرية او الواصلة الى حد الضرورة الا انها ثابتة في الدين او المذهب على سبيل اليقين بالنظر
او غيره بحيث لا مجال فيها للاجتهاد واما ان تكون من المسائل الظنية الا انه انتهى نهاية الامر فيها الى القطع للبعض فالاولى خارجة عن الفقه وليست من متعلقات
الاجتهاد قطعاً والاخيرة مندرجة في الفقه قطعاً او الظن كونها من متعلقات الاجتهاد ايضاً اذ انتهاء الامر في المسائل الاجتهادية الى القطع احياناً لا يخرجها عن كونها
اجتهادية ولا يكون بذل الوسع فيها اجتهاداً واخذ الظن في حده لا ينافيه اذ المعول عليه في المسائل الظنية اذ هو المتوقع حصوله بعد الاجتهاد في الادلة وحصول موالظن
اليقين على سبيل الاتفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظن كما سيجيء الكلام فيه في محله ان شاء الله واما المراتب المتوسطة فالظاهر ادراج الجميع في الفقه كما
مر والاظهر عدم تعلق الاجتهاد بشيء منها كما هو ظاهر من حده وسيجيء الاشارة اليه في محله ان شاء الله وبالجملة المسائل الفقهية عندنا قسمان احدهما المسائل
القطعية التي لا مجال للشك فيها من العارف الناظر في ادلتها وثانيهما المسائل الظنية التي لا يتوقع فيها زيادة على الظن وان اتفق فيها تحصيل العلم احياناً ومتعلق
الاجتهاد انما هو القسم الثاني ولذا اخذ الظن في حده حيث ان المتوقع فيه او يكتفى فيه بذلك دون الاول ولذا يمضي قضايانا واحكامنا وان الخطاء
فيها بخلاف تلك الصورة حيث ينقض حكمه مع خطائه فيها حسبما قرر في محله وما ذكروه من جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه انما هو في الثاني واما القطعيات
فلا يجري ذلك فيها لامكان حصول العلم بها لغير المجتهد ايضاً فدعوى الملازمة بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعة لا شاهد عليها بل فاسدة حسبما قررنا
فالاستناد في عدم كون القطعيات من الفقه الى انتفاء الاجتهاد فيها كما حصل من بعض الاعلام كما ترى قوله وما يقال من ان الظن في طريق الحكم الخ يدرى
تدافع بين الكلامين اذ بعد كون فرض الطريق ظنياً لا يعقل كون الحكم قطعياً ضرورة تبعية المدلول في ذلك للدليل ويدفعه انه ان اراد بذلك ظنيته
في نفسه لا مط وملخص تقرير الجواب انا نحمل العلم على معناه الظاهر وما ذكر من ان ادلة الفقه ظنية غالباً فيتبعها الاحكام المدلول عليها غالباً فيتبعها
الاحكام المدلول عليها ابتداء الادلة ثم اذا ادلة الفقه ظنية بملاحظة نفسها واما بملاحظة ما دل على حجية تلك الظنون ووجوب العمل بها فقطعية فقطعية
الطريق في نفسه لا ينافي قطعية الحكم من جهة قيام الدليل القاطع على ثبوت الحكم على المكلف بمقتضى ما دل عليه ذلك الطريق فالدليل القاطع على ذلك
الحكم هو الدليل المذكور بعد الملاحظة المذكورة فتلك الادلة ظنية من جهة وقطعية من جهة اخرى ولا منافاة بين الوجهين فظنيتها في نفسها لا ينافي
قطعية الحكم من جهتها نظراً الى ما ذكرنا قوله فضعفه ظاهر عندنا اه يريد بذلك ان الجواب المذكور انما يتم على اصول الاشاعرة القائلين بالتصويب وتعدد
احكامه تعالى في الواقع على حسب تعدد اراء المجتهدين فيكون ظن كل مجتهد بالحكم كاشفاً عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع اذ ح يتم التقرير المذكور ويكون كل
مجتهد عالماً بما هو حكم الله تعالى في حقه بحسب الواقع واما على اصول الامامية على ما دلت عليه نصوصهم المتواترة من انه من كون حكم الله تعالى في الواقع واحداً بحسب
الواقع وان له تعالى في كل واقعة حكماً مخزوناً عند اهله له اصابه من اصابه واخطائه من اخطائه فلا وجه للكلام المذكور اصلاً اذ لا تفيد الادلة المفروضة القطع
بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع اذ المفروض احتمال الخطاء في الاستدلال بل وقوعه قطعاً بالنسبة الى الاراء المختلفة فلا يعقل علمهم بحكمه تعالى مع فرض
كون الطريق ظنياً غاية الامر ان يكون المخطي مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذوراً فيجب عليه العمل بمؤدى نظره وان كان مخطئاً واين ذلك من العلم باحكامه
تعالى كما هو المدعى ويضعفه ان ذلك كله انما يتم لو كان مبنى الجواب على حمل الاحكام في الحد على الاحكام الواقعية كما هو الظاهر من كلام المص واما لو كان مبنيا
على حمل الاحكام على الظاهرية التكليفية فلا اذ من الواضح اختلافها باختلاف الاراء للقطع بتكليف كل مجتهد ومقلديه بما ادى اليه ظنه وهي ايضا احكام شرعية
متعلقة بخطاب الشارع غاية الامر انها على فرض مخالفتها للواقع احكام ثانوية فهي ايضا مطابقة على الوجه المذكور وكشف الحال ان هنا حكمين حكم للواقع
واقعي وهو الذي كلفنا به اولا لولا جهل المكلف لمانع من تعلق التكليف به وحكم ظاهري وهو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى
الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول او ظنناه او شككنا فيه او ظننا خلافه او علمنا المخالفة كما هو في بعض الفروض والفقه منهما عموم من وجه
بحسب الاصطلاح هو الثاني والعلم به يحصل عن الادلة الشرعية التي قررها صاحب الشريعة واوجب علينا العمل بمؤداها وهي الادلة التفصيلية المذكورة في الحد نعلم
بذلك ان تفسير الاحكام بالظاهرية او الواقعية ايضاً فلا حاجة الى حملها على الاعم من الظاهرية والواقعية كما في كلام بعض الافاضل بل لا يخ ظاهر ما ذكر عن
مناقشة كما لا يخفى فان قلت لو كان الامر كما ذكرت لا فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم المذكور للواقع ايضا وان كان مخالفا للحكم الاول
غاية الامر ان يكون الثاني ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية لا تتبع كلها او لبعضها اختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز
والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلت فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع في المقام حقيقة هو الاول وانما تعلق التكليف بين
بالاخيرة في الظاهر نظرا الى اشتباه المكلف وتحقيقه ان الحسن او القبح الحاصل من جهة نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته او بانضمام تعلق
الامر او النهي به هو الحكم الواقعي واما الحسن او القبح الطاري عليها او على تركه من جهة اشتباه المكلف وتحقيقه عما هو عليه او عكسه امكانات وصوله اليه من غير ان يكون
لنفس الفعل او الترك وبعض اعتباراته انما يبعث عليه فهو الظاهري المفارق للواقعي وبين الامرين بون بعيد اذ الحكم بالامتثال في الاخير انما يكون مع بقاء
الغفلة والجهل واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الامر نكل من التكليفين ظاهري المفروض والحكم بحصول الامتثال الواقعي بالفعل انما هو
باستمرار الجهل واما بعد انكشاف الحال فيرجع الامر الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف وعدم الامتثال
وان كان فائتاً وجب القضاء لو دل دليل على وجوب القضاء لصدق الفوات فان قلت كيف يصح القول بعدم تحقق الامتثال مع تعلق التكليف بما اتى
به من الفعل قطعا فيكون الاتيان به قاضيا بالاجزاء قطعا لا للطاعة والامتثال بلا امتراء قلت لا شك في حصول الطاعة باداء ما ثبت وجوبه في الشرع وكذا

بحصول

في حصول العصيان بتركه وان لم يكن مطابقا للواقع لكن نقول ان كلا من الطاعة والمعصية قد يحصل بالاتيان بما هو مطلوب الامر على جهة الوجوب او تركه مثلا
وقد يحصل باداء ما يعتقد كونه كذلك من الطريق الذي قرره الشارع او تركه كذلك مع انتفاء المطابقة الا ان هناك فرقا بين الصورتين فذلك انه كما يكون
فعل المأمور به وترك المنهي عنه مطلوبا للآمر مرادا له كذا الاتيان بما يعتقده طاعة من حيث انه طاعة وترك المخالفة من حيث انها كذلك مطلوب له بما الفقيه موافقه
دل من الدليل القاطع او المنتهي اليه على الرجوع الى الطريق المفروض فاذا فرض مطابقته لما ادى اليه للواقع كان الحسن حينئذ من جهتين وكذا صورة المخالفة
ومع انتفاء المطابقة فلا حسن ولا قبح الا من الجهة الاخيرة كما هو الحال في التكاليف الاختبارية فان الحسن او القبح فيها ليس الا من جهة تعلق الامر او النهي
بحسب الظ فكما انه بعد انكشاف الحال يظهر انه لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه كذلك في المقام وان حصل الامتثال والعصيان من جهة الموافقة والمخالفة
المفروضة فاذا انكشف الخلاف تبين عدم الاتيان بما هو مطلوب للامر فيجب تداركه بالاعادة او القضاء على فرض ثبوت القضاء فيه وكذا الحال لو كان
الاشتباه في الموضوع فالحال في التكاليف الظاهرية للمجتهد من جهة اشتباهه في الاحكام نظير الحال في التكاليف الاختبارية ومن التأمل في ذلك يتضح
حقيقة المرام في المقام وليست التكاليف الاختبارية تكاليف صورية مجازية خالية من حقيقة التكليف كما يظهر من جماعة من الاعلام وسيجيء بيانه في محله
اللائق به فصار المحصل ان الواجب والحرام الواقعي هو ما كان مطلوبا للشارع او مبغوضا له في نفسه والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد المكلف نظرا
الى الطريق الذي قرره المكلف لها او وجب الاخذ به من حيث كونه موصلا الى الواقع فان تطابقا فقد اجتمع الحكمان ولا حاصل للافتراق من الجانبين فالحكم
بوجوب العمل بمؤدى الدليل انما يكون تخالفا من حيث كونه طريقا موصلا الى الواقع فاذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال واداء التكليف
نظرا الى انتفاء الحيثية المذكورة وعدم حصول ما هو مطلوب الشارع لكن لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلقا للتكليف من تلك الجهة
لو فرض عنها لو فرغنا تعلق التكليف به كذلك الا انه بعد ظهور الحال يكون التكليف المتعلق به على نحو التكاليف الاختبارية حسبما اشرنا اليه وتفصيل الكلام في هذا
المرام مما لا يسعه المقام ولعلنا نفصل القول فيه في مقام اخر ان شاء الله بذلك فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد عرفت ان الاحكام الظاهرية مع المخالفة للواقع
واقعية ايضا بوجه وان لم تكن واقعية بمعنا الظ والفقه هو العلم بتلك الاحكام وهي احكام شرعية مستفادة من الادلة التفصيلية سواء طابقت الحكم الاول
اولا فان قلت ان العلم بالاحكام الظاهرية انما يحصل من الدليل الاجمالي دون الادلة التفصيلية فان اقصاها افادة الظن بالحكم قلت ان تلك الادلة
ليست مفيدة لليقين بملاحظة انفسها واما بملاحظة الدليل القاطع او المنتهي الى القطع القاضي بحجيتها فهي تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل
الاجمالي المفروض بل ان ذلك الدليل الاجمالي اجمال لذلك التفصيل فان قلت لا يزال الفقهاء يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم اخر ويقيم كل منهم الادلة
على اثبات مطلوبه وتخطئة صاحبه ومن البين ان ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهية والمسائل المبحوث عنها في تلك الصناعة والفقه اسم لتلك المطالب
النظرية المدلول عليها وظاهر ايضا انه ليس الاختلاف في الواقع بينهم بالنسبة الى الحكم الظاهري لوضوح اتفاق الكل على تعدده بحسب تعدد اراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف
ظنونهم للاجماع على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذه بقول الاخر الاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فكيف يحمل الاحكام على الظاهرية قلت كون المبحوث عنه
هو الاحكام الواقعية لا ينافي ان يكون الفقه هو الاحكام الظاهرية فالاحكام الفقهية الحاصلة للمجتهد من حيث وجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها تكون
فقهاً وهي بهذه الحيثية تكون معلومة للفقيه مقطوعاً بها عنده ومن حيث مطابقتها للواقع او المقتضي للادلة الشرعية تكون ظنية في الغالب مورداً
للاختلاف وبهذه الحيثية تكون متعلقة للاجتهاد ومورد الخلاف في المسائل الفقهية وكون المنظور حين الاستدلال هو الوصول الى الواقع او ما
هو مقتضى الادلة الموجودة لا يقتضي بكون الملحوظ في حد الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم في الظ منوطا بظن موافقته للواقع او
لمقتضى الادلة الشرعية او القطع بها مع امكانه كان الملحوظ هناك حال الواقع او مؤدى الدليل ووقوع الاختلاف فيهما من تلك الجهة وان كانت من حيث وجوب
الاخذ بها وثبوتها على المكلف بحسب الشرع فقها وكانت معلومة للفقيه فالجهة الاولى حيثية الاجتهاد والثانية حيثية الفقاهة والجهة الاولى مقدمة
على الثانية ويؤيد ما ذكرناه ان الفقه في ظاهر كلماتهم اسم للعلم بالاحكام الشرعية عن الادلة او للاحكام المستنبطة عن الادلة من حيث كونها كذلك
وان قلنا بكون سائر اسامي العلوم موضوعة لنفس المسائل ولذا اخرجوا علوم الملائكة والانبياء والائمة عن الفقه نظرا الى ما مر مع وضوح علمهم بالاحكام
الشرعية على اتم وجه فيكون جهة تعلق العلم بها على الوجه المذكور معتبرة في صدق الفقه وهي حيثية الفقاهة حسبما قررنا وايضا ما حصل عند المجتهدين من الادلة
التفصيلية فقه عندهم مع اختلافهم في اصابة الواقع وعدمه والقطع بعدم اصابة بعضهم سواء جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضة او للمعلوم من حيث تعلق العلم
المفروض بها فيكون ذلك شاهدا على اختلاف حيثية الفقاهة للحيثية التي يقع الخلاف من جهتها في المسائل الفقهية وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال
المتقدم بوجهين اخرين حيث قال ان ظنية المدرك لا تستلزم ظنية الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الله الظاهري ولا ريب ان ادراكه على ما حصل التعريف
ان الفقه هو العلم بالمظنونات عن ادلتها وان ابيت عن ذلك مع وضوح فساد هذا التوهم انما يرد اذا جعلنا كلمة المجاوزة في التعريف متعلقا بالعلم واما ان جعلناها متعلقة
بالاحكام وقلنا بكونه ظرفا مستقرا صفة للاحكام ويجعل الاخير علم الله والملائكة بتقييد الحيثية المعتبرة في الحد وقد لا يحتاج وكذلك مما المتقدم في تعلقها
بالعلم انما كان جريا على مذاق القوم انتهى ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين اما الاول ففيه اولا انه لا ربط له بالايراد المذكور ولا دخل في دفعه اذ الكلام
في كون العلم بها غير حاصل عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الدليل الاجمالي كالمقلد فهو الجواب غير مرتبط به نعم لو اورد عليه بالتنافي بين تعلق العلم
والظن به صح الجواب عنه بما ذكر وثانيا ان اراد بقوله ان ظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك انه لا يستلزم ظنية الادراك المتعلق به فهو من التضاد
لوضوح الملازمة بين الامرين وان اراد انه لا يستلزم ظنية ادراكها بادراك اخر فهو كذلك الا انه ليس هناك ادراكان متعلقان بالاحكام الظاهرية حتى يكون احدهما
مظنونا والاخر مقطوعا وكان ما ذكره مبني على ان يراد بالحكم الظاهري هو الواقعي المظنون فتكون المظنونية مأخوذة في الاحكام فالمعنى ان الفقه هو العلم

عم وان اعتقاده
عنه غير صاحبه
منهم كان الحاكم
بالنسبة الى الحكم الواقع
في نفسه
التمايل من ثبوت
مع قطع النظر
عن خصوص
معتقد قائله
او مخالفه
يكون مع

بالاحكام الواقعية المظنونة عن ادلتها التفصيلية وهو فاسد لافادته العلم باصل النسبة مع فرض مظنونيتها وهو مع اشتماله على التدافع خلاف
المدعى فلا بد من التاويل بارادة العلم بمظنونيتها وفيه مع ما فيه من التعسف انه غير حاصل عن الادلة التفصيلية بل هو حاصل من الضرورة الوجدانية
وقد نص في كلامه على جعل كلمة المجاوزة من متعلقات العلم ولو بالواسطة من جهة بعثها على حصول الظن القاضي بالعلم به على سبيل الضرورة فضعفه اظهر
من ان يخفى واما ما بعض من الواضح ان العلم بمظنونية الحكم ليس فقها في الاصطلاح اذ الفقه عبارة عن العلم باحكامه وليست من الوجدانيات التابعة لحصول
المظنة كما يتلخص من كلماته وهو ظاهر والظاهر ان ما ذكره نشاء من غفلته في تفسير الحكم الظاهري والتحقيق فيه ما قدمناه وان اراد من العلم بالنسبة المظنونة العلم
بوجوب العمل بها والبناء عليها ففيه مع مخالفته لظاهر كلامه حيث انه جعله جوابا مستقلا عن الايراد المشهور ولم يرتض في ذلك المقام انه ليس الفقه عبارة عن
العلم بوجوب العمل بمؤدى الاجتهاد من المسائل الاصولية او يتلخص منها وليس مندرجا في مسائل الفقه فضلا عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى الحد واما
الثاني ففيه انه ينتقض الحد بعلم المقلد فانه اذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها اذ كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالاحكام الحاصلة
عن ادلتها عنده كذا يصدق على علم مقلده بتلك الاحكام الحاصلة عنده من غير فرق بل يصدق ذلك على علم الله وعلم الملائكة والمعصومين بالاحكام الحاصلة عند
المجتهد لصدق الحد المذكور عليه من غير ريب وتوهم خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين الفساد كما مرت الاشارة اليه ولو سلم اخراجه لعلوم المذكورين فانما يخرج
علمهم بنفس الاحكام واما علمهم بالاحكام الحاصلة عند المجتهد فلا اذ اعتبار الحيثية المذكورة جارية فيه قطعا نعم لو جعلت الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صح ما ذكر
لكنه فاسد لعدم ارتباطها بالعلم اصلا اذ الحيثيات المعتبرة في نظائر المقام هي المفردة لعنوان ما بقيده والمبينة لاعتبار الوصف العنواني فيما اخذ فيه ولذا لا بد من فهمها من الطرف
وهذا انما يعطي تقييد الاحكام دون العلم ثم انه صرح اولا بحمل الاحكام على النسب فلا وجه لان يجعل الظرف مستقرا صفة لها اذ ليست النسب حاصلة عن الادلة نعم يمكن
ان يجعل الظرف متعلقا بالمظنونة الملحوظة في الاحكام بالتفسير الذي ذكره او بالمستنبطة ونحوها من الافعال الخاصة وح لا يكون الظرف مستقرا بمعناه المعروف مع ما فيه
من البعد هذا وقد ظهر بما اخترناه من الجواب عن اصل تحرر عدم كل من احكام المجتهد وان اقوالهم المتعددة في مسئلة واحدة من الفقه مع القطع بالخطاء فيما يزيد على الواحد الايراد
منها وقيام احتمال الخطاء في كل من الاحكام نظرا الى كون كل من تلك الاحكام حكما ظاهريا واقعا في التكليف فالخطاء الواقع فيه انما هو في نفسه والعالم به فقيه اذا علم بقلده
بعينه بالاحكام حسبما وان فرض كون الجميع او معظمها خطاء بملاحظة الواقع هذا بالنسبة الى فقهاء اهل الحق مع عدم التقصير في تحصيل الاجتهاد واما فقهاء اهل
الخلاف فليسوا فقهاء عندنا على سبيل الحقيقة وهو ظاهر مع تقصيرهم في تحصيل الحق واما لو فرض بذل وسعهم في ذلك فغاية الامر القول بكونهم معذورين لا
انهم مكلفون شرعا بما ادى اليه اجتهادهم ليكون ذلك حكما شرعيا في شانهم على نحو المخطئ من فقهاء اهل الحق كما هو ظاهر من اصول المذهب وياتي تفصيل القول
فيه في محله ان شاء الله ولما كان هذا الكتاب موضوعا في الفقه وكان تعرض المصنف لبيان الاصول من باب المقدمة اقتصر في المقام على بيان حد الفقه وحيث كان
الملحوظ بالبحث عنه بما هو الكلام في اصول الفقه فيناسب ان نشير الى حده فنقول قد جرت طريقة القوم على بيان معناه الاضافي والعلمي ومن البين ان المقصود في المقام هو
الثاني واما بيان الاول فاما لابداء المناسبة بينه وبين المعنى العلمي او لدعوى انطباقه على المعنى العلمي بحسب مفهوم الاضافي في الخارج بحسب المصداق في ذلك وهو الذي
حاوله جماعة منهم ولذا جعلوا له حدين احدهما بحسب معناه الاضافي والآخر بحسب معناه العلمي مشيرين بذلك الى ان بيان معناه الاضافي تحديد بحسب الحقيقة لهذا الفن
نظرا الى اتحاد المذكور كما ستشير اليه ان شاء الله تعالى ثم انه قد يدعى كون لفظ الاصول حين اضافته الى الفقه علما لهذا العلم على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا
وهو الظاهر من صاحب الوافية وقد يشير اليه ظاهر الاطلاقات اذ لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا في استعمالات اصول الفقه وربما يقال بكون معناه التركيبي ماخوذا
في معناه الاصطلاحي بان يكون قد خصص معناه التركيبي ببعض مصاديقه فقد ريد تلك الخصوصية من معناه الاضافي بالوضع الطاري عليه من جهة التخصيص
او التخصص كما قد يقال ذلك في لفظ ابن عباس وغيره فان تعيين ابن عباس في عبد الله انما هو في ان يكون كل من لفظي ابن وعباس وغيره مستعملا في معناه الحقيقي اذا
كان تخصيص المذكور حاصلا من جهة غلبة اطلاق ذلك المركب على خصوص ذلك الفرد فيكون قد تعين ذلك اللفظ بملاحظة معناه التركيبي لخصوص ذلك
الفرد ويجري ذلك في لفظ الرحمن بعد اختصاصه به تعالى من جهة الوضع الطاري فان معناه الوصفي ملحوظ فيه ايضا وليس بما لنقل لكان القول بمثل ذلك في لفظ
اصول الفقه غير بعيد ايضا وح فلا بد من ملاحظة معناه التركيبي في معناه العلمي ايضا وكيف كان فلنرجع الكلام في المقام على حسب ما ذكره فنقول اما حده بحسب معناه
الاضافي فيتوقف على بيان اجزائه وقد تقدم الكلام في بيان الفقه والمراد به هنا هو المعنى الاصطلاحي والاصول جمع اصل وهو في اللغة بمعنى ما يبتني عليه الشيء سواء كان
ابتنائه عليه حسيا كما في اصل الحائط واصل الشجرة او معنويا كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل ويطلق في الاصطلاح حسبما نصوا عليه على معان عديدة
منها الاربعة المشهورة اعني القاعدة والدليل والراجح والاستصحاب وفي كونه حقيقة بحسب الاصطلاح في كل من الاربعة المذكورة نظر وكيف كان فلا يلائم اراده
شيء منها في المقام سوى الدليل وهو ايضا لا ينطبق على شيء من مسائل الفن اذ ادلة الفقه موضوع لهذا الفن ومن البين خروج موضوع كل فن من ذلك الفن وقد
يقال ان المقصود من ذلك هو ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه لظهور ملاحظة الحيثية في نظائر تلك العبارة فيرجع المراد الى دلالة تلك الادلة على الفقه واثبات
تلك الدلالات انما يكون في الاصول فمسائله هو ثبوت الدلالة لكل من تلك الادلة كدلالة الامر على الوجوب والاجزاء والنهي على التحريم والفساد ودلالة الامر بالشيء
على النهي عن ضده ونحو ذلك بقي الكلام في مباحث الاجتهاد والتقليد فانها لبحث فيها ليس عن الادلة فيحتمل ان يكون ذكرها في الاصول على سبيل الاستطراد
ويمكن ادراج مباحث الاجتهاد فيه نظرا الى ان البحث هناك عن حال المستدل وهو ايضا يرجع الى بيان دلالة تلك الادلة على ثبوت الاحكام الشرعية انما هي بالنسبة
الى من جمع الشرائط المخصوصة فهو ايضا بحسب الحقيقة بحث عن حال الادلة وانت خبير بان ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه هي الموضوع لعلم الاصول فهي بتلك
الحيثية ايضا خارجة عن الفن وملاحظتها من حيث دلالتها على الفقه لا يجعل الادلة عين الدلالة بناء على المعروف من ان الادلة مضافا الى الفقه والمبين احد الادلة بالمعنى
المصدري وملاحظتها متعلقة للحكم والتصديق وما اخوذ في المسائل انما هو الثاني ومدلول المركب لمفروض لا يزيد عن الاول فكيف ينطبق ذلك على مسائل

الاصول

الاصول على ان ادلة الفقه يشمل الادلة التفصيلية المذكورة في علم الاستدلال بل هي اظهر فيها فكيف يدعى انطباق المعنى الاضافي على فن الاصول كما ادعوه فيما ورد
بان الاشارة اليه نظهرها قررناه ان اخذ الاصول في المقام بمعنى الادلة كما ذهب جماعة من الاعلام ليس على ما ينبغي سيما اذا اريد تطبيقه على المعنى العلمي والاولى
حمل الاصول هنا على معناه اللغوي ثم انهم قالوا ان هناك جزء ثالثا وهو جزء الصوري اعني الاضافة فقالوا ان الاضافة اسم المعنى بمعنى ما دل على معنى حاصل في الذات
سواء دل معه على الذات كما في المشتقات ولا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عين له لفظ المضاف اعني صفة العنواني وانما خصوا ذلك باسم
المعنى وان كان اضافة اسم العين مفيدة للاختصاص عندهم نظرا الى عدم تعين ما به الاختصاص في تلك الاسماء فيختلف ذلك بحسب اختلاف الالفاظ كما في دار زيد وحمار عمرو
ونحوهما بخلاف اسم المعنى فان وجه الاختصاص متعين هناك فان قولك مكتوب زيد ومملوك عمرو انما يفيد الاختصاص في صفة العنواني اعني المكتوبية والمملوكية و
استندوا في الدعوى المذكورة الى التبادر وذلك بحسب العرف كما هو الظاهر من ملاحظة المثالين المذكورين ونحوهما فالواضح ان اضافة الاصول الى الفقه تفيد
اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له فيخرج عنه سائر العلوم مما يبتني عليه الفقه اذ ليست تلك العلوم مما يختص الفقه في توقفه عليها لتوقف غيره من العلوم
ايضا عليها واما علم الاصول وان كان كثير من مسائله جاريا في غير الفقه ايضا الا انه لما كان تدوينه ووضعه لخصوص الفقه كان له اختصاص بحسب ذلك ومن ينبغي
لذلك ان يقع الاختصاص بالفقه فينطبق على معناه العلمي فيصير المفهوم المذكور معرفا رسميا له لاشتماله على خاصته وبذلك يتم معناه الاضافي لهذا الفن يمكن يصح
المناقشة فيه مع ما فيه من التكلف بانه مبني على ما ادعوه من افادة الاضافة الاختصاص وهو على اطلاقه محل منع وتوضيح الكلام فيه ان مفاد الاضافة هو انتساب المضاف
الى المضاف اليه بنسبة ناقصة والمستفاد من اضافة اسم المعنى هو انتسابه اليه في خصوص صفة العنوان كما هو الظاهر من النحو في استعمالات العرفية وح فان كان انتسابه
الى المضاف اليه مانعا من انتسابه الى غيره بان لم يكن ذلك العنوان قابلا للانتساب الى شيئين كما في مملوك زيد ومكتوب عمرو اذ لا يمكن ان يكون جميع ذلك الشيء
مملوكا او مكتوبا لشخصين افادت الاختصاص وكان افادة الاختصاص ح مبنيا على ذلك من غير ان يكون مستندا الى الوضع ابتداء وان لم يكن كذلك بل كان
قابلا للانتساب الى شيئين او اشياء كما في قولك محبوب زيد ومطلوب عمرو ومقصود بكر ونحوها لم يفد الاختصاص كيف ولو كان ذلك مفيدا للاختصاص لكان اصلا
قولك الله ربي وخالقي ورازقي ومصوري دالا على عدم كونه تعالى ربا وخالقا ورازقا ومصورا لغيره وهو ظاهر البطلان وح فنقول في المقام ان ونحوها
كون الشيء اصولا للفقه لا ينافي كونه اصولا لغيره ايضا حتى يكون نسبته الى الفقه في ذلك مانعا من انتسابه الى غيره فلا يتجه دلالتها على الاختصاص اليهم ما ذكر من
التقريب فظهر بما قررناه ان دعوى انطباق معناه الاضافي على معناه العلمي غير واضح مضافا الى انه قد ينافي في اختصاص ما دون من العلوم لخصوص الفقه بالاول
كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله واما حده بالنظر الى معناه العلمي فهو على ما اختاره جماعة من المتاخرين هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
فخرج بالقواعد العلم المتعلق بالجزئيات كعلم الرجال وبالممهدة لاستنباط الاحكام العلوم الغير الالية وبالتقييد بالشرعية علم المنطق اذ ليس تمهيده لاستنباط الاحكام
الشرعية بل المطلق تصحيح النظر في اكتساب المطالب النظرية وكذا ما مهد من القواعد لاستنباط الاحكام العقلية وبالفرعية ما يتقرر من القواعد في بعض المقامات
لاستنباط الاحكام الاصولية وقد يستشكل في الحد بلزوم اندراج القواعد المقررة في الفقه مما يستنبط منها الاحكام الفرعية المترتبة عليه في الاصول وقد يجاب
بالتزام اندراج جملة منها في مباحث الاصول كاصالة الصحة في العقود واصالة الصحة في تصرفات المسلم ونحوهما مما تقرر لاجل استنباط الاحكام واندراج جملة منها في الفقه مما
يكون المقصود منها بيان نفس الحكم الشرعي فان ما يستنبط منه حكم شرعي اخر اذ لا منافاة وفيه ان اندراج بعض تلك القواعد في الفقه لا يقضي بخروجها عن الحد اذ لم يؤخذ
فيه عدم اندراج تلك القواعد في الاحكام الفرعية الا ان يقال ان الظاهر من اعتبار كونها ممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية ان لا تكون هي من جملة الاحكام الفرعية
لكن في اندراج جميع ما تقرر من القواعد الفقهية لاستنباط الاحكام الفرعية في الاصول تامل وقد يجعل التفصيلية مخرجا للفرعية ما تعلم الدراية فانها موضوعة لاستنباط الاحكام
الشرعية اصلية كانت او فرعية اذ المقصود منها معرفة الحديث وهو يعم النوعين وفيه ان الملحوظ هناك معرفة الحديث لا خصوص استنباط الاحكام الشرعية بل خصوص
الفرعية ومن البين ان الحديث يعم الوارد في الاحكام الشرعية وغيرها من القصص ونحوها وان كان معظم ما يراد منها الاحكام الشرعية بل خصوص الفرعية هذا وذكر بعض
الافاضل ان التقييد بالممهدة يخرج علم المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات الشرعية كالصلوة
والصيام ونحوهما وغيرهما مثل صفاتها كصلوة الظهر ونكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها فان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة
لاستنباطها بل هي من مباديه وانما ذكر في طي مسائل فقيل مباحث الحقيقة الشرعية وجواز اجراء الاصل في اثبات ماهية العبادات ونحو ذلك مما يبحث عنه في علم الاصول
وان كان يستنبط منها الماهيات لكنها لم يمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها هي بل لما يترتب عليها من الاحكام ولا يذهب عليك ما فيه اما اخراج المنطق والعربية بقيد
الممهدة فظاهر الوهن لوضوح كون جميع العلوم المدونة من الامور الممهدة فكيف يعقل خروج شيء منها بذلك نعم بعد تقييدها بقوله لاستنباط الاحكام الشرعية
يخرج ذلك حسبما اشرنا اليه لا بمجرد التقييد بالممهدة حسبما ذكره واما اخراجه بالاحكام ما يستنبط منه الماهيات ونحوها فغير متجه ايضا اذ ليس عندنا قواعد ممهدة
لاستنباط نفس الماهيات ومجرد استنباطها منها لا يقضي بكونها ممهدة لاجلها ومن الغريب تسليمه لذلك حيث قال ان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى تكون
قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها فانه اذا لم يكن تمهيد الاصول لبيانها كانت خارجة بقيد الممهدة على حسب ما ذكره في اخراج المنطق والعربية على انه يمكن ان يقال
ان الخارج من الفقه تصور تلك الماهيات لا التصديق بما قرره الشارع من حقايقها وحدودها فخروجها عن الفقه من الحيثية الاولى لا يقضي بخروجها عنه بالاعتبار الثاني ولا
يبعد ادراجها في الاحكام الشرعية الفرعية الوضعية كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله ومن البين ان ذلك هو المستفاد اولا من تلك القواعد بعد الجهة الاولى وان تفرع
عليها ومع الغض عن ذلك فلا ريب في كون المستفاد من تلك القواعد ان الصلوة كذا والصيام كذا ونحوها ولا ريب في اندراجها في الحكم وان لم نقل بكونها شرعيا فتم هذا
وقد يشكل الحال في الحد المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد عنه مع اندراجها في مسائل الاصول فيتعين القول باندراج كثير من المسائل المتعلقة بالاجتهاد في البحث
عن حال الادلة فان المرجع فيه الى كون الدليل دليلا بالنسبة الى المجتهد دون غيره وح ربما يلتزم الاستطراد في ذكر المباحث المتعلقة بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد

مما لا يتعلق بالبحث عن الادلة كاشتراط العدالة في المفتي ونحوه ولا يخ عن بعد لتصريح جماعة من الاعاظم بانه يذكر استطرادا في الفن ولذا زادوا في الحد ما يدل صريحا على اندراجها
في الاصول كما سوالظ من عدم ذلك من مطالب الفن وما قد يتخيل في ادراج الجميع في الحد المذكور من كون البحث عن احوال المستفتي ايضا بحثا من حال الدليل فمما لا يعقل
وجهه قوله واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اه لا يخفى ان العلوم المدونة لما رأيت مختلفة في التقديم والتأخير بحسب الشرافة وبحسب التعليم اما الاول فتختلف
الحال فيه بحسب اختلاف الموضوعات في الشرافة واختلاف الغايات في ذلك او في شدة الاهتمام كما في علم الكلام وعلم الفقه بالنسبة الى ساير العلوم واما الثاني فقد
يكون التقديم والتأخير فيه استحسانيا وقد يكون من جهة توقف العلم المتأخر عليه اما الاول فمن وجوه منها ان يكون احد العلمين سهل التناول بينه المقدمات
دون الآخر فيناسب تقديمه في التعليم لسهولة تحصيله على المتعلم فاذا قوي استعداده للعلوم وحصل له ملكة في الادراك سهل عليه الاشتغال بالآخر ومنها
ان يكون ادلة العلم المتقدم احكم من غيره وابعد من حصول الخطأ فيقدم في التعليم حتى يتعود المتعلم على عدم الاذعان بالمطالب الا بعد وضوح البرهان والوصول
الى كمال الايقان فلا يعتقد الحكم بادنى شاهد او استحسان شبيه البرهان لأداء ذلك غالبا الى اعتقاد ما يخالف الواقع وهاتان الجهتان حاصلتان في تقديم
العلوم الرياضية على ساير فنون الحكمة كما كان متداولا في تعاليم العلوم الفلاسفة ومنها ان يكون موضوع احدهما مقدما بحسب الرتبة على موضوع المتأخر كعلم
النحو الباحث عن احوال الكلام من حيث صحة التركيب بالنسبة الى علوم البلاغة الباحثة عن محسناته فان الحيثية الاولى متقدمة في الرتبة على الاخيرة
ومنها ان يتقدم غايته على غاية العلم الآخر كما في المثال المفروض فان المقصود من النحو حفظ اللسان عن الغلط في البيان ومن علوم البلاغة اداء الكلام جامعا للمحسنات
على مقتضى الحال ومن البين تقدم الغاية الاولى على الاخيرة واما الثاني فانما يكون مع اشتمال احد العلمين على مبادي الآخر فيتوقف التصديق بمسائله
عليه وذلك قد يكون من جهة اشتمال احدهما على اثبات الموضوع للآخر كما في تقدم العلم الالهي على الطبيعي والرياضي وقد يكون لاشتماله على اثبات مواد المقدمات
الماخوذة في ادلة العلم الآخر كما في تقدم الاصول على الفقه وقد يكون من جهة تكفله لبيان كيفية النظر والاستدلال واثبات انتاج صور الادلة
الماخوذة في العلوم كما في المنطق بالنسبة الى ما عداها من العلوم هذا ولا يذهب عليك ان التقدم في التعليم من الجهة الاخيرة وان كان لازما لتوقف التصديق
بمسائل العلم الآخر عليه الا انه قد يكون هناك جهة اخرى تمنع من التقديم وح فاما ان يبين ما يتوقف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الآخر في مقدمته او يؤخذ
فيها على التسليم او حسن الظن بالاستناد الى ان يبين في العلم الآخر وقد يعبر عنه بالاصول الموضوعة ثم انه لما كان بيان مرتبة العلم من المطالب التي تذكر في المقدمة
اراد المص ره بذلك الاشارة الى بيانه واشار بعد ذلك الى مباديه من ساير العلوم قوله ومرتبة هذا العلم متأخر عن غيره بالاعتبارات الثلثة وعن بعض النسخ بالاعتبار
الثالث وهو لا يناسب التعليل اذ هو انما يفيد تأخره بالوجه الاخير ومع ذلك فالوجه في تأخره بالوجوه الثلثة عن جميع العلوم المذكورة غير ظاهر بل الظ خلافه وقد
يوجه ذلك بجعل الاعتبارات الثلث وجها في تأخره عن مجموع العلوم المذكورة وان لم يجر الكلام في كل منها وقد يتعسف في اجراء الجميع في الجميع ببعض التوجيهات
البعيدة ولا داعي اليه قوله فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها اه اشار بذلك الى كون العلوم المذكورة مبادي للفقه كما نص عليه جماعة منهم وربما زاد
على ذلك بعض علوم اخر كما سيجيء تفصيل الكلام فيه في مباحث الاجتهاد انشاء الله ولا يذهب عليك ان القدر الذي يتوقف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقق
به الاسلام والايمان ومن البين ان ذلك لا يتوقف على علم الكلام وان كانت المطالب المذكورة من مطالب الكلام اذ الا ان العلم بها ان كان بالادلة الاجمالية
على ما هو المتداول بين العوام لم يعلم علم الكلام ولذا لا يعد العوام عارفين بشيء من الكلام وكذا الكلام في المنطق وغيره اذ لو اخذ تلك المسائل على نحو
الطرق المعروفة في تلك الصناعات صدق اسامي تلك العلوم واما بد منه كالمسائل المعلومة منها بالفطرة على جهة الاجمال فلا وح فعد جملة من الفنون المذكورة
مما يتوقف عليه الفقه ليس على ما ينبغي فتم قوله لا بد لكل علم ان يكون باحثا اه لما جرت الطريقة على بيان اجزاء العلم في المقدمة اراد المص ره الاشارة الى
ذلك واجزاء العلوم على ما ذكروها ثلثة المسائل والموضوع والمبادي كما سيجيء تفصيل الكلام فيها فان قلت ان اسامي العلوم انما وضعت لنفس المسائل او العلم
بها فكيف يجعل المسائل احد اجزاء العلوم ويدرج الموضوع والمبادي في اجزائها مع خروجهما من نفس المسائل والعلم بها قلت المراد بالعلم في المقام هو الفن
الموضوع المشتمل على اثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها ومن البين ان الفنون الموضوعة لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجردة عن الدلائل اذ لا فائدة
يعتد بها في ذلك فلا بد من ذكر المقدمات التي يستدل بها على اثبات المطالب في تلك الفنون والصناعات وكذا غيرها مما يتوقف عليه التصديق بمسائلها
مما يذكر في الفن فصارت اجزاء من الفن وان كانت خارجة عن المسائل فظهر ان المراد بالعلوم في المقام غير ما وضعت تلك الاسامي بازائها فهو اطلاق
آخر مغاير لما ذكر قوله ويسمى تلك الامور مسائله اه حكى المحقق الدواني في حواشيه على المطالع القول بتفسير المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل ولذا
احتمل بعض الافاضل تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى الموضوعات وهي يوافق ما ذكره المص وانت خبير بان المحمولات المنسوبة الى موضوعاتها امور تصورية لا
يتعلق بها التصديق الذي يقصد من النظر في العلم بل هي من شرايط حصول التصديق كما ان تصور الموضوعات كذلك فالحق ان مسائل العلوم هي المطالب
التصديقية المثبتة فيها ومن المحمولات التصديقية التي يراد من وضع الفن حصول التصديق بها فمسائل الفن هي ما يتعلق به تلك التصديقات ومن
البين ان المعلوم بالعلم التصديقي هي النسبة التامة الخبرية فيكون مسائل الفنون عبارة عن تلك النسب التامة وهي المتعلقة للتصديق نعم فاما الادلة
فتفسيرها بالمحمولات تلك الحقيقة مما لا وجه له وقد يؤول بما يرجع الى ان المراد النسب التامة وهو قريب بعد ما حكاه المحقق الدواني فان المثبت بالدليل هي النسب التامة
فلا بد اذن من ملاحظة النسبة في المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع الى ما قلناه وكانه مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى موضوعاتها
اي من حيث انها منسوبة اليها فيكون المراد نسبتها ويشير الى حمل كلام المص ره عليه تفسيره مسائل الفقه بالمطالب الجزئية المستدل عليها فانه فيه شهادة
على تسامحه في التعبير في المقام وعبرها جماعة بالقضايا التي تطلب في العلم فيكون عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسب التامة المذكورة وفيه ما عرفت
اذ المقصود بالاثبات بالادلة في الفن انما هو التصديق بالنسب التامة فالمناسب بل المتعين ان يجعل المسائل عبارة عنها ويضعف ايضا ما ... الموضوع والمسائل

من اجزاء العلوم فلو فسرت المسائل بالنسب المذكورة صحت المغايرة بينهما وان فسرت بالقضايا اندرج الاول في الثاني فلا يصح عده جزءا آخر وما يعتذر عن ذلك
ركيك كما لا يخفى قوله وذلك الغير هو موضوعه اه ظاهره يعطي تعريف الموضوع بما الحقه ويحمل عليه امور غيره وهو كما ترى لا يوافق تعريفه المشهور بانه ما يبحث عن
عوارضه الذاتية وكانه عرف بالاعم اتكالا على ما اشتهر بينهم من الحد المذكور او انه اراد بذلك ما الحقه اللواحق المذكورة في العلوم والمفروض انها من العوارض
الذاتية فينطبق على ما ذكروه وكيف كان فلنفصل الكلام في بيان ما اوردوه في المقام ثم نتبعه بما يتحقق عندنا في هذا المرام فنقول قد ذكروا ان موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعوارض المحمولات الخارجة عن حقيقة ما حملت عليه وقد فسروا العوارض الذاتية بما يعرض الشيء لذاته او لجزئه
او للخارج المساوي دون غيرها من العوارض وفصلوا ذلك بان العوارض على خمسة اقسام الاول ما يعرض الشيء لذاته كادراك الكليات العارض للناطق
وقد يمثل له بالتعجب اللاحق للانسان وفيه تامل الثاني ما يعرض الشيء لجزئه سواء كان مساويا له كادراك الكليات العارض للانسان بتوسط الناطق او اعم منه
كالتحرك بالارادة اللاحق للانسان بواسطة الحيوان الثالث ما يعرض الشيء لامر خارج مساو له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للانسان
بواسطة التعجب ولا فرق بين ان يكون ذلك الخارج المساوي لاحقا له لذاته او لجزئه المساوي او لامر خارج مساو آخر الرابع ما يعرض الشيء لامر خارج اعم كالتحرك
بالارادة العارض للناطق بتوسط الحيوان الخامس ما يعرض له لامر خارج اخص كادراك الكليات العارض للحيوان بتوسط الناطق وجعلوا الثلثة الاول عوارض
ذاتية وعللوا ذلك بان العروض فيها مستند الى الذات اما في الاول فظ واما في الثاني فلاستناده الى الجزء وهو من مقومات الذات واما في الثالث فلان العارض
المساوي مستند الى الذات والمستند الى المستند الى الذات مستند اليها واما الاخيران فلا استنادهما الى الذات بشيء من الوجهين المذكورين لوضوح عدم
استنادهما اليها بلا واسطة وكذا مع الواسطة اذ المفروض استنادهما الى الاعم من المعروض والاخص منه ولا يمكن استناد شيء منهما الى الذات نظرا الى انتفاء
المساواة وقد يورد على ذلك امور احدها ما اشار اليه بعضهم من ان هناك قسما سادسا خارجا من تلك الاقسام وهو ما يعرض لامر مباين له كالحرارة
العارضة للماء بتوسط النار ولذا اختار صاحب القسطاس تسديس الاقسام وعد الاخير ايضا من العوارض الغريبة بل جعله اولى بالغرابة من الاولين فيكون كل
من العوارض الذاتية والغريبة عنده ثلثة ورد ذلك بان المراد بالوسط في المقام ما يقترن بقولنا لانه حين يقال انه كذا فلا بد ان يكون الوسط محمولا عليه فلا
يتصور ان يكون مباينا والحرارة للماء في المثال المفروض ليس بتوسط النار بالمعنى المذكور بل بواسطة المماسة او المقارنة ونحوهما وهي من عوارض الجسم
ولا مباينة لها للماء فهو راجع الى احد القسمين الاخيرين وتوضيح ذلك ان المراد بالعوارض كما عرفت هي المحمولات الخارجة وح فان كانت تلك العوارض محمولة
على موضوعاتها من دون ملاحظة حمل شيء آخر عليها اصلا كانت تلك العوارض لذات الموضوع وان كان عروضها بواسطة حمل شيء عليها فذلك الشيء اما
ان يكون داخلا في الموضوع او خارجا حسبما فصلنا من الاقسام فلا يعقل ان يكون العروض بواسطة امر مباين للماهية اذ من الواضحات ان الامر المباين غير مرتبط
في نفسه بالمباين الآخر وان لوحظ الانتساب الواقع الحاصل بينهما كانت الواسطة في الحقيقة هو الارتباط المفروض وهو مما يصح حمله على تلك الذات فالواسطة
في المثال المفروض انما هي المماسة او المقارنة ونحوها وهي امر خارج عن الموضوع اعم منه فيصح حملها عليه وقد يورد على ذلك اولا بان الواسطة لا تنحصر فيما ذكر
اذ قد يكون الوسط امرا مباينا للشيء ويكون حمل العارض على ذلك الوسط مصححا لحمله على ذلك المعروض كما في حمل الابيض على الجسم فانه بتوسط السطح المباين للجسم يحمل
اولا على السطح ويحمل بتوسط حمله عليه على الجسم وان جعل الارتباط الحاصل بين السطح والجسم واسطة في ذلك فهو ايضا امر مباين للجسم والقول بان الواسطة انما هو
المسطح دون السطح مدفوع بان المراد بالمسطح ان كان ما يصدق عليه ذلك فهو عين الجسم وان كان مفهومه فليس ذلك واسطة في المقام بل الواسطة هو عروض
للسطح الموجود في الخارج وثانيا ان المراد بالوسط في المقام هو الواسطة في العروض وذلك بان يكون المحمول ثابتا للوسط اولا وبالذات ويكون بتوسطه ثابتا
للذات لا بان يكون هناك ثبوتان بل ثبوت واحد ينسب الى الواسطة بالذات وبالعرض الى الذات وليس المراد بالواسطة في الثبوت التي
هي اعم من ذلك كما قد يتوهم حسبما يأتي الاشارة اليه كيف وقد اتفقوا على ان السطح من الاعراض الذاتية للجسم مع انه انما يعرضه باعتبار الانتهاء الذي هو اعم من الجسم
لعروضه للسطح والخط فيعرض بسببه وكذا الخط للسطح والنقطة للخط وح فلا وجه للتفصيل المذكور في المقام ولا لعد العارض لامر خارج اعم او اخص من الاعراض
الغريبة مط اذ لو كان الخارج واسطة في الثبوت وكانت الصفة عارضة للذات اولا وبالذات من دون اعتبار عروضها اولا لغيرها كانت من الاعراض الذاتية
ومن ذلك يظهر فساد جعل النار او مماستها او مقارنتها واسطة في المقام اذ ليس شيء من ذلك واسطة في عروض الحرارة بالمعنى المذكور وانما تكون واسطة في ثبوتها
وهي عارضة للجسم العنصري عروضا اوليا فيكون عروضها للماء بتوسط الجزء الاعم لا لامر خارج من الذات فتحقق بما عرفت ان الاقسام ستة الا انه ليس العارض لامر
الخارج المباين من قبيل ما مثل به القائل المذكور وليس ايضا مندرجا في العرض الغريب حسبما ذكره بل يندرج في الاعراض الذاتية ان كان ذلك الخارج مساويا المباين
للذات في الوجود وان كان مباينا له في الصدق كما في المثال المفروض ولذا يبحث عن الالوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي نعم لو كانت الواسطة المباينة
مباينة في الوجود ايضا كما في الحركة الحاصلة لجالس السفينة بواسطة السفينة كان ذلك من الاعراض الغريبة فان حركة هنا انما هي من احوال السفينة المباينة
للجالس فيها بحسب الوجود فلو اريد عد العارض لاجل المباين من الاعراض الغريبة او الذاتية فليعتبر المباينة في الوجود والمساواة فيه فيجعل العارض بتوسط الاول من
الاعراض الغريبة وبتوسط الثاني من الاعراض الذاتية سواء كانت مساوية في الصدق او مباينة لديه قلنا اما ما ذكره من كون المراد بالواسطة في المقام
هو الواسطة في العروض دون الثبوت المعنى المقابل له فهو الذي يقتضيه التحقيق في المقام اذ العارض في الثاني انما يعرض بذات الشيء فيكون من العوارض لذاته
لمعروضه وان كان عروضه بتوسط الاعم او الاخص او غيرهما اذ ليس المراد بكونها ذاتية ان يكون الذات كافيا في ثبوتها او عروضها كيف ولو كان كذلك لزم
خروج معظم الاعراض الذاتية وح فلا يكون شيء من لوازم الوجود من الاعراض الذاتية حيث ان الوجود مما لا يمكن استناده الى شيء من الماهيات وهو بين
الفساد واما ما ذكره من صحة كون الواسطة في العروض مباينا للمعروض فغير واضح بل الظ فساده بيان ذلك ان حمل الواسطة في العروض فيما يفتقر الى واسطة

في الاعراض القائمة بمحالّها المباينة لمعروضاتها كما هو الشأن في العرض كان الحمل في جميع ما يفتقر الى الواسطة الخارجية بتوسط الامر المباين ولا يتحقق هناك واسطة خارجية لا تكون مباينة للمعروض بحسب المصداق ضرورة تباين كل عرض لمعروضه فلا يتجه الحكم بكون بعض الوسائط مباينا في المصداق دون البعض وان بعض الوسائط فيه العرضيات والمشتقات المحمولة على المعروضات لم يتحقق فيها النسبة مباينة بالنسبة الى شيء منها ضرورة صحة حملها على الذات من غير فرق في ذلك حق وصيانا الاعراض فيما ادعي من الفرق بين الفساد وبين السطح بالنسبة الى الجسم لا كالتشامي والتولد وغيرهما من الاعراض من غير تعقل فرق في المقام فكما ان يعد توسط التعجب في عروض الضحك للانسان من توسط المباين وكذا الحال في توسط السطح في عروض اللون فان قلت ان ما حكم فيه بكون الواسطة غير مباينة من المثال المذكور هو توسط المتعجب في عروض الضاحك هو كل ضرورة صدق المتعجب على الانسان قلت يجري الاعتبار المذكور بعينه في توسط السطح بان يجعل المسطح واسطة في عروض الابيض مثلا فالفرق الحاصل في المقام انما هو باعتبار المبدأ والمشتق وهذا يجري في كل من الاعراض فلا يصح الفرق بينها في ذلك مضافا الى ان ما ذكر في الجواب من كون السطح في المثال جاريا في التعجب اذ المتعجب على ما زعموه ذات الانسان ان اريد به المصداق وان اريد به المفهوم فمن البين ان الضحك انما يعرضه من جهة التعجب الحاصل منه في الخارج دون ذلك المفهوم حسبما قرره في عروض اللون بتوسط السطح غير ان الفرق بينهما ان ذلك واسطة في العروض وهذه في الثبوت على وجه ثم ان ما ذكرنا يجري بعينه بالنسبة الى العارض بتوسط الجزء سواء كان اعم او مساويا للكل فان عروض ادراك الكليات للانسان انما يحصل بتوسط مبدأ الناطق وهو امر مباين للانسان ضرورة عدم صحة حمله وان اخذ المشتق واسطة عليه فيه فان اريد مصداقه فليس امرا وراء الانسان فلا يتحقق واسطة في المقام وان اريد به نفس المفهوم ففيه ان عروض الادراك له في الخارج انما هو بتوسط الصورة الخارجية المباينة في الوجود لمادته وقضية ذلك مباينته للكل ايضا لا بمجرد المفهوم الملحوظ على النحو المذكور حسبما ذكر في الوسائط الخارجية فالتحقيق في المقام ان يقال ان ما يحمل على الماهيات من الذاتيات والعرضيات لها اتحاد مع الماهية من جهة ومغايرة من اخرى فالذاتيات في المركبات الخارجية والعرضيات في الصفات الخارجية مغايرة للكل والمعروض من جهة متحدة ويمكن معه في وجه اخر وفي غيرهما انما يكون المغايرة في العقل اذ المفروض فيها انتفاء التركيب والعروض في الخارج ويدل على ما ذكرناه في المقامين حكمهم بقيام الصورة بالمادة وقيام العرض بموضوعه ومن البين استلزام ذلك تغاير الامرين في الخارج ووضوح صحة حمل الاجزاء والعوارض على الماهية ومدار الحمل على الاتحاد في الوجود فاللازم من ذلك هو ما قلناه من الاتحاد في وجه والتغاير في اخر فالذاتيات من حيث التغاير مادة وصورة ومن حيث الاتحاد جنس وفصل والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع ومن حيث الاتحاد عرضي وماهية مثلا فان قلت ان المحمول في تلك المقامات انما هو المشتقات دون مباديها والذات مأخوذة في المشتقات وهو المصحح للحمل اذ المفروض اتحاد الانسان والذات التي ثبت لها النطق او البياض مثلا وهي مغايرة للمبادي المفروضة مغايرة حقيقية لا اتحاد بينهما بوجه قلت مع انه من المقرر ان الملحوظ في جهة المحمول هو المفهوم دون الذات يرد عليه ان المصحح انما يكون تلك الذات المأخوذة في المشتقات دون مباديها وتكون المبادي حينئذ مأخوذة في الذات فيتحد المحمول في جميع المشتقات بالذات وان اختلف بحسب القيود واللواحق وهو واضح الفساد وانه لا يفرق الحال بين حمل الذاتي والعرضي لما عرفت من اتحاد الذات المأخوذة فيها وان الذاتية والشيئية ونحوهما من الامور الخارجة عن حقائق الاشياء فكيف يقع فصولا للماهيات وان تفطن بعضهم ومن هنا اختار جماعة من المحققين عدم اعتبار الذات في المشتقات المحمولة من الفصول والعرضيات وجعلوا الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار على نحو الفرق بين الفصل والصورة والمادة والجنس بيان ذلك ان المفهوم قد يؤخذ بشرط لا بان لا ينضم اليه غيره بل اذا انضم معنا اشترط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجتمع من الامرين ولو على سبيل الاعتبار وقد يؤخذ لا بشرط بان يتصور معنا لا اشتراط بان يكون ذلك مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل اذن على المجموع وعلى نفسه فالمأخوذ مبدأ في الفصول والعرضيات هو الاعتبار الاول وهو بهذا الاعتبار يكون صورة وعرضا بحسب الخارج ولذا لا يصح الحمل في شيء منها والمأخوذ اشتقاقا انما هو الوجه الاخير في الامرين وهو المصحح للحمل في الجميع فيكون بالاعتبار المذكور فصلا او عرضيا والفرق بين الذاتي والعرضي ان الاول مأخوذ مما هو داخل في الذات والثاني انما هو مأخوذ مما هو خارج عنها فتلك المفاهيم المحمولة متحدة مع الذات اتحادا ذاتيا في الذاتيات وعرضيا في العرضيات اذا تمهد ذلك تبين ان عروض شيء اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة لا تكون الا محمولة فان كان صح حمل العارض على موضوعه من دون لحوق شيء اخر للموضوع وحمله عليه كان عارضا له اولا من دون حاجة الى الواسطة وان افتقر الى لحوق شيء اخر له فلا بد ان يكون ذلك الشيء من عوارض المحل اذ لولاه لم يعقل كون العارض له عارضا لذلك المحل سواء كان جوهرا او عرضا فانما يعرض المحل المذكور ولو اطلق العروض في مثله فعلى سبيل المجاز دون الحقيقة وهو خلاف المفروض اذ الكلام في العوارض الحقيقية وان كانت غريبة بالنسبة الى معروضاتها فاذا ثبت ذلك لزم صحة حمل الواسطة على المحل حسبما قررنا من صحة حمل العوارض على معروضاتها بالاعتبار المتقدم فيما قررناه ظهر فساد ما ذكروا من تثليث الاقسام على النحو المذكور وجواز كون الواسطة في العروض مباينة للمعروض وكذا ما مثل له من عروض اللون للجسم بتوسط السطح وما مثل به من عروض الحركة لجالس السفينة فانه بين فساده منه اذ لو اريد بالحركة في المقام مجرد الخروج من حيز الى اخر فلا ريب في كونها عارضة لذات الجالس وان اريد بها صدور الحركة منه ومبدئيته لها فمع انه ليس من حقيقة الحركة ليس مسندا الى السفينة ايضا وانما يسند الى الماء والريح المحركين لها ولو صح ذلك يصح جعل القاسر في السفينة سببا للحركة المفروضة لحصول الحركة بزواله وفيه بعد تسليمات ذلك غير عارض للجالس في السفينة بوجه اذ ليس فيه سبب الحركة المفروضة لا اصالة ولا تبعا وانما هو من عوارض السفينة خاصة وهو ظاهر ثم ان ما ذكروه من اعتبار المساواة في الوجود في الاعراض الذاتية اذا كان عروضها لامر غير الذات لكون المراد بالمباين في الاعراض الغريبة ايضا هو المباين في الوجود مما لا يكاد يتجه كما لا يخفى هذا كله بالنسبة الى الواسطة في العروض اما الواسطة في الثبوت فيمكن حصول المباينة فيها قطعا كما مرت الاشارة اليه وما قد يتوهم من ان المباين في نفسه لا يعقل ان يكون مصححا للعرض

لمباينه

لمباينه وانما الارتباط الحاصل بينهما هو المصحح له وهو مما يصح حمله عليه مدفوع بانا ننقل الكلام الى الارتباط المفروض فانه ايضا من العوارض ويحمله عليه بتوسط الامر المباين ثانيها ان عدّ العارض للجزء الاعم من العوارض الذاتية غير متجه فان القطع بكونه من العوارض الذاتية للاخص اذ عروضه له بتبعية اتحاده مع الاعم وصدقه عليه فهو من العوارض الذاتية للاعم فان قلت ان العارض للجزء المساوي انما يعرض الكل بتوسط اتحاده معه فلا يكون عرضا ذاتيا للكل ايضا وانما يكون ذاتيا بالنسبة الى ذلك الامر المساوي خاصة حسبما تقرر في الجزء الاعم قلت فرق بين الامرين فان الجزء المساوي عندهم هو المقوم للنوع وبه يتحصل الجنس لا الجزء الاعم فتحصل النوع انما يكون بالفصل القريب فيكون الجنس متحصلا بتحصله وح فالعوارض اللاحقة للفصل لاحقة لذات النوع ولو بالواسطة بخلاف لواحق الجنس فانه لا خصوصية لتلك الذات في لحوقها وليس لحوقها لاستعداد حاصل في خصوصها ومجرد كون تحصل الجنس ذاتيا للنوع لا يقتضي كون عوارضه ذاتية له لما عرفت من عدم ارتباطها الا بالامر العام فتوضيح المقام ان التحقيق في العوارض الذاتية انما هي المستندة الى ذات المعروض استنادا اوليا او بالواسطة بان يكون معروضها هي تلك الذات ابتداء او بواسطة مرتبطة بها ارتباطا ذاتيا وهو الداخل المساوي لما عرفت من كونه الاصل في قوام النوع وتقرره انما يكون نوعا مخصوصا من جهة اللواحق الطارية عليه طارية على ذات النوع المخصوص مما يكون لذلك النوع الخاص مدخلية في عروضها وكذا الحال في الخارج المساوي نظرا الى عروضها ابتداء لما هو مساو للذات فيكون من العوارض اللاحقة لتلك الذات من غير ان ينضم اليها ما يختص ويتقيد به ذلك النوع حيث ان ذلك النوع موصوف بالعارض المفروض وان افتقر في ذلك الى ضم الوصف بالموصوف فان الافتقار المذكور لا يقضي بخروج ذلك عن عوارض النوع المفروض كما يعرف الحال فيه من ثاني وسائط الثبوت والحاصل ان العارض بتوسط الخارج المساوي من عوارض الذات لما هو تلك الذات وهذا مجملا ما لو كانت الواسطة في العروض عرضا اعم واخص ولو كانت ذاتية فان قلت على هذا يكون جميع العوارض الذاتية للاعراض المساوية من الاعراض الذاتية للشيء مع انه فاسد على الاطلاق بمجرد كون العرض ذاتيا بالنسبة الى معروضه كان عروض الشدة والسرعة للجسم بواسطة البياض والحركة العارضين له فانهما من العوارض الذاتية والعارضين المذكورين من الاعراض الذاتية بالنسبة اليهما ومع ذلك فليسا من الاعراض الذاتية للجسم ولو فرض كون الحركة او البياض من الاعراض المساوية له او لنوع منه قلت ان الكلام في المقام انما هو في العوارض اللاحقة للشيء مما يتصف به ذلك الشيء على سبيل الحقيقة وان كان تبعا للغير ولا ينافي ذلك كون الاتصاف به حقيقيا غاية الامر ان لا يكون في بعض صوره ذاتيا والشدة والسرعة في المثالين المفروضين مما لا يتصف الجسم بهما الا على سبيل المجاز من باب توصيف متعلقه فهما خارجان عن محل الكلام والحاصل ان اللازم مما ذكرنا ان يكون العارض للشيء بتوسط عرضه المساوي عرضا ذاتيا وهو كذلك ولا يستلزم من ذلك ان يكون الاعراض الذاتية لاعراضه المساوية اعراضا ذاتية له وان لم يتحقق هناك اتصاف الامرين فان قلت كيف يعقل القول بعدم اتصاف المعروض بالوصف الحاصل لعرضه الحال فيه مع ما هو ظاهر من عدم امكان قيام العرض الا بالجوهر ومع حصول القيام لا بد من الاتصاف غاية الامر ان لا يكون ذلك الاتصاف ذاتيا قلت لا ملازمة بين الامرين فان مجرد القيام بالواسطة لا يقضي بصحة الاتصاف اذ قد يكون قيامه بتلك العرض من جهة اعتباره بشرط لا لا على وجه يمكن حمله على المعروض حسبما قررناه وح فلا يلزم من اتصاف العرض به اتصاف المعروض ففي المثالين المذكورين فان الشدة والسرعة انما يعرضان للبياض والحركة باعتبار ملاحظتهما بياضا وحركة اعني اعتبارهما بشرط لا بالمعنى المتقدم لا باعتبار الابيض والمتحرك اعني اعتبارهما لا بشرط نعم لو كان الاتصاف حاصلا باعتبار الاخير لزمه اتصاف الموصوف ايضا على سبيل الحقيقة وان لم يكن الاتصاف ذاتيا في بعض الصور هذا ومما قررنا يعرف الحال في العارض للجزء الاعم فانه اذ ليس لذلك النوع المخصوص مدخلية في عروضه فلا يكون ذلك من العوارض المتعلقة بذات النوع المفروض وانما هو من لواحق ذلك الامر العام ويكون اتصاف النوع به من جهة اتحاده مع الواسطة المفروضة ومما يشهد لذلك انهم نصوا على ان العارض لامر خارج عام ليس من الاعراض الذاتية كما مرت اليه الاشارة مع ان الامر العام قد يستند الى الجنس الذي هو جزء من الذات فيكون المستند اليه مستندا الى الذات حسبما ذكروه في عوارض الفصل وبالجملة لو جعل المناط في كون العرض ذاتيا كونه متعلقا بنفس الذات وبعض ذاتياتها ولو بالواسطة لزم ادراج ذلك في العوارض الذاتية بل جرى في جميع ما يعرض الانواع اذ عروض كل عارض انما يكون لاستعداد حاصل في نفس الذات او فيما يتبعها بلا واسطة او مع الواسطة فلا يبقى مثال عرض غريب لشيء من الانواع وهو خلاف الواقع وما نصوا عليه وان جعل المناط كون العروض لاستعداد حاصل في ذات المعروض من حيث كونها ذاتا مخصوصة سواء كان بلا واسطة او معها فكما يخرج عنه ما يكون عروضه لامر خارج عام كذا يخرج ما يكون لامر داخل عام من غير فرق اصلا فظهر بذلك ان ما بنوا عليه من الفرق بين الامرين غير متجه فتحصل مما ذكرنا ان العرض الذاتي ما يكون عارضا للشيء لنفس ذاته من غير واسطة في العروض او لامر مساو للذات سواء كان داخلا في الذات او خارجا كما نص عليه جماعة من محققي المتأخرين فيكون كل من العوارض الذاتية والغريبة اقساما ثلثة والواسطة الملحوظة في المقام انما هي الواسطة في العروض دون الثبوت فما ذكره بعض الاجلة وحكاه عن التفتازاني في شرح الرسالة من ان المقسم بها الواسطة في الثبوت فاسد كما عرفت تفصيل الحال فيه مما قررنا ثالثها ان تفسير الموضوع بالمعنى المذكور لا يكاد ينطبق على شيء من موضوعات العلوم من وجهين الاول انه ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال اللاحقة للانواع الواقعة تحت موضوعه او الصفات المندرجة فيه وقد نصوا على ان الموضوع في مسائل الفنون اما اجزاء الموضوع او جزئياته او عوارضه الذاتية والعوارض الخاصة اللاحقة للجزئيات ليست اعراضا ذاتية بالنسبة الى موضوع العلم اذ ليس عروضها للذات الموضوع ولا لامر مساو له على ما قرروه ولا للذاتي الاعم ايضا على ما ذكروه بل انما يكون للامر الاخص بالنوع او الصنف المفروض وقد اجاب عنه المحقق الدواني بوجهين الاول ان ما ذكروه في حد الموضوع على المسامحة ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او عن العوارض الذاتية لانواعه او لاعراضه الذاتية وكانهم اهملوه في المقام ثقة بما فصلوه في موضوعات المسائل ثانيهما ان الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كالفرق بين موضوعيهما فمحمول العلم ما ينحل اليه تلك الاحوال التي هي محمولات المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضا غريبا بالنظر اليه ويضعف الوجهين معا انه من التعسف ان الاول يقضي باختلاط العلوم وعدم امتياز العلم الادنى عن الاعلى كسائر العلوم بالنسبة الى العلم الالهي حيث نصوا على ان الموضوعات في سائر العلوم من العوارض

الذاتيه لموضوع العلم الالهي ويكون البحث عن عوارضه الذاتيه المذكوره في ساير العلوم المدونة مندرجا في علم الالهي حسبما ذكر في التوجيه وبذلك يعلم
من ذلك علم الطب بالنسبة الى الطبيعي اذ الموضوع فيه من انواع الجسم الطبيعي من حيث الصحة والمرض وهما من العوارض الذاتيه له والثاني انهم لو كان الملحوظ
في تلك المباحث ما ذكر من القدر المشترك والتبرك اذ المبحوث عنه في الموارد المذكوره انما هو الاحوال الخاصه وليس القدر المشترك الا اعتبارا صرفا
لا يلاحظون البحث اصلا ونظير ذلك بارجاع الموضوع في المسائل والابواب الى موضوع الفن غير منحصر لوضوح الفرق ضرورة ان البحث عن كل منهما بحث عن
موضوع الفن وهذا بخلاف ارجاع المحمولات الى المفهوم المردد فان اثبات تلك المحمولات ليس اثباتا للمفهوم المردد قطعا نعم غاية الامر استلزام ذلك صدق

المذكورين وانما لم يتعرضوا لها نظرا الى انه لا فائدة فى البحث عن الامور الممتنعة وقد يدرج ذلك فى المتواطى لتساويها فى الصدق على الافراد الفرضية نظرا الى صدق تلك المفاهيم على افرادها على نحو واحد مع قطع النظر عما هو خارج منها نظير ما قرر فى صدق الكلى عليها او يقال ان المراد بالتساوى عدم حصول التفاوت فى الصدق فيصدق مع انتفاء الصدق ايضا قوله او يتفاوت سواء كان الاختلاف بالاولية بان يكون صدقه على احدهما قبل صدقه على الاخر قبلية زمانية او غيرها والمقصود بان يكون بعض افراده مقدما على غيره فى صدق ذلك الكلى عليه بنفس ذلك الكلى لا بغيره فليس من ذلك تقدم صدق الانسان على الاب بالنسبة الى صدقه على الابن اذ التقدم هناك انما هو فى صدق الانسان عليه خارجا لا بنفس الانسانية فهو من التقدم فى الوجود نظرا الى توقف وجود الابن على وجود الاب فلا تقدم له بالنسبة الى نفس الانسانية اذ ليس صدق المفهوم على الابن متوقفا على صدقه على الاب وبالاولوية بان يكون صدقه على بعض الافراد بالذات دون بعض افراد او بالشدة بان يكون ذلك المفهوم فى بعض الافراد اقوى من البعض وقد يعبر عن الثلثة بالاولوية لحصولها بكل من الاعتبارات الثلثة المذكورة والوجوه الثلثة متحققة من التشكيك حاصلة فى الوجود فان صدقه على الواجب اولى بالوجوه الثلثة من صدقه على الممكن قوله سواء كانت المعانى المتعددة المعنى على اختلاف بحسب المفهوم سواء اندرج احد المعنيين فى الاخر ولا وسواء اتحد فى المصداق كليا كما فى المتساويين او جزئيا كما فى العام المطلق او من وجه او تباينا فيه مع اتصال احدهما بالاخر كالصفة والموصوف او مفارقته فان جميع الصور المفروضة مندرجة فى المتباينة وان لم يكن هناك تباين بين المعنيين فى كثير من صوره فلا ربط للتباين المعروف بالمقصود فى المقام ثم ان ذلك يعم ما لو تعدد الوضع فيها او اتحد كما فى المشتقات وما لو وضع اللفظ لهما او لاحدهما او لم يوضع لشئ منهما فيعم الحقائق والمجازات منفردة وملحوظة مع الاخر قوله وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى سواء كان لكل من اللفظين وضع مستقل او كان الجميع موضوعا بوضع واحد كما فى جالس وقاعد فى وجه وكذا الحال لو كان الوضع فى احدهما تخصيصيا وفى الاخر نوعيا او فرض حصوله وليس منه نحو زيد هذا وان كان الموضوع له فى المبهمات خاصا اذ الموضوع له هناك خصوص افراد المشار اليه من حيث انه مشار اليه فالمفهوم متغاير وان اتحد فى المصداق ثم ان اطلاق العبارة قاض بصدق الترادف بالنسبة الى المجازات والملفق من الحقيقة والمجاز وهو خلاف ظاهر الاصطلاح قوله من وضع واحد فى الصورة ذلك بما لم ينظر فيه الى الوضع الاخر فالمقصود حد كل من الاوضاع وتفرده بان لا يكون تابعا لغيره ولا منظورا فيه حال الغير وكان القرينة دالة عليه وان مقتضى العبارة كون تعدد المعنى حاصلا من الوضع الواحد فلا يلائم اتحاد الوضع على النحو المعروف وهو قاض باتحاد المعنى لا تعدده نعم على القول بثبوت الوضع العام مع كون الموضوع له خاصا يصح ظاهر العبارة الا ان القول به انما شاع بين المتاخرين وليست التقسيم مبنية عليه ولذا لا يذكرون ذلك فى الاقسام وايضا وضوح الحال فى تعدد الاوضاع فى المشترك كاف فى الصرف عنه وكيف كان فعدم ارادة الوحدة بمعناه المعروف ظاهر فى المقام ولتنفيذ بان يجمع ذلك لا يعين المذكور وان اريد به ظاهره من عدم النظر الى الوضع الاخر فقط ويومى اليه عد المرتجل فيما يقابله على التوجيه الاتى وما ياتى من ان تفسيره بذلك بمنزلة جزء التعريف بين الفساد على انه يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعا مستقلا للمعنى من غير ملاحظة مناسبة للمعنى الاول فانه لا ينبغى التأمل فى اندراجه فى المشترك مع خروجه عن الحد المذكور بل ظاهر تقسيمه خروجه عن جميع الاقسام المذكورة لعدم اندراجه فى شئ من الاقسام الاتية ايضا وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه المذكور يندرج فى المجاز ولو حمل العبارة على ارادة الوضع المفرد الذى لا يكون تابعا لوضع اخر مترتبا عليه كما فى المنقول التخصيصى ان لوحظ فيه المناسبة للمعنى الاول فهو مع بعده عن ظاهر التفسير المذكور ينقض بما ذكره فى المرتجل انه لا يمكن تصحيحه ظاهرا بالتعسف الاتى ايضا على انه لو فرض بلوغ المجاز الى حد الحقيقة من جهة الغلبة مع عدم هجر الاول كان من المشترك مع خروجه عن الحد المذكور قطعا وعلى ظاهر كلامه يندرج فى المجاز فى وجه وفى اخر كما سياتى الاشارة اليه والاول واضح الفساد والثانى بعيد جدا مخالف لظاهر الاصطلاح لاعتبارهم تحقق الهجر فى حصول النقل ثم ان اعتبار تعدد الوضع فى المشترك قاض بعدم شمول الحد لما اذا تصور الواضع معنيين ووضع اللفظ لكل منهما او تصور معانى مختلفة على سبيل الاجمال ووضع اللفظ بازاء كل منها لاتحاد الوضع هناك وان تعدد الموضوع له مع ان الظاهر اندراج ذلك فى المشترك اذ لا فرق فى الحقيقة بين ابراز الوضع بصيغة مخصوصة مرة او مرات بحيث يتعلق بكل واحد من المعانى المختلفة ويجرى الاشكال المذكور فى المشتقات التى تكون مباديها مشتركة فانه يجرى الاشتراك فيها مع عدم تعدد الوضع فيها اذ هى موضوعة بوضع واحد نوعى الا ان يقال ان لها وضعين احدهما شخصى وهو وضعها بحسب المادة والاخر نوعى وهو وضعها الهيئى وهو كلام ظاهرى مخالف للتحقيق وان اوهمه بعض العبارات اذ من البين ان وضع المادة مخصوص بتلك المادة المأخوذة على الهيئة المخصوصة الملحوظة فى مباديها ولا يعم تلك المادة على اية هيئة كانت ليعم المشتقات فالوضع الحاصل فى المادة المأخوذة فى المشتقات انما يأتى من الوضع النوعى المتعلق بها غاية الامر ان يكون الوضع النوعى هناك مختصا بما اذا كان للمبدأ موضوعا فتكون موضوعية المبدأ فى نفسه قيدا ملحوظا فى وضع المشتق ولا يقضى ذلك بكون المادة فى ضمنها موضوعة بالوضع النوعى لمن قام به الضرب ويكون افهام مجموع ذلك المعنى بذلك الوضع لا غير وان توقف معرفة مفاد المادة على العلم بوضع الضرب نظرا الى ترتب الوضع المذكور عليه وتبين المعنى بهذا الوضع اليه من الموضوع بالوضع الاول وقد يقال بتنزيل الوضع المذكور منزلة وضعين احدهما بالنسبة الى الهيئة والاخر بالنظر الى المادة حيث ان الملحوظ عند الواضع كون الهيئة مفيدا لشئ والمادة لاخر فمعنى الهيئة انما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالا ومعنى المادة انما يجرى اليه من اللفظ الموضوع بوضع اخر فاللفظ الموضوع ملحوظ على سبيل العموم بالنسبة الى الهيئة الا ان الوضع نوعى بالنسبة الى الهيئة شخصى بالنظر الى المادة والاشتراك المفروض انما لوحظ بالنسبة الى الاخير وكان بهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبارات الدالة على تعدد الوضع فى المشتقات فان قلت كيف يصح القول بكون الوضع بالنظر الى المادة خاصا مع ان معناها المادى ملحوظ على جهة العموم ايضا ليس شئ من معانى المبادى ملحوظا هناك بالخصوص قلت الحال كما ذكرت الا ان هناك فرقا بين اللحاظين فانه قد يكون الملحوظ فى الوضع هو الهيئة العامة ويكون كل من الخصوصيات ما وضع اللفظ بازائه من جهة كونه من افراد المعنى الملحوظ من حيث صدق المفهوم المفروض عليه كما هو الحال فى اسماء الاشارة ونحوها على القول المذكور بوضعها للخصوصيات وقد يكون الموضوع له خصوص كل من المعانى الخاصة ويكون المعنى العام ملحوظا لمجرد كونها الة لملاحظتها ووجها من الوجوه

حمله على المعنى

المنقول

فذلك الوضع للفظ تارة موضوعه

الباعثة لاحضارها فى الذهن من غير ان يكون لخصوصية ذلك المفهوم العام مدخلية فى المعنى الموضوع له كما فى الصورة المفروضة فان كلا من خصوصيات الموارد الحاصلة فى ضمنها انما وضعت لخصوصياتها مع ابنيتها الخاصة وان كان احضار كل منها فى الذهن حال الوضع على نحو عام وكذا الحال فى الصورة المتقدمة فان الوضع هناك وان تعلق بامر يعم الكل الا ان كلا من تلك الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائها لخصوصها فهو اذن كالوضع المستقل المنفرد من غير فرق فاصلا ومع فيمكن ادراج ذلك فى العبارة من حيث ان تحقق الوضع لكل منها غير منظور فيه الى الوضع للاخر وان حصل الوضع للكل بجعل واحد هذا غاية الكلام فى توجيه هذا المقام ثم ان ظاهر العبارة يعم ما لو بنى الوضعان على حالهما او هجر احد المعنيين وكلاهما نظرا الى خصوص الوضع بالنسبة اليهما وكذا لو وضع اللفظ لاحدهما فى اللغة ثم وضع للاخر فى العرف ابتداء من دون ملاحظة الوضع الاول مع بقاء ذلك المعنى او هجره وادراج ذلك كله فى المشترك محل خفاء والظاهر ادراج الاخير فى المرتجل هذا ويعم الاشتراك ما لو كان الوضعان تخصيصيين او نوعيين او مختلفين ولو اتحد اللفظان من جهة اعلالهما او اعلال احدهما فلا يبعد ادراجهما فى المشترك كان الفعلية والحرفية اذ الاظهر تعلق الوضع بما بعد الاعلال الا ان يكون الاعلال عارضيا فالظاهر عدم ادراجه فيه ولو كان احد اللفظين موضوعا بوضعين والاخر بوضع واحد كان الحرفية والمركبة من فعل الامر ونون التاكيد ففى ادراجها فى المشترك وجهان وظاهر الحد الخروج وان عمهما احكام الاشتراك ويجرى ذلك فى المركبات الموضوعة للاعلام كعبد الله علما ومركبا اضافيا فمناط شرائه ان ظاهر الحد المذكور انما لو كان الوضعان فى لغة واحدة او لغتين فى عرف واحد او عرفين الا انه لا يلحقه احكام الاشتراك اشتغالا مع الاحتمال لاجماله مع الاطلاق على اصطلاح القائل ويجرى التعميم المذكور فى المترادفين ايضا قوله وان اختص الوضع باحدهما لا يخفى انه لا يعتبر فى المجاز ولا فى المنقول والمرتجل اختصاص الوضع باحد المعانى بل يعم صورة التعدد ايضا كما لو كان للفظ معنيان او معان ثم استعمل فى غيرها مجازا او نقل اليه فلا وجه لاعتبار اختصاص الوضع بواحد منها ثم انه ان اراد اختصاص مطلق الوضع به لزم ان يكون المنقول خاليا عن الوضع بالنسبة الى معناه المنقول اليه بل يلزم ان يكون المرتجل مستعملا من دون الوضع والمناسبة وهو من الغلط قطعا لانحصار الاستعمال الصحيح فى الحقيقة والمجاز وان اراد به الوضع الواحد بالمعنى الذى فسره به ليكون اللام للعهد لزم ان يكون اللفظ الموضوع لاحد المعنيين بمناسبة الاخر اذا لم يغلب استعماله فيه مندرجا فى المجاز نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الاخير من الوجهين الاخيرين المذكورين فيما حكى عنه من التفسير اندفع ذلك الا انه لا يتم عد المرتجل من جملة ذلك لوضوح تعدد الوضع فيه بالمعنى المذكور كيف ولولا ذلك لزم ان يكون استعماله مثل الغلط لوقوعه من دون الوضع والمناسبة قوله من غير ان يغلب فيه قيل المراد بالغلبة ان يهجر المعنى الاول فلا يراد الا مع القرينة بخلاف المعنى الثانى قلت فيرد عليه ان يكون اللفظ الذى كثر استعماله فى المعنى الثانى الى ان وصل الى حد الحقيقة مع عدم هجر الاول مندرجا فى الحقيقة والمجاز وهو واضح الفساد وقد يفسر الغلبة بشيوع استعماله فى المحاورات الى ان يتبادر من اللفظ من دون ملاحظة شئ من القرائن الخاصة والعامة سواء ساوى الحقيقة الاولى او غلب عليها وانما اطلقها عليها اتكالا على وضوح الحال اذ لا مجال لتوهم الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبة الاستعمال والا انتقض حد المجاز والمنقول طردا وعكسا بالمجاز المشهور فالمراد بها خصوص الغلبة البالغة الى الحد المذكور سواء حصل معها هجر الاول او لا فيندرج الفرض المذكور فى المجاز لكن يلزم اندراجه فى المنقول ولا يقولون به لما عرفت من اعتبارهم فيه حصول الهجر وقد ظهر بما ذكر ضعف ما قد يورد فى المقام من توهم اندراج المجاز المشهور فى المنقول وخروجه عن المجاز نظرا الى تحقق الغلبة فيه لتساوى الحقيقة ورجحانه عليها فيقتضى حمل اللفظ على الحقيقة الى قيام القرينة وذلك لما عرفت من ان المراد بالغلبة فى المقام ما يوجب تعين اللفظ لذلك المعنى فيقضى بالتوقف فى الحمل او رجحان المعنى الغالب مع قطع النظر عن جميع القرائن حتى ملاحظة الشهرة وهو غير حاصل فى المجاز المشهور هذا ولا يذهب عليك ان استعمال المنقول فى كل من معنييه على سبيل الحقيقة لحصول الوضع بالنسبة الى كل منهما غاية الامر انه مع انتفاء القرائن يحمل على المعنى الاخير والحمل على الاول يتوقف على قيام القرينة وربما يتوهم زوال اثر الوضع بالنسبة الى الاول فاذا استعمل فيه كان مجازا فينعكس فيه الامر وهو فاسد اذ لا رافع هناك للوضع بعد تحققه وهجره وانصراف اطلاقه الى الاخير وافتقار حمله على الاول الى القرينة من جهة الغلبة المفروضة لا يقضى كون الاول مجازا كيف ولو كان مجازا لما احتيج اليه فيما براسه وانتقض به حد المجاز ومن هنا يعلم ان الالفاظ المتروكة فى العرف لا يلحق بالمهملات مع حصول الهجر بالنسبة اليها هذا اذا استعمل فى الاول من جهة الوضع له واما اذا كان بملاحظة العلاقة الحاصلة بينه وبين الاخير كما هو الظاهر من استعماله فيه بعد تحقق النقل فلا شك فى كونه من المجاز ويجرى الوجهان فى استعمال المشترك فى احد معنييه مع هجره او بقائه على حاله ولذا اعتبرت الحيثية فى حد كل من الحقيقة والمجاز قوله فهو الحقيقة والمجاز الظاهر ان التسمية بالحقيقة والمجاز فرع الاستعمال ولذا عرفنا فى المشهور بالكلمة المستعملة فيما وضعت له فى اصطلاح به التخاطب وما يؤدى ذلك كما هو مذكور فى الكتب الاصولية والبيانية وهو غيرها ماخوذ فى الحقيقة على ما ذكره فلا يستقيم اطلاقه ولو قيل باختصاص المقسم بما اذا تحقق الاستعمال اذ المراد بالمعنى هو الامر المقصود من اللفظ فيتجه عدم دلالته عليه الا بعيد ذلك كونه مقصودا بالفعل ثم يلزم من ذلك تخصيص سائر الاقسام كالمشترك والمترادف بذلك وظاهر تحديدهم لها بعم المستعمل وغيره ثم ان فى العبارة اشكالا اخر فان تخصيص المجاز بالذى لم يغلب على الحقيقة يقضى خروج الغالب عليها مع اندراجه فى المجاز ايضا فان المنقول العرفى والشرعى مجاز لغوى ولو بعد النقل والغلبة فقد يدب عبارات الحيثية معتبرة فى المقام فيكونه من حيث غلبته منقولا ومع قطع النظر عن غلبته وتعين اللفظ له اذا لوحظ فى الاستعمال علاقته لمعناه الاول يكون مجازا لكن استفادة ذلك من العبارة مشكل وكانه تسامح فى التعبير اتكالا على وضوح الامر قوله وهو المنقول اللغوى اه ينبغى ان ما وقع النقل بحسبه من الشرع او اللغة او العرف العام او الخاص وثبوت المنقول بالوجه الاخير لا كلام فيه والنزاع فى المنقول الشرعى معروف وياتى الكلام فيه ثم والمنقول اللغوى لم يثبت وجوده فهو مجرد فرض ولذا تكلم جماعة ومثل له بعضهم بالغائط فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسما للحدث المعروف وهو كما ترى وكانه مبنى على تعميم اللغة للعرف القديم واما المنقول العرفى العام فالمعروف وجوده وربما

نافون فيه بعضهم لشبهة ربكر ببينة الا ان قاع الظاهر ان المراد به ما يعرفه معظم اهل اللسان بان لا يختص بطائفة دون اخرى ولا يعتبر فيه العموم لسائر الافراد فلا
ينافيه عدم ثبوته عند شرذمة قليلة ولا ينافي العلم بثبوته المحمل بتحققه عند جميع الاحاد ثم انه قد يكون الوضع في المنقول تعيينيا حاصلا من وضع اللفظ
للمعنى الثاني لمناسبته لما وضع له اولا وهل يكتفي فيه بمطلق المناسبة الملحوظة او يعتبر ان تكون مصححة للتجوز وجهان ظاهر اطلاقاتهم يومي الى الاول وهو الاوجه
وقد يكون تعيينيا حاصلا من كثرة استعمال اللفظ فيه ح قد يكون الاستعمال فيه اولا على سبيل المجاز الى ان يصل الى حد الحقيقة وقد يكون اطلاقه
عليه على سبيل الحقيقة كما اذا كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد لا بازاء الخصوصية ثم شاع اللفظ فيه الاطلاق المذكور الى ان تعين اللفظ له دار تبوق الفهم الى خصوص
كما يحتمل ذلك في الدابة والقارورة فلا يكون النقل اذن مسبوقا بالمجاز وفي كلام العلامة ره في النهاية اشارة الى ذلك حيث قال واعلم ان العرف العام مختص في
امرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير حقيقة عرفية الى ان قال الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة من الدبيب واختص ببعض البهائم فان مقابلته
بالمجاز يومي الى عدم كون الاستعمال في الثاني مجازا بان يكون الخصوصية ملحوظة في استعماله فيه وان كان بدون المناسبة وهو المرتجل فضيته كالامر حصول
الغلبة في المرتجل على نحو المنقول وخلوه عن المناسبة فهو الفارق بينه وبين المنقول والفرق بينه وبين المجاز ان احدهما ذلك والاخر حصول الغلبة
فيه بخلاف المجاز وانت خبير بلزوم خلو استعمال المرتجل قبل حصول الغلبة المفروضة عن الوضع والمناسبة حسبما تم فلا بد في الاستعمال القبيح وغاية ما يتعسف
فيه صح ان يقال ان يق بثبوت الوضع فيه في الجملة ويدعى اعتبار ملاحظة عدم المناسبة بينه وبين المعنى الاول فمن جهة تلك الملاحظة يحصل نوع شبهة للوضع الحاصل
بالنسبة الى صغر الاول فيختص الوضع المفروض باعد معانيه وفيه مع ما فيه من التكلف لبين ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم ثم ان المعتبر
فيه عدم ملاحظة المناسبة وان كانت موجودة وابين ذلك من اعتبار ملاحظة عدم المناسبة مضافا الى ان اعتبار الغلبة فيه غير ظاهر اذ لم يعتبر واذلك
في حده ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبة عن جميع الاقسام المذكورة وظاهر العبارة انه لا يجاد في المجاز وهو بين الفساد هذا و
ظاهر اطلاقات المرتجل في كلامهم يعطي اعتبار مغايرة واضعه للثاني او واضعه للاول ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف لتحقق الوضع سواء حصل
ذلك هناك هجر المعنى الاول او لا ثم وحيث انتهى ره اقتصر في مباحث الالفاظ على قليل من مطالبها وكان هناك فوائد عديدة يليق الاشارة اليها و
مطالب جيدة يتوقف كثير من المباحث المتعلقة بالالفاظ عليها كان الحرى الاشارة الى ما يسع المقام لذكرها ولنضع ذلك في فوائد الاولى ان دلالة اللفظ على
المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون بغيره فمن الاول دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعاني المطابقية الحقيقية ومن الثاني دلالته على المعاني التضمنية
والالتزامية فان دلالته عليها من جهة استلزام الكل للجزء والملزوم للازم وهو انما يأتي من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع وقد يجعل دلالته
عليها وضعية لتوقفها على الوضع وهو الذي اعتبره المنطقيون فحكموا بكون الدلالات الثلث وضعية واما ما ذكرناه فهو المذكور في كتب البيان وهو الانسب
بالمقام وكيف كان فهو بحث لفظي لا طائل تحته فالمدار في تسمية الدلالة الوضعية بما يكون للوضع مدخلية في حصولها سواء كانت بلا واسطة او معها
اندرج ذلك في الوضعية من جهة توقفها على الوضع اذ دلالة اللفظ على المعاني التضمنية والالتزامية فرع الدلالة على المعنى المطابقي المتوقف على الوضع
وان فسرت بما يكون مستندا الى الوضع ابتداء كما هو الاظهر في معناها لم تكن من الوضعية وقد يق بالتفصيل بين التضمنية والالتزامية اذ ليست الدلالة
على المعنى المطابقي الا عين الدلالة على اجزائه والمفروضات الدلالة الاولى وضعية فتكون دلالته على الاجزاء ايضا كذلك وهذا بخلاف الالتزام وفيه ان
هناك فرقا بين ملاحظة الاجزاء بلحاظ واحد وهو لحاظ الكل وبين ملاحظة كل منها منفردا في اللحاظ والمعنى التضمني هو الاخير ودلالته عليه غير الدلالة
على الكل وما قد يق من ان انما تكون الاجزاء مدلولة اللفظ بملاحظتها في ضمن الكل لا منفردة فهي مدلولة بدلالته على الكل فكيف يجعل الدلالة على
الجزء مغايرة للدلالة على الكل مدفوع بانهما انما يتحدان ذاتا لا اعتبارا بمعنى ان هناك دلالة واحدة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا نسبت
الى الاجزاء كانت تضمنية فهما مختلفتان في اللحاظ فاذا كانت تلك الدلالة بالملاحظة الاولى وضعية لم يستلزم ان تكون بالاعتبار الثاني ايضا كذلك ثم
لا يخفى ان اعتبار ملاحظة الجزء في ضمن الكل باللحاظ مستقل غير ملاحظته في ضمن الكل بملاحظة الكل فالجزء مدلول في ضمن الكل على النحو الثاني الا ان
اعتبار كون الدلالة تضمنية حاصل باللحاظ الاول فلا يتأتى في ذلك ملاحظة الجزء استقلالا ولو اعتبر كونه في ضمن الكل فلا تغفل وقد ظهر مما ذكرنا ان الاظهر
ادراج المفاهيم ونحوها في الدلالات العقلية كسائر الاستلزامات العقلية كدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص ونحوها وقد يتفرع على الوجهين جواز
الاعتماد في ذلك على الظن ان قيل بكون الدلالة حينئذ وضعية وعدم الاخذ الا بالقطع مع كونها عقلية لعدم الاعتداد بالظنون العقلية ويدفعه
الاكتفاء بالظن في الدلالات اللفظية لجريان الاستعمالات عليه فلا فرق بين جعلها وضعية او عقلية نعم العقلية الصرفة الغير المستفادة من اللفظ على حسب
المخاطبات العرفية لا بد فيها من القطع سواء كانت للملازمة بين الامرين بينا بالمعنى الاعم او غيره كما هو الحال في الاستلزامات العقلية من دلالة الامر بالشيء على
مقدماته ونحوها فانها خارجة عن الدلالات اللفظية وان كانت الدلالة عليها بواسطة اللفظ ولذا لم يندرج في شيء من الدلالات الثلث وقد يجعل
من الاول دلالة المجازات على المعاني المجازية نظرا الى ان صحة استعمال المجاز من جهة ترخيص الواضع واذنه في الاستعمال وهو ايضا نحو من الوضع بشكل النوعي فتكون
دلالتها على تلك المعاني ايضا بالمطابقة لكونها تمام الموضوع له بالوضع المذكور وقد يشكل بانه لا حاجة في دلالة اللفظ على معناه المجازي الى الوضع بعد
وجود القرينة ضرورة ان المعاني المجازية من اللوازم الذهنية للمعاني الحقيقية ولو بحسب العرف والعادة بعد انضمام القرينة فالانتقال اليها حاصل من
المعاني الحقيقية المنضمة الى القرينة فهي وان لم تكن لازمة للموضوع له مطلقا لكنها لازمة له في الجملة ولو بعد انضمام القرينة وذلك كاف في حصول الالتزام غاية
الامر ان لا تكون لازمة مطلقا ولذا نص علماء البيان على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام وح فيكون الحال فيهما كسائر الدلالات الالتزامية في
عدم استنادها الى الوضع بلا واسطة اذ ليس لترخيص الواضع تاثير في دلالتها على تلك المعاني اصلا وليس الانتقال اليها الا مستندا الى ما ذكر فمقتضى ذلك كونها

من قبيل الثاني على نحو غيرها من المداليل الالتزامية حسبما مر وقد يق بان الوضع الترخيصي الحاصل في المجاز وان لم يكن مفيدا للدلالة اللفظ على المعنى كما
هو الشأن في الحقائق اذ الدلالة هناك حاصلة مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينة الا ان جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لما كان مترتبا
على ترخيص الواضع توقف عليه ولذا لا يجوز استعمال اللفظ في اي جزء او لازم فرض وانما يتبع جوازه الترخيص المذكور المعلوم من تتبع استعمالات
اهل اللسان فالمعاني المجازية مما وضع اللفظ بازائها على الوجه المذكور فيكون دلالته عليها بهذا الاعتبار وضعية مندرجة في المطابقة كما قرر ذلك
بالنسبة الى المعاني الحقيقية وفيه ان ما ذكر انما يفيد اناطة جواز الاستعمال في تلك المعاني على اذن الواضع وترخيصه واما نفس الدلالة فغير مستند
الى ذلك ونظيره المستحفظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال والمناط في كون الدلالة وضعية او عقلية هو كون الباعث على الانتقال الى
ذلك المدلول ابتداء هو الوضع او العقل واذا لم تكن الدلالة في المقام منوطة بالوضع المفروض وكانت حاصلة من جهة التزام ذلك للمعنى الحقيقي
ولو بواسطة القرينة لم يتجه الحكم بكونها وضعية وانما الحال فيها كسائر المداليل الالتزامية وتوقف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل
دلالته عليها وضعية كما قررناه نعم يصح بذلك ان يق بكونها مداليل مطابقية لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي وبذلك يظهر وجه الجمع بين
ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزامية وما نص عليه بعض محققي الاصوليين من كون المعنى المجازي بعد لو لا مطابقيا بان
تلك المعاني مداليل التزامية من حيث ان الانتقال اليها انما يحصل بتوسط المعاني الحقيقية ولو من جهة القرائن المنضمة ومطابقية من حيث كونها تمام
الموضوع له بهذا الوضع الترخيصي المجوز لاستعمال اللفظ فيها وان لم يتوقف على ذلك دلالتها عليها وحيث كان الملحوظ عند اهل البيان هو حال الدلالة اثبتوا
الى كونها التزامية حاصلة بتوسط المعاني الحقيقية هذا ولا يذهب عليك ان المعاني المجازية وان كانت لازمة للمعاني الحقيقية ولو بعد انضمام القرينة
الا ان فهمها لا يتوقف على الانتقال الى المعاني الحقيقية اذ كثيرا ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له فتكون القرينة هي الدالة
على ارادة ذلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال اليه مما وضع اللفظ له وان شئت قلت ان اللفظ دال عليه بتوسط تلك القرينة المنضمة اليه وح
يشكل الحال في ادراج ذلك في شيء من الدلالات الثلث اذ ليس الباعث على الانتقال اليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطة فالظ كونها من الدلالات العقلية لكن
المدلول بتلك الدلالة مندرج في المدلول المطابقي بالتقريب المذكور فتم ان ما ذكرنا من الكلام جار في دلالة المكاتبة على المحكي اذ لا حاجة في دلالتها عليه
الى الوضع ضرورة حصول الدلالة بنفس اللفظ بها غاية الامر ان يتوقف الانتقال الى نفس اللفظ على نفس قيام القرينة الصارفة عن حمله على ملاحظة معنا
كما هو الغالب في الاستعمالات ولا يبعد القول بتوقف صحة استعماله كذلك على ترخيص الواضع واذنه لئلا يخرج به الاستعمال عن قانون اللغة وكيف كان فيشكل
الحال في ادراجها تحت الحقيقة والمجاز والظ خروجها عنهما فهي واسطة بين الامرين والظ عدم ادراجهم لها في شيء من اقسام الكلمة اذا لم تكن من الالفاظ الموضوعة وان
نزلت منزلة الاسم في الاستعمال الثانية الغالب في اوضاع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الالفاظ الدالة على المعاني
وح فقد يكون ذلك المعنى امرا حاصلا في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه فليس من شأن اللفظ الا احضار ذلك المعنى ببال السامع وقد يكون ذلك
المعنى حاصلا بقصده من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ فيكون للفظ الايجاد معنا وادائه للحصول ويجري كل من القسمين في المركبات
والمفردات فالاول من المركبات الاخبار والثاني منها الانشاءات ولذا قالوا ان الخبر ما له خارج يطابقه او لا يطابقه والانشاء ما ليس له خارج بل يحصل معناه
بقصده من اللفظ والنوع الاول من المفردات معظم الالفاظ الموضوعة فانها انما تفضي باحضار معانيها ببال السامع من غير ان تفيد اثبات تلك المعاني
في الخارج فهو اعم من ان تكون ثابتة في الواقع او لا والنوع الثاني منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية بالنسبة الى وضعها النسبي وعدة من الحروف
كحروف النداء والحروف المشبهة بالفعل ونحوها فان كلا من الاشارة والنسبة الخاصة والنداء والتأكيد حاصل من استعمال هذا واضرب ويا وان في معانيها
مفاد تلك الالفاظ ايجاد معانيها الافرادية في الخارج نظير الانشاءات في المعاني التركيبية هذا وقد يكون وضع اللفظ بازاء معنى يستعمل فيه وح فقد يكون
موضوعا بازاء امور اخر غير افادة المعاني كالحروف الزائدة في مصدريه وما الكافة ونون التزيين ونحوها وقد يجعل الفائدة معنوية كالتأكيد المستفاد من بعض الحروف
الزائدة لكن في تولد ما في الدار من رجل وقد لا يكون فيه ذلك ايضا كبعض اخر من الحروف الزائدة والظ خروج الجميع عن قسمي الحقيقة والمجاز كما يظهر من حد
يهما وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع في غير الصورة الاخيرة بالوضع الافادي كما قد يعبر عن الاول بالوضع الاستعمالي وقد يكون الوضع لاجل ان يتركب
منه الالفاظ الموضوعة كوضع حروف التهجي وقد يعبر عنه بالوضع الحصولي الثالثة قد يكون المقصد باستعمال اللفظ افادة الموضوع له وقد يكون المقصود افادة
غير ما وضع له ابتداء وح فالغالب ان يكون الموضوع له واسطة في الانتقال اليه بمعونة القرينة الدالة عليه من غير ان يراد ذلك من اللفظ بل انما يكون
واسطة في الانتقال خاصة وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطة في الانتقال اليه ايضا بل يكون القرينة هي المفهمة لارادة ذلك المعنى من غير انتقال
الى معناه الموضوع له اصلا كما اشرنا اليه وقد يكون المقصود بالافادة غير ما وضع له لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه الى المعنى المقصود
ولا اشكال في كون الاستعمال على النحو الاول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجازا واما الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما يراد من ظاهر حمل اللفظ
الى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ابتداء وان جعل ذلك واسطة في الانتقال الى غيره وقد يسمى ذلك بالاشارة اليه وهذه الطريقة شايعة في الاستعمالات
منها العام المخصوص بناء على ما هو الاظهر فيه من استعماله في العموم ودلالة المخصص على ما هو المراد بحسب الواقع حسبما يأتي الكلام فيه في محله ومنها الكناية حيث ان
الانتقال الى المعنى المكنى عنه انما يكون بتوسط ارادة الموضوع له من اللفظ ابتداء لينتقل منه الى لازمه المقصود بالافادة وقد جعلها علماء البيان فيها من الحقيقة
والمجاز حيث اعتبروا في المجاز لزوم المعاندة لارادة الحقيقة وجعلوا الكناية خالية عنها قلت والظاهر ان مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينة على كون المراد هو
بيان المعنى الكنائي خاصة كما هو الشأن في المجاز بل يعم ما لو كان المراد هو ذلك او ريد به بيان الامرين معا فالمعتبر في الكناية هو كون المعنى الكنائي مقصودا بالافادة

من الكلام سواء كان الموضوع له ايضا مقصودا بالافادة معها اولا فهي اعم من الوجهين بخلاف المجاز فان المقصود فيه افادة المعنى المجازي خاصة من دون افادة
المعنى الحقيقي فهو ملزوم للقرينة المعاندة والقرينة ظاهر مما قررنا فانه لما كان اللفظ في المجاز مستعملا في معناه المجازي لزم وجود القرينة المعاندة مع ما ذكر
للمنافات في المعنى المجازي لاستعماله في المعنى الحقيقي واما في الكناية فلما كان المستعمل فيه هو الموضوع له واريد الانتقال الى المعنى الكنائي بتوسطه كان قيام
القرينة على كون المقصود من الكلام افادة ذلك غير مانع من كون افادة الموضوع له مقصودا معه ايضا فلذا قالوا ان القرينة المعاندة غير لازمة في الكناية اذ
يتم استعمالها بدونها وقيامها في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقية وليس من الامور المعتبرة في تحققها واما قيام القرينة من الحال والمقال على كون
المعنى الكنائي مقصودا بالذات في الجملة فمما لا بد للتعيين فيه اذ لا شك في انصراف الاطلاق مع عدمها الى الحقيقة على الوجه الاول فهي مشاركة للمجاز في لزوم
القرينة المفهمة لمشاركتهما في الخروج عن الظاهر وانما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداء غير الموضوع له غالبا وفي الكناية هو الموضوع
له والمقصود منه الانتقال الى لازمه او ملزومه والحكم به فان قلت ان المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال الى
المعنى المجازي كما يأتي الاشارة الى عدة منها فلا يتم ما ذكر من الفرق بينه وبين الكناية ولا يمكن الفرق ايضا باعتبار وجود القرينة المعاندة في المجاز
وعدمه في الكناية لامكان وجود القرينة المعاندة في الكناية ايضا وان لم تكن من لوازمها فاي فرق بينهما وبين المجاز في هذه الصورة وقد يظهر ذلك
ايضا عدم اتمام ما ذكر من الوجه الثاني لاعتبار القرينة المعاندة في المجاز دون الكناية قلت الانتقال في الكناية انما يكون من احد المتلازمين في الوجود الى الآخر
فيحكم بثبوت احدهما حتى ينتقل الى ثبوت الآخر فهناك قد يقصد ثبوت تلازم خاصة فيكون الحكم بثبوت الآخر لاجل الوصلة اليه وقد يراد منه ثبوتا
الامرين من غير منافات بين القصدين اصلا بخلاف الحال في المجاز فان من جعل ارادة المعنى الحقيقي وصلة الى الانتقال اليه بمعونة القرينة فانه لما
كان الانتقال على غير النحو المذكور لم يمكن الجمع بينهما كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما فالفارق بينهما كون التعبير في الكناية على نحو لا ينافي ارادة
غير الموضوع له بخلاف المجاز اذ المنقول بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه بل ولو قلنا بجوازه للمنافاة بينهما ايضا بحسب الارادة الخاصة المتعلقة بكل
منهما ولذا نص اهل البيان بكون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة فالقصد ان في الكناية مرتبطان بخلاف الاستعمال المنحل في الحقيقة والمجاز
لانفصال كل من الارادتين هناك من الاخرى فكان كل منهما هو المراد من اللفظ دون الآخر حسبما ياتي الكلام فيه انشاء الله هذا على ما هو الاظهر في تفسير الكناية
ويستفاد من كلام السكاكي حيث نص على ان الحقيقة في المفرد والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح وعدمه ومن التفتازاني في
التلويح حيث قال انه لا بد في الكناية من ان يقصد تصوير المعنى الاصلي في ذهن السامع لينتقل عنه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من
التصور دون التصديق انتهى فان ظاهر كلامهما جريان الموضوع له مقصودا في المقام من اللفظ الا انه ليس مقصودا بالتصديق بل الغرض منه الانتقال
الى المكنى عنه والتصديق به فيكون المستعمل فيه في الكناية هو الموضوع له حسبما ذكرناه فما اورد عليه بعض الافاضل من انه لا بد في الكناية من تصوير
المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصودا في الكناية دون المجاز تحكم بين الاندفاع للفرق البين بين المقامين
فان المعنى الموضوع له يراد من اللفظ في الكناية بخلاف المجاز اذ لم يستعمل اللفظ فيه الا في المعنى المجازي غاية الامر انه يدل على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع ان كان
عالما به وينتقل منه الى ما استعمل فيه اللفظ بمعونة القرينة واين ذلك من استعمال اللفظ فيه وارادة تصويره في ذهن السامع كما في الكناية وقد يقال بجواز
كون المستعمل فيه في الكناية هو المعنى الكنائي خاصة غير انه يجوز معه ارادة الموضوع له ايضا اذ ليس معها قرينة معاندة لارادة الحقيقة وتوضيح
ذلك ان المعنى الكنائي مقصود من الكناية قطعا اما باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مرادا اصلا او باستعماله في الموضوع له والانتقال اليه
بتوسطه فيكون الموضوع له مرادا معه ايضا وقد يستظهر ذلك من حدها المعروف من انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه محمله على كون اللازم
مرادا من العبارة قطعا واما الموضوع له فيمكن ان يراد معه ايضا بان يستعمل اللفظ في الموضوع له وينتقل منه الى اللازم وان لا يراد معه بان يستعمل في نفس
اللازم لينتقل اليه من المدلول الحقيقي كما في المجاز فعلى الاحتمال الاول يكون حقيقة اصولية وعلى الثاني مجازا اصوليا وحيث انها محتملة للامرين وليس معها
قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له راسا جعلوها في البيان قسما ثالثا وجعلوا المائز بينها وبين المجاز وجود القرينة المانعة وفيه ان مجرد دورانها لفظا بين
الوجهين المذكورين لا يجعلها قسما ثالثا في المقام غاية الامر ان يصح حمل اللفظ على الحقيقة بالنحو المذكور وعلى المجاز ومن البين ان علمهم الكناية قسيما
للحقيقة والمجاز ليس مبنيا على مجرد الاصطلاح المجرد في قيام الاحتمال المذكور بل ليس الا لكونها نحوا خاصا من الاستعمال يخالف المجاز والحقيقة بالتفسير المذكور
في كلامهم وهو ما بيناه والظاهر انطباق الحد المذكور على ما ذكرناه اذ قضيته ما ذكر في الحد كون المعنى الكنائي مرادا قطعا وكون ارادة الموضوع له معه ايضا
محتملا ومن البين ان ذلك انما يصح مع عدم استعمال اللفظ في المعنى الكنائي ابتداء اذ مع استعماله فيه لا يصح استعماله في المعنى الحقيقي ايضا الا على القول
بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وليس ذلك من الكناية في شيء كما سنبينه انشاء الله والمقصود من ارادة اللازم منها ليس استعمالها فيه ايضا ابتداء بل
يكون مقصودا بالافادة من العبارة وان كان بتوسط تم ملزومه فيمكن ان يكون الملزوم مقصودا بالافادة ايضا فيراد بالكلام المذكور افادة امرين
وان لا يكون بان يكون المراد منه افادة اللازم خاصة وليس المقصود جواز ذلك فعلا في جميع الكنايات بل المراد ان ارادة المعنى الكنائي من حيث هو لا ينافي
ارادة المعنى الموضوع له كما تنافيها ارادة المعنى المجازي فالاحتمال المذكور قائم في الكناية في نفسها مع قطع النظر عن الخارج فلا ينافيه قيام قرينة خارجية
مانعة عن ارادة الموضوع له حسبما بيناه كيف ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكناية المجامعة للقرينة المانعة عن كون الموضوع له مقصودا بالافادة
في المجاز كما هو اللازم على التفسير المذكور فلا يكون الحد مانعا وقد يظهر ما في كلام التفتازاني في شرح التلخيص حيث نص في غير موضع منه على ان المستعمل
فيه في الكناية انما هو غير ما وضع له اللفظ له الا انه يجوز ارادة الموضوع له ايضا قال في اوايل مبحث الحقيقة والمجاز ان الكناية لم يستعمل في الموضوع

لارادة الموضوع له

له بل انما استعمل في لازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى اذ من الظاهر انه اذا قام هناك قرينة
توجب الصرف عن الموضوع له فلا مجال لاحتمال الارادة ويندرج ذلك اذن في المجاز وليس من الكناية في شيء وان لم تقم هناك قرينة صارفة تعين الحمل
على الحقيقة اخذا بالقاعدة المعاونة التي جرت عليها المخاطبات من بدو اللغة وقيام احتمال ارادة الموضوع له على الوجه المذكور ثم الا وجه له فان قلت
انه لا بد من قيام القرينة على ارادة المعنى الكنائي قطعا لكن يقوم هناك احتمال ارادة الموضوع له معه وعدمها وهو الفارق بينها وبين المجاز قلت
ان كان المقصود من الاحتمال المذكور استعماله في كل من المعنيين المذكورين كان مبنيا على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعدم كونه حقيقة
بالنسبة الى استعماله في المعنى المجازي خاصة واما مع عدم جوازه او مرجوحيته بالنسبة الى استعماله في خصوص المجازي فلا مجال لهذا الاحتمال وان اريد باستعماله
في المجموع المركب من المعنيين فلا شك في كون الاستعمال هناك مجازا متوقفا على وجود القرينة الصارفة وليس ذلك من الكناية في شيء وهو ظاهر وقد يبين لك
ما ذكره على ما ذكره على ما بيناه ويظهر الوجه فيه بملاحظة ما ياتي بيانه في خاتمة هذه الفائدة فتلخص مما ذكرنا ان الكناية مستعملة في ابتداء في معناه
الحقيقي لينتقل منه الى الامر الخارج عنه سواء كان المقصود افادة ذلك الامر الخارج خاصة او افادة المعنى الحقيقي معه ايضا ومن البين ان في ذلك ايضا تجوزا
للفظ فلا يحمل العبارة عليه الا مع قيام قرينة على كون الغرض المسوق له الكلام بيان غير مدلوله الحقيقي في الجملة سواء كان المدلول الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا
اولا وبهذا الوجه كان نوع طريق خاص في التعبير يخالف التعبير بكل من الحقيقة والمجاز ويقع فيه الاختلاف في الدلالة وضوحا وخفاء على نحو المجاز ولذا جعلوه
احد المقاصد في فن البيان وجعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز فقسموا الالفاظ على اقسام ثلثة واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينة المعاندة لارادة
الحقيقة ومنها الاستعارة على قول السكاكي حيث ذهب الى انها مستعملة في معناها الحقيقي وان التصرف فيها في امر عقلي فلا يطلق اسم المشبه به الا بعد ادعاء
دخوله في جنس المشبه به اذ لو كان نقل اسم المشبه به الى المشبه من جهة نقل معناه لم يكن مجازا لغويا بالنظر الى ذلك واحتج لذلك بانه لو لا ابتناء الاستعارة
على ما ذكر لم يكن مشتملة على المبالغة اذ لا مبالغة في نقل مجرد اللفظ كما في نقل لفظ المشبه به الى المشبه بالوضع الجديد مع ما فيه من حصول المبالغة
فيها زيادة على التشبيه ويرد ذلك بظهور الاطلاق واسم المشبه به ظاهر في عدم اندراج المشبه في المشبه به على سبيل الحقيقة فلا محالة يكون مستعملا في غير
ما وضع له وهو معنى المجاز والمبالغة انما تحصل هناك من جهة ملاحظة المشابهة والتشبيه المضمر في النفس والفرق بينها وبين نقل الاسم بالوضع الجديد
ظاهر والفرق بينه وبين التشبيه المصرح بالمغايرة وعلم اندراج المشبه في المشبه به هناك وايهام اندراجه فيه في الاستعارة نظرا الى ظاهر اللفظ لاضمار التشبيه
في النفس يكون ابلغ في اظهار المشابهة حيث اطلق عليه اسم المشبه به ولذا اختار جمهور اهل البيان كونها من قبيل المجاز اللغوي اذ ليس مجرد اطلاق اسم المشبه
مع كون المشبه خارجا عن افراده الحقيقية لا يقتضي بالتزام استعمال اللفظ في المعنى غير ما وضع له للفرق بين استعمال اللفظ في المعنى والفرق بين استعمال
اللفظ في المعنى واطلاقه الكلي على الفرد الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع ان اطلاقه على ذلك ليس من المجاز في قولك رايت انسانا وقد اطلق
الانسان على خصوص الفرد الذي رايته مع انه ليس مجازا قطعا لاستعماله في نفس مفهومه ينطبق على ذلك انك لو قلت رايت انسانا وقد رايت حجرا كان قولك
كذبا ولم يكن الاستعمال غلطا فانك لم تستعمل قولك انسانا الا في مفهوم الانسان الغير الصادق على الحجر وكذا الحال في قولك رايت عالما وتريد زيدا
وقولك ايتني بذلك العالم وهو جاهل في الواقع فلو اشتبه عليك الحال فزعمته عالما ثم ظهر عليك حصول الغلط في الحكم دون الغلط في الاستعمال وكذا
في الاخير بالنسبة الى الحكم الضمني اللازم من توصيفه بذلك والوجه في عدم كون الثاني الوارد على الشيء المرئي من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلم فيه غلطا
لاستعمالها فيما وضعت له والاطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد انطباق كل من تلك المعاني عليه وانما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور اذا تبين ذلك ظهر ان مجرد
اطلاق اسم المشبه به على المشبه لا يقتضي باستعماله في غير ما وضع له لامكان استعماله في مفهومه الذي وضع اسم المشبه به بازائه واطلاقه على ذلك الفرد بعد ادعاء انطباقه عليه من غير
استعمال اللفظ في المفهوم المفروض ليكون مجازا فالمعنى الموضوع له هو المراد من اللفظ الا انه غير منطبق على ما اطلق عليه على سبيل الحقيقة ففيها تجوز لغير اللفظ
من تلك الجهة اخرى غير استعمال اللفظ فيه وهي جهة ولا الذي عليه مدار الكلام في المقام فالاستعمال في استعمال اللفظ في غير ما وضع له الى الاطلاق المذكور وعيره
سبحه وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له لا بينة له لا شاهد على تعيينه كما عرفت لامكان استعمالها في غير ما وضع له تنزيلا له منزلة الموضوع له من جهة المشابهة كما
يراد بالاسد في مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص والمتعلق الحكم في الاستعمال المفروض فظهر بما قررنا فيصح الاستعمال بكل من الوجهين المذكورين ودونه
الامر فيهما بالخروج عن الظاهر على كل من النحوين الا ان الوجه الاول ابلغ فلا يتعين احدهما بحسب الاستعمال وانما يتعين بملاحظة المستعمل ثم انه في بعض انواع الاستعمال
استعمال اللفظ فيما وضع له والمقصود منها الانتقال الى ما يشبهه وامر آخر فمن ذلك الاستعمال في المركبات ويسمى بالتمثيل كما في قولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى
المستعمل في مقام بيان تردد المخاطب فان من البين ان تلك المفردات لا يمكن اخلائها عن المعنى والقول باستعمال المركب في المعنى الذي شبه بمعناه الاصلي من دون
استعمال المفردات في شيء بين الفساد لوضوح ان المعنى التركيبي انما يؤخذ من معاني المفردات فاذا لم تكن مستعملة في شيء لم يعقل استعمال المركب في المعنى المقصود
وهي لا يعقل مستعملة في معانيها الحقيقية او المجازية وحيث ان استعمالها في المعاني التي يتركب منها المعنى المجازي المقصود في المقام غير ظاهر بل قد لا يمكن
فيتعين استعمال المفردات على بعض الوجوه التركيبية فلا يجري في غيره المختصر الا في استعمالها في معناها الحقيقي فيكون الغرض من استعمالها من معانيها هو الدلالة
معناها التركيبي في ذهن السامع لينتقل منها بمعونة القرينة الى ما يناسبه فالمقصود من تلك العبارة المذكورة هو الحكم بالمعنى المجازي الا انه استعمل
فيه وانما استعمل في معناه الحقيقي للانتقال الى المجازي المشابه له بواسطة القرينة حسبما يشاهد لما تقتضيه التحقيق في استعماله وقد يرجع الى ما ذكره علماء
البيان في بيانه الا ان تطبيق كلامهم عليه لا يخلو عن خفاء ومن ذلك الاستعمال التخييلية كما في قوله واذا المنية انشبت اظفارها فان ...
الامر المختص بالمشبه به تخييل ان المشبه من جنسه وهو انما يكون باستعمالها فيما وضعت له غير انه للمشبه ومنها المبالغة باصنافها الثلثة من التبليغ والاغراق

على الشبه

به على المشبه

المسف

والغلو فان المبالغة هناك انما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له غير انه ليس المقصود منه ثبات ذلك المعنى على سبيل الحقيقة بل المراد المبالغة في الامر المقصود في ذلك المقام من المدح او الذم ونحوهما هذا ولا يذهب عليك ان الصور المذكورة كلها مندرجة في حد الحقيقة على ظاهر حدها المعروف بين علماء الاصول والبيان لما عرفت من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في الجميع مع ان الظاهر بعد التأمل في الاستعمالات عدم اندراج شيء منها في الحقيقة واتفق الفريقان على عد بعضها من المجاز واختلفوا في الكناية فالبيانيون جعلوها قسما برأسه وظاهر علماء الاصول ادراجها في المجاز وقد نص عليه بعضهم بل ربما يحكى اجماعهم عليه ح تشكل الحال في الحد المشهور بالنسبة الى كل من الحقيقة والمجاز والذي يخطر بالبال في تصحيح هذا المرام ان يقال ان المراد باستعمال اللفظ في المعنى في المقام هو اطلاق اللفظ و قصد افادة المعنى الملحوظ بان يكون ذلك المعنى اول ما اريد حقيقة من اللفظ سواء تعلق به مراده في جعل واسطة في الانتقال اليه كما في الاصول المرفوضة او لا كما في الحقائق وساير انحاء المجاز فيتفرع على ذلك اندراج الكناية في احد وجهيها في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول وهو ما اذا اريد من اللفظ افهام معناه الحقيقي واريد الانتقال منه الى لوازمه فيكون المعنيان مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررنا هو المعنى الحقيقي خاصة اذ ليس لا يراد بالاصالة ابتداء وانما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو مدلول التزامي للفظ فقد صار ذلك لازما للفظ عليه من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصود المتكلم من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا لا يكون قصده لذلك لدلالة لا تضر في اللفظ ليتوقف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معناه المجازي فيشتد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد به يحصل الدلالة على ذلك اللازم نظرا ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين ان تكون الدلالة الخارجية مقصودة للمتكلم ايض او لا فالفرق بينه وبين ما اذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ظاهر لما نبين من لوضوح حصول التصرف في اللفظ هنا حيث اطلق واريد غير معناه الموضوع له فيتوقف على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب من غير فرق بين ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداء وما يجعل ارادة المعنى الموضوع له صورة وصلة اليه فانه ح هو الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين فظهر بما ذكرنا عدم اندراجها اذن في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا وسيجيء لذلك مزيد توضيح في محله انش فان قلت اذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى ان يكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي الاولي من العبارة بمعنى انه لا يتعلق به مقصود اصلي اخر يكون الانتقال اليه من جهته وان تعلق به ارادة معنى اخر لمجرد الايصال اليه لزم خروج كثير من الاستعمالات عن الحقيقة كما اذا كان الغرض الاصلي من الكلام افادة لازم الحكم او كان الغرض الاصلي هو التلذذ بمخاطبة المحبوب ونحو ذلك من الاغراض مع انه من الظاهر اندراج ذلك كله في الحقيقة فما الفارق في المقام قلت من البين ان هناك لوازم لنفس الاخبار والمخاطبة ولوازم للمعنى المخبر به فان كان المقصود بالافادة هو اللازم على الوجه الثاني فهو يندرج في المجاز وينطبق عليه حده لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبته له واما ارادة اللازم على الوجه الاول فليس من استعمال اللفظ في ذلك اصلا بل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الا انه ليس مقصود المتكلم من الكلام افادة مضمونه بل ساير الفوائد المترتبة على ذلك الكلام من لازم الحكم او غيره فالمعنى الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر الى ما قصد من الالفاظ وان لم يكن ذلك هو المقصود بالذات من التكلم ولا يعتبر في قصد المعنى من اللفظ بالذات ان يكون المقصود بالذات من التكلم افادة ذلك لوضوح انه قد يكون المراد امورا اخر مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها ويتفرع على ما قررنا ان لوازم الكلام اما ان يكون من لوازم الموضوع له فقد يراد من الكلام افادة الموضوع له بل افادتها فيكون ذلك اذن من المجاز واما ان يكون ذلك من لوازم الاخبار او التكلم او المخاطبة ونحوها فكونها هي المقصودة بالافادة لا ربط له باستعمال اللفظ كيف ولو كان اللفظ هناك مستعملا في تلك اللوازم لزم ان يكون غلطا او لا واسطة بين الحقيقة والمجاز والاستعمال الصحيح منحصر فيهما عندهم وذلك لانتفاء المناسبة بين الموضوع له وبينها الا ترى ان الموضوع له لقولك زيد مات هو موت زيد بحسب الواقع وهو مما لا ربط له بعلم المتكلم وليس بينهما مناسبة مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع بازائه فيه وانما هو من لوازم الاخبار من حيث ان الاخبار بشيء يقضي بعلم المخبر بمضمون ما اخبر به فذلك من الفوائد المترتبة على الكلام وقد يكون المخرج هو افادة تلك الفائدة دون الفائدة الاصلية المترتبة على ذلك الكلام اعني افادة ذلك المخبر به وهذا مما لا ربط له بالمعنى الذي يستعمل فيه اللفظ اصلا ويعرف بالتدبر فيما قررناه ان ارادة التذلل والتخشع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما في قولك انا عبدك ومملوكك ونحو ذلك من القسم المتقدم فيكون اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرجا في المجاز الا ان المجاز هناك غالبا في المركبات ثم في المقام فضل الفضل انه ليس المراد بالنسبة المستعمل فيه في المقام ما اريد باللفظ ابتداء ولو من جهة التوصل الى غيره بل المراد ما كان المقصود الاصلي الاولي من اللفظ فانه ح ان كان المقصود من اللفظ افادة ما وضع له كان حقيقة وان اراد مع ذلك الانتقال الى لازم ذلك المعنى ايض كما هو احد وجهي الكناية وان كان المقصود افادة غيره كان مجازا سواء كان ذلك بتوسط ارادة الموضوع له او بدون توسطها مع قيام القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له مط مع عدمه فيندرج في ذلك الوجه الاخر من الكناية هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح البيانيين فان كان المقصود بالافادة هو المعنى الموضوع له خاصة فهو الحقيقة وان كان المقصود بالافادة هو غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو المجاز وان كان غير ما وضع له مقصودا بالافادة من دون اعتبار قرينة معاندة لارادة الموضوع له فهو الكناية سواء كان الموضوع له مقصودا بالافادة ايض او لا فاصطلاح الاصولي في كل من الحقيقة والمجاز مغاير لاصطلاح البياني وهما بالمعنى الاول اعم مطلقا منهما بالمعنى الثاني وتحقيق الكلام في الكناية محل اخر ليس هذا موضع ذكره ولعله يجيء انشاء الله الى بعض منه في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ما اشرنا وقد ظهر بما ذكرناه ان استعمال الاستعارة على الوجهين المذكورين من المجاز اذ ليس المقصود الاصلي من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقي فما ذكره السكاكي من كونها حقيقة لغوية بناء على الوجه الاول وان التصرف في امر عقلي ح خاصة ليس على ما ينبغي فالاظهر فيها هو القول الاشهر هذا غاية ما يوجه به المقام ومع ذلك فيجيء المقصود بذلك ثم ذلك لا يخ عن كلام وتطبيق الحد عليه لا يخ عن خفاء والاتيان بمثل ذلك التعبيرات في الحدود والتعبير بما عبر خال عن اشكال وكان وضوح الحال عندهم من الخارج قرينة مسلمة

فنـ الرابعة الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصيا وقد يكون نوعيا وذلك لان الواضع اما ان يلاحظ شخصا من اللفظ معينا بمادته وهيئته ويضعه بازاء المعنى فالوضع فيه شخصي لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير ممكن الصدق على الفاظ مختلفة وان كان بحسب الواقع كليا لتعدده بحسب تعدد ازمنة الاستعمال وتعدد المستعملين ولو في زمان واحد فان ذلك لا يوجب تعددا في نفس اللفظ بل يقضي بتعدد الاستعمال فوحدة اللفظ من قبيل الوحدة النوعية لا ينافي التكثر في الوجود فليس المراد بالتشخص في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يتراءى في بادي النظر بل المراد بما قلنا هو اللفظ المخصوص الذي يستحيل صدقه على الفاظ مختلفة ح فاذا وضع ذلك اللفظ للمعنى تعين له بحيث لا يحتاج معه الى ان يحتاج في تعيين تلك الجزئيات له الى معين اخر بل يتعين له بذلك الوضع ح فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآتا للمستعملات ووضع خصوص كل من تلك الاستعمالات بازاء المعنى المقصود فان الاعتبار المذكور تعسف بين لا داعي الى الالتزام به ولا الى احتماله في المقام مع ظهور خلافه واما ان يلاحظ حال الوضع امرا عاما شاملا لالفاظ مختلفة شمول الكلي لجزئياته او شمول العرض لافراد معروضه فيضع ذلك الامر بازاء المعنى او يجعل تلك مرآتا لملاحظة ما ينطبق عليه ... من الالفاظ الخاصة او الخصوصيات العارضة لها ويضع كلا منها بازاء ما يعينه من المعنى فيكون الوضع ح نوعيا اما على الاول فظاهر لكون الموضوع نفس النوع واما على الثاني فلكون النوع هو المنصوص حال الوضع والامر الموضوع ح وان كان اشخاص تلك الالفاظ او الخصوصيات العارضة للالفاظ الخاصة الا انها غير متصورة بتشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصور النوع مرآتا لملاحظتها فلما كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الاشخاص الموضوعة متصورة اجمالا بتصور ذلك النوع عد الوضع نوعيا فالوضع النوعي يتصور في بادي الرأي على كل من الوجهين المذكورين لكن الوجه الاول منهما غير حاصل في وضع الالفاظ ضرورة تعلق الوضع فيها بخصوص كل واحد منها واخذ اللفظ على وجه عام ووضعه للمعنى من غير ان يتعلق الوضع بلفظ مخصوص غير معهود في وضع الالفاظ فالقول به في وضع المشتقات بان يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا الصادق على تلك المصاديق من غير ان يتعلق الوضع بخصوص شيء منها تعسف بين ولو قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فانه ان اريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعا بازاء ذلك فهو بعيد جدا اذ من الظاهر بملاحظة الاستعمال تعلق الوضع بنفس تلك الالفاظ ومن البين ان المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ وانما هو معنى صادق عليه وان اريد كون مصاديق ذلك المفهوم موضوعة بازائه فهو خروج عن الفرض والحاصل ان الظاهر تعلق الوضع في المشتقات بخصوص كل من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظة العرف واللغة فان كلا من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كل من المبادي المذكورة لا ان الموضوع هناك امر عام حاصل في ضمن كل واحد منها من غير تعلق الوضع بتلك الالفاظ ومما قررنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الافاضل من ان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ ح انما وضع لفظا كليا منطبقا للمعنى كلي منطبق وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب كذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا خاصا للمعنى الجزئي بل لفظة ضارب من حيث انه تحقق فيه الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظة ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي غير موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بل بملاحظة المعنى الكلي انتهى فانه يرد عليه اولا ان ما ذكره من كون الموضوع في المقام عاما منطبقا وهو ما كان على زنة فاعل غير متجه اذ قضيته ذلك ان يكون المفهوم المذكور موضوعا بازاء المعنى المفروض دون خصوص الالفاظ وقد عرفت انه في غاية البعد وثانيا ان اطلاق المشتقات على معانيها بناء على ما ذكره انما يكون حقيقة اذا اريد بها مفهوم ما قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص ليق ان يكون الخصوصية غير مقصودة من اللفظ فيكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد على وجه الحقيقة وليس المقام من ذلك لما عرفت من ان المفهوم من لفظة ضارب مثلا هو خصوص من قام به الضرب وذلك من مصاديق من قام به المبدأ ولم يؤخذ فيه ذلك المفهوم اصلا ح فبعد القول بكون الموضوع له هو مفهوم من قام به المبدأ كيف يعقل القول بكون استعماله فيمن قام به الضرب حقيقة وهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعا وما ذكره من النظير غير منطبق عليه فان المراد بالانسان هناك هو مفهوم الانسان وقد حمل على زيد لاتحاده معه واين ذلك مما نحن فيه والمثال الموافق للمقام اطلاق الماشي وارادة مفهوم الحيوان منه نظرا الى صدق مفهوم الماشي عليه ولا ريب انه ليس استعمالا في المعنى الموضوع له اصلا وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطا وثالثا انه لو سلم كون ذلك استعمالا في المفهوم المذكور مع الخصوصية فلا شك انه ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لتكون الخصوصية مرادة من الخارج بل لا ريب في ارادة الخصوصية من اللفظ اذ ليس المفهوم من لفظة ضارب الا خصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب فليست تلك الخصوصية مرادة الا من نفس اللفظ ولا شك في كون اللفظ اطلاقا للكلي على الفرد مجازا اذا اريد الخصوصية من اللفظ و قد يذب عنه بان الخصوصية المذكورة لما تراد من المادة فمعنى الهيئة على حاله من غير تصرف فيه سوى اطلاقه على ذلك ويمكن دفع الوجه الثاني بما سيشار اليه انتهى نعم لو صح حمل كلامه عليه هذا وقد يستند على عدم كون الموضوع في المقام عاما بانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقة ضرورة عدم تعلق الوضع بخصوص كل من تلك الافراد المندرجة تحت ذلك الامر العام ولا مجازا ايض اذ ليس شيء من تلك استعمالا للفظ الموضوع في غير ما وضع له من جهة علاقته للموضوع له بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له لما يناسب تلك اللفظ فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنى مخصوص فيستعمل ذلك اللفظ في غيره لعلاقة له وهنا انما تعلق الوضع للمعنى بلفظ مفروض فيستعمل غيره فيه لارتباطه بذلك اللفظ ارتباط الخاص بالعام والمقيد بالمطلق وبالجملة ان الوضع المتعلق بالكلي على ما فرض في المقام لا يسري الى افراده فهي باقية على اهمالها فلا يصح استعمالها ومع الغض عن ذلك فغاية الامر ان تكون تلك الاستعمالات مجازات او واسطة بين الحقيقة والمجاز ولو قلنا بثبوت الواسطة بينهما وعلى اي من الوجهين فلا شك في خروج ذلك عن مقتضى الظاهر فلا وجه للالتزام به في جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه وفيه ان وضع الكلي للمعنى قاض بوضع جميع جزئياته من حيث اتحادها بذلك

لكن من ان المقصود

الطبيعة الكلية كما هو الحال في الأوضاع الشخصية بحسب ما عرفت فليس المستعمل فيه مغايراً للموضوع حتى يرد ما ذكر لما تقرر من اتحاد الطبيعة الكلية مع افرادها في الخارج
واجيب عنه بان المستعمل فيها انما هو خصوص الجزئيات المتقومة بخصوص المواد لا مطلق النوع المتحد معها اذ المفهوم من لفظة ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالضرب
وهو مدلوله المطابقي المعلوم بالرجوع الى العرف واللغة وان كان استعماله بحسب ملاحظة النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتصفة بالمبدء
من غير انها يوجد فيه الاتصاف بخصوص الضرب فهو مع ذلك لا يمكن وضوح عدم وضع النوع لتلك الخصوصية مع انها مستفادة من نفس اللفظ قطعاً ولا يتم ذلك الا بالقول بتعلق
الوضع بخصوص كل من تلك الالفاظ الخاصة وما قد يتوهم من ان استفادة تلك الخصوصية انما يجيء من ملاحظة وضعها المادي المتعلق بالمبدء المخصوص فيتعلق نصاً
الوضع الكلي الى ذلك يكون مفاد المشتق وضعاً خصوص المعنى المذكور مدفوع بان اعتبار خصوصيته المادة غير قاض بذلك ايضاً اما اذا قيل بان وضعها الكلي
للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء مطلقاً فظاهر اذ المستفاد من خصوص تلك الالفاظ بعد ملاحظة الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادة وايراد ذلك من مفاد
المشتقات كضارب ونظايره واما اذا قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدء المقترن بها فلان المفهوم المذكور ايضاً امر عام حاصل في جميع المشتقات
غاية الامر ان يلزم من ذلك بعد ملاحظة وضع المادة كون تلك لذات متصفة بالمبدء المخصوص كالضرب مثلا فلا يكون خصوص ذات ثبت له الضرب
معنى مطابقيا لضارب بل امراً حاصلا بالالتزام من ملاحظة نسبته الالتزام من ملاحظة وضعه النوعي المتعلق بالهيئة والشخصي المتعلق بالمادة ومن المعلوم
خلاف ذلك اذ ليس مفاد ضارب ابتداء الا ذاتاً ثبت له الضرب لا ذات ثبت له المبدء المقترن بالهيئة المخصوصة الذي هو الضرب بملاحظة معنا المادي ففهم بعد ذلك
الامرين ان ضارب من ثبت له الضرب وما يتوقف فهمه من اللفظ على ملاحظة وسط لا يكون اللفظ موضوعاً بازائه ضرورة عدم حاجة في فهم المعاني الحقيقية
بعد العلم بالوضع الى وسط يكون الانتقال من جهته وفيه اما اولاً فبان وضعها الهيئي لمن قام به المبدء ليس على نحو يتكرر ملاحظة المبدء في الصيغ المتعددة
تحت ذلك العنوان بان يلاحظ تارة مبادئها الخاصة الموضوعة بالاوضاع الشخصية ثم يلاحظ فيها المبدء على سبيل الاجمال نظراً الى اخذها كلي في وضعها
الهيئي حتى يكون الحال فيها على ما ذكر بل ليس لمدلول كل من تلك الصيغ بملاحظة الوضعين المذكورين الا من قام به ذلك المبدء الخاص الحاصل فيها
من غير ان دلالتها على المادة بملاحظة وضعها المادي بعد دلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي فالموضوع له بوضعها الهيئي هو الذات من حيث قيام
المبدء بها فمعناها الهيئي مفهوم ناقص يتعلق لا يتم الا بمادتها اذ اخذ المادة في معناها الهيئي انما هو لكونها من متممات ذلك المفهوم لا لكونها جزء منه بل لتوقف
تصورها عليها فحيث كان وضعها الهيئي منوطاً بوضعها المادي وكان معناها الهيئي مرتبطاً في تقرره بمعناها المادي لزم اخذ معناها المادي في معناها الهيئي
ليصح بذلك تصوره فالمادة الملحوظة في وضعها الهيئي مرآة لملاحظة معناها المادي على سبيل الكلية والاجمال فقد اخذت فيه لتوقف تصوره عليها فاذا
فرض قيام تلك الهيئة بمادة مخصوصة تعين ذلك الكلي في ضمن تلك المادة وكان مفاد الهيئة هو من قام به ذلك المبدء فاذا خصوص من قام به ذلك
المبدء الخاص ليس خروجاً من معناه الموضوع له ولا متوقفا فهمه على ازيد من ملاحظة الوضعين المذكورين اذ لتعين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث
اخذ في مفهومه مرآة الارتباط الى الغير فيتعين ذلك الغير بوضعها المادي لا بد من تعيينه فظهر بما قررنا ان ما ذكر من توقف دلالة الضارب على من ثبت
له الضرب على ملاحظة الوسط بناء على كون ما وضع له الهيئة كليا ان اراد به عدم كفاية وضع الهيئة فيه بل لا بد من ملاحظة وضع المادة ايضاً فهو لا كلام فيه
لوضوح عدم تمامية وضع تلك الالفاظ على الوجه المذكور الا بها عرفت من ارتباط وضعها الهيئي بالمادي وان اريد به توقف فهم المعنى المذكور بعد ملاحظة
الوضعين على وسط كما هو مبنى الكلام المذكور فهو مما لا وجه له ضرورة تعين معناها المادي والهيئي بذلك بعد تعلق الهيئة بمادة مخصوصة حسبما بيناه من نقل الذهن
الى المعنى المذكور بمجرد ملاحظة تلك المادة والهيئة المقترنتين من غير حاجة الى الوسط اصلاً واما ثانياً فبان ذلك على فرض تسليمه انما يفيد عدم وضع النوعي المذكور
لذات ثبت له المبدء على سبيل الاطلاق واما اذا قيل بوضعه للجزئيات المذكورة فلا مانع منه اصلاً فغاية الامر ان يكون الوضع هناك عاما والموضوع له
خاصاً اعني خصوص الذات المقترنة بخصوص المواد المفروضة فيكون الموضوع له للنوع الكلي الحاصل في ضمن ضارب هو الذات المتصفة بمبدء الضرب وان كان ذلك
ملحوظاً بعنوان كلي اذ لا يلزم من ملاحظته على نحو كلي ان يكون الموضوع له ايضاً كلياً ولا ان يكون حصص ذلك المفهوم ملحوظة بخصوصها في الخصوصيات التي
وضعت بازائها فتبين انه كما يرتفع الاشكال المذكور بجعل الوضع في الموضوع له عاماً والموضوع له خصوص الجزئيات كذا يمكن دفعه بجعل الوضع في بما قررنا
الموضوع له عاماً والموضوع له خصوص الجزئيات وان كان الموضوع عاماً على انا نقول يتوقف اندفاع الاشكال المذكور على جعل المذكور الموضوع له
هناك خاصاً اذ لا يندفع الاشكال بمجرد كون الموضوع خصوص تلك الجزئيات وان كان الموضوع له مطلق ما قام به المبدء باى من الوجهين المذكورين
واذا جعل الموضوع له خصوص تلك الجزئيات فقد اندفع الاشكال من غير حاجة الى جعل الموضوع ايضاً خصوص الجزئيات كما هو المدعى فدفع الاشكال المذكور
بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات كما يتراءى من التقرير المذكور كما ترى والقول باستلزام خصوصية الموضوع كون الموضوع له ايضاً خاصاً بين الفساد
فظهر بذلك ان الاستناد في ابطال عموم الموضوع في المشتقات الى ما ذكر غير ظاهر وان لا ظاهر الاستناد فيه الى ما اشرنا اليه فظهر ايضاً بذلك صحة وقوع الوضع
النوعي على الوجه الثاني من الوجوه الاربعة المذكورة دون الاول وقد يقال بكون الوضع النوعي المتعلق بالمشتقات على احد الوجهين المذكورين الاخيرين
وذلك بان يقال ان هناك وضعين تعلقا بتلك الالفاظ احدهما بالمواد المعروضة لتلك الهيئات والآخر بالهيئات العارضة لها ودلالة تلك الالفاظ على
معانيها باعتبار الوضعين المذكورين فالموضوع بالوضع الاول هو خصوص المادة المعروضة ووضعه شخصي والموضوع في الثاني كلي ومدلوله ايضاً مثله
او خصوص الجزئيات المندرجة تحته وكون مفاد ضارب من قام به الضرب انما حصل من الوضعين المذكورين وقد نص بعض الافاضل بان الهيئة من حيث
هي لا تدل الا على امر كلي والخصوصية مدلول المادة فعلى هذا يكون الوضع هناك على الوجه الثالث ولو قلنا بكون الهيئة المعروضة مرآة لملاحظة جزئيات
الهيئات العارضة لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلك الجزئيات كان من قبيل الرابع وعلى اي من الوجهين المذكورين يكون الوضع المتعلق

بتلك

بتلك الهيئات مفيداً بما اذا كانت عارضة لمادة موضوعة متصرفة والوضع المتعلق بالمواد بما اذا كانت معروضة لهيئة موضوعة فيكون الوضع المتعلق بمواد
المشتقات مغايراً للوضع المتعلق بمصادرها فان ذلك الوضع غير كاف في موضوعية المواد الحاصلة في ضمن هيئات المشتقات ضرورة اختصاص تلك الوضع بتلك
الهيئة الخاصة العارضة للمصادر فلا يعقل موضوعية المواد الحاصلة في المشتقات بذلك الوضع هذا غاية ما يوجه به احتمال كون الوضع في المشتقات على احد
الوجهين المذكورين لكنه ضعيف ايضاً بما عرفت من بعد تعلق الوضع فيها بغير اللفظ ولزوم التعسف البين في التزام تعلق الوضعين بلفظ واحد او لفظ عدم
تعدد الوضع المتعلق بكل من الالفاظ فالهيئة والمادة المعروضة لها موضوعة بوضع واحد نوعي كما اشرنا اليه وما يتراءى من كون وضع مواد المشتقات
فانما يعني به الاوضاع المتعلقة بمصادرها لا المواد الحاصلة في ضمنها وانه لما كان المنظور في الوضع المذكور هو دلالة المادة على الحدث ودلالة الهيئة على
اعتبار ذلك الحدث جارياً على الذات نزل تلك منزلة وضعين وكان وضعه بالنسبة الى الاول شخصياً لاختصاصه بالمادة المعينة نشرية الهيأة من المبدء
من جهة الوضع المذكور وبالنسبة الى الثاني نوعياً كلياً ثم كان انه يجري في ابطال تعدد الوضع في المقام ما مر من الكلام ويندفع ايضاً ما عرفت من الجواب نعم
به القول بكون مفاد الهيئة مفهوم من قام به المبدء كما قد يستفاد من كلمات بعضهم وقد مر الكلام فيه وكيف كان فظهر بذلك ايضاً كون وضع المشتقات
على احد الوجهين الاخيرين نعم ان قلنا بثبوت الوضع في المركبات فالظاهر كون الموضوع فيها نفس الهيئات العارضة اذ يبعد جداً التزام وضع هناك في مجموع
الجملة بان تكون تلك الالفاظ المجتمعة المعروضة للهيئات المعروضة موضوعة ثانياً بوضع وحداني يتعلق بالمجموع كما لا يخفى نعم يستفاد من كلام بعض الاجلة
من كون الحال في المركبات على نحو المشتقات فعلى تقرير يحتمل تعلق الوضع بتلك الهيئات على كل من الوجهين المذكورين والاظهر كون الموضوع مطلق الهيئة
فيتبع الوضع الى جزئياتها لا انطباقها معها اذ لا داعي الى التزام تعلق الوضع بجزئياتها بعد ذلك المفهوم كما قلنا في المشتقات لكن سنعرف ان الاظهر عدم ثبوت
وضع في المركبات فلا يظهر لما ذكر وقوع الوضع النوعي على شيء من الوجهين المذكورين نعم لا يبعد القول به في كثير من الاوضاع الكلية المذكورة في العربية
فان كلا من تلك القواعد حكم وضعي صدر من الواضع ومن ذلك تجري الاوضاع النوعية على احد الوجهين المذكورين فالموضوع هناك خصوص الالفاظ بل مما
يلابسه من الاعاريب والعوارض اللاحقة له والاظهر كون الموضوع هناك عاماً دون كل من الخصوصيات المندرجة تحته اذ لا داعي الى الاعتبار المذكور
عن وضع الامر المتصور الى جعله مرآة للوضع جزئياته حسبما اشرنا اليه ومن جملة الاوضاع النوعية الوضع الحاصل في المجازات وفيه عموم من جهة اللفظ والمعنى
اذ لم يلحظ فيه خصوص مادة ولا هيئة ولا خصوص معنى دون آخر وحيث ان الوضع هناك غير قاض بتعيين اللفظ للمعنى بحيث يفيد دلالة اللفظ عليه على
ما هو الحال في الاوضاع الحقيقية بل الدلالة الحاصلة في اللفظ هناك انما هي بضميمة القرينة وانما ثمرة الوضع المذكور جواز استعمال اللفظ فيه بحسب اللغة لا غير كما
مرت الاشارة اليه لم يندرج ذلك في الوضع بمعناه المعروف ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقائق وجعلوا المجاز خالياً عن الوضع واستعمال اللفظ في غير ما
وضع له الا ان الترخيص الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ فيه دون المعاني الخالية عن تلك العلاقة نحو من الوضع بمعناه الاعم وبهذا الاعتبار صح شموله
الوضع له وربما يسمى الوضع الحاصل فيه ترخيصاً ويمكن اعتبار الموضوع هناك عاماً منطبقاً فيكون كل من الوضع والموضوع عاماً اصولياً ليكون الوضع عاماً
~~اصولياً ليكون الوضع عاماً~~ والموضوع له خاصاً الصحة وقوع الترخيص بوضع التوابع اللاحقة للكلمات كقولهم عطشان نطشان وخراب يباب وحيص بيص ونحوها
فان تلك الالفاظ وان كانت مهملة في اصلها الا ان الوضع قد رخص في استعمالها في مقام الاتباع اتباعاً عارضاً وتاكيداً وذلك نحو من الوضع حسب ما اشرنا
اليه ومن الوضع الترخيصي النوعي ايضاً وضع الحكايات بازاء المحكي والثمرة المتفرعة على الترخيص المذكور جواز استعمال اللفظ في ذلك بحسب اللغة دون افادة الدلالة
عليه لحصولها بدون اعتباره كما اشرنا اليه في المجاز **الخامسة** ينقسم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصور حال الوضع الى اقسام اربعة وتفصيل
القول في ذلك ان من البين توقف الوضع على ملاحظة المعنى وتصوره فاما ان يكون المعنى الذي يتصوره الواضع امراً جزئياً غير قابل الصدق على كثيرين او كلياً
شاملاً للجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يضع اللفظ لعين ذلك المعنى الذي تصوره او لغيره او جامعه ويندرج تحته بان يجعل ذلك المعنى عنواناً له ومرآة لملاحظته
فيتحصل بذلك وضع اللفظ بازائه فهذه وجوه اربعة لا سبيل الى الثاني منها ضرورة ان الخاص لا يمكن ان يكون عنواناً للعام ومرآة لملاحظته الا ان يجعل
مقياساً لتصوره كان يتصور جزئياً من الجزئيات ويضع اللفظ بازاء نوعه وما يجيء بعده وهو خروج عن المفروض لتصور ذلك الامر العام بنفسه وان كان ذلك
بعد تصور الخاص فبقي هناك وجوه ثلاثة احدها ان يتصور معنى جزئياً غير قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه فيكون الوضع خاصاً والموضوع
له ايضاً خاصاً ولا خلاف في وقوعه كما هو الحال في الاعلام الشخصية دون معناه ما اذا تصور مفهوماً جزئياً وجعله مرآة لملاحظة مفهوم آخر يتصادقان
فيضع اللفظ بازاء ذلك الآخر كما اذا تصور زيد بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بازائه ثانيها ان يتصور مفهوماً عاماً قابل الصدق على كثيرين ويضع
اللفظ بازائه فيكون كل من الوضع والموضوع له عاماً وهو ايضاً مما لا كلام في تحققه كما هو الحال في معظم الالفاظ ومناقشة بعض الافاضل في جعل هذه
الصورة من قبيل الوضع العام نظراً الى انه لا عموم في الوضع لتعلقه ان بمفهوم واحد اثبت محلها بعد كون المقصود من عموم الوضع كما نصوا عليه ونبه عليه
ذلك الفاضل عموم المعنى الملحوظ في حال الوضع لا نفس الوضع فلا مشاحة في الاصطلاح ومع الغض عن ذلك ففهوم الموضوع او شموله لافراده يقتضي
بعموم الوضع ايضاً لسريانه الى جميع المصاديق المندرجة في ذلك الامر العام فيصح اطلاق ذلك اللفظ عليها على سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك
الطبيعة المتحدة معها وحيث ان العام الملحوظ في المقام هو العام المنطقي فلا يندرج فيه العام الاصولي بل لعله يصدق على كل من جزئياته فعلى هذا قد يتوهم كون الوضع في
العموم الحاصل فيه من قبيل القسم الاول وليس كذلك فان معنى العموم انما هو كلي منطقي بالنسبة الى موارده وان لم يكن كذلك بالنظر الى الجزئيات المندرجة فيه فان الحاصل في
كل رجل غير الحاصل في كل امرأة وهكذا والملحوظ في وضع كل للعموم هو المعنى الشامل للجميع وهكذا الكلام في نظايره فهي مندرجة في هذا القسم قطعاً
نعم لا يندرج فيه نحو كل انسان الا انه لا يتعلق هناك وضع بمجموع اللفظين والوضع عام بالنسبة الى كل منهما ومن هذا القبيل الوضع المتعلق باسماء الاجناس

واعلامها وان اخذت الاخيرة باعتبار التعين والحضور في الذهن فان ذلك ايضا امر كلي ملحوظ في وضعها على جهة الاجمال فيعرفها من الجهة المذكورة مع اختلاف الحضور
باختلاف الاذهان والاشخاص لا يقضي بتعلق الوضع بالخصوصيات على انه لو فرض اخذ كل من تلك الخصوصيات في وضعها فهو لا يقضي بتعدد المعنى اذ المفروض
ان الموضوع له نفس الطبيعة الكلية وتلك الخصوصيات خارجة عن الموضوع له ومن ذلك اوضاع النكرات والمشتقات وقد يشكل الحال في المشتقات نظرا الى ان
الملحوظ في اوضاعها هو المعنى العام الشامل لخصوص كل من المعاني الخاصة الشاملة لكل ما يندرج في الصيغة المفروضة من خصوص كل واحد منها مع ان
الموضوع له هو تلك الخصوصيات فيكون من قبيل الوضع هناك عاما والموضوع له خصوص جزئياته ولذا اخذت الفصل منها ذلك مع جعلها كالمبهمات وكون كل
من تلك المعاني الخاصة امرا عاما شاملا لما تحتها من الافراد لا ينافي ذلك اذ لا يعتبر في القسم الثالث ان يكون الموضوع له خصوص الجزئيات الحقيقية ويمكن
دفعه بانه لما كان كل من تلك الالفاظ الخاصة متصورا اجمالا في ضمن الامر العام الملحوظ حين وضعه النوعي كان كل من معانيها متصورا على سبيل الاجمال ايضا
لكن الوضع المتعلق بتلك الجزئيات انما تعلق بكل منها بالنظر الى معناه المختص حسبما مر في بيان الوضع النوعي فلفظ ضارب انما وضع في ضمن ذلك الوضع للواضع
لخصوص من قام به الضرب ولفظ عالم لخصوص من قام به العلم وهكذا فيتحلل الوضع المذكور الى اوضاع شتى متعلقة بالفاظ متعددة لمعان مختلفة فالوضع
المتعلق بكل لفظ من تلك الالفاظ انما هو لما يقابله من المعنى الملحوظ في وضع كل منها عام والموضوع له ايضا ذلك المعنى لا خصوص جزئياته فلاحظ ما يعم خصوص كل
من تلك المعاني حين الوضع انما هي من جهة ملاحظة ما يعم خصوص كل واحد من تلك الالفاظ المتعينة بازاء كل منها فحيث لم يلحظ لفظا مخصوصا لم يلحظ
هنا معنى خاصا واما اذا لوحظ كل لفظ منها بازاء ما يخصه من المعنى كان كل من الوضع والموضوع له بالنسبة اليه عاما بتلك الملاحظة التي هي المناط في وضع
كل من تلك الالفاظ بحسب الحقيقة فان قلت ان شيئا من تلك المعاني الخاصة لم يلحظ حين الوضع مخصوصه وانما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه وهو
امر عام شامل للجميع فكيف يتصور القول بكون كل من المعاني الخاصة ملحوظة للواضع قلت ان كلا من تلك المعاني وان لم يكن ملحوظا بنفسه لكنه ملحوظ
[illegible] فان مفهوم من قام به مبدؤه اذا لوحظ بالنظر الى خصيص كل واحد من الالفاظ المختلفة في المبادي كقائم وقاعد ونائم ونحوها
انطبق على مفهوم المراد من كل واحد منها من غير ان يكون اعم منه فلا يكون المعنى الملحوظ في وضع كل من تلك الالفاظ معنا ما يعم ذلك المعنى وغيره وان لم
يكن كل من تلك المفاهيم الخاصة ملحوظة بخصوصها اذ لا يعتبر فيما يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عاما ان يكون الموضوع له متصورا على سبيل التفصيل
بل لو جعل بعض وجوهه عنوانا لتصوره فوضع اللفظ بازائه كان جائزا كما نظيره فيما يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا والحاصل ان مفهوم من قام
به المبدأ ليس مما تعلق الوضع به على اطلاقه ولا لجزئياته من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في اسماء الاشارة ونحوها بل جعل المفهوم المذكور
عنوانا لاحضار تلك المفاهيم المختلفة المندرجة تحته على حسب ملاحظة الالفاظ الموضوعة في ضمن الامر العام المفروض فوضع كل من تلك الالفاظ المختلفة
الملحوظة على سبيل الاجمال لكل من تلك المفاهيم المختلفة المتساوية للمفهوم المذكور بعد ملاحظة المادة الخاصة المعتبرة في كل لفظ من تلك الالفاظ
المخصوصة فملاحظة تلك المعاني على سبيل الاجمال انما هي لكون الالفاظ الموضوعة بازائها ملحوظة كذلك وتلك الملاحظة الاجمالية بمنزلة التفصيل في وضع كذلك
كل لفظ منها لمعناه الخاص به كما اذا ذكر الفاظا مخصوصة ومعاني خاصة وقال وضعت كلا من الالفاظ المذكورة لكل من تلك المعاني المفروضة فانه وان ظاهر
اخذ الالفاظ والمعاني في حال الوضع على نحو الاجمال الا انه بمنزلة التفصيل كما مرت الاشارة اليه فالفرق بين المشتقات واسماء الاشارة ونحوها ظاهر لا منزلة
سترة فيه فان اريد بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا جعلها من قبيل واحد فهو واضح الفساد وان اريد به كون المفاهيم المختلفة ما نحن
في الوضع النوعي المتعلق بها بلحاظ واحد فهو مما لا ريب فيه وان انحل ذلك في الحقيقة الى اوضاع عديدة وتعين بسببه الفاظ متعددة لمعان كلية
مختلفة فيشبه ان يكون الاختلاف في ذلك لفظيا نظرا الى اختلاف الاعتبار بين المذكورين وقد ظهر بما قررنا انه لو قلنا بكون الموضوع
في المقام هو ما تصوره الواضع من المفهوم الكلي اعني مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا دون خصوصيات الالفاظ المندرجة تحت المفهوم المذكور والموضوع
هناك له هو الجزئيات المندرجة تحت مفهوم ما قام به مبدؤه كان الوضع عاما والموضوع له خاصا من غير اشكال كما اذا قلنا بكون الموضوع له ايضا ذلك
المفهوم كان كل من الوضع والموضوع له عاما قطعا وانما يجري الوجهان المذكوران ان قلنا بكون الموضوع خصوص جزئيات المفهوم المذكور لخصوص
جزئيات المفهوم الاخر لما عرفت من حصول الاعتبارين وان كان الاظهر ح ما هو عليه جماعة من المحققين من كون كل من الوضع والموضوع له في كل
من تلك الالفاظ المندرجة في ذلك العنوان عاما كما ظهر مما ذكرناه ثالثها ان يتصور معنى عاما ويضع اللفظ بازاء جزئياته فيكون الوضع عاما
والموضوع له خاصا سواء كان الموضوع له هناك جزئيا حقيقيا او اضافيا وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالاول غير متجه كيف ولا يجري ذلك
في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعينة بمتعلقاتها الا انها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق
على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن في البلد ونحوهما فان كلا من الاستعلاء والظرفية المتعينين بمتعلقيهما في المثالين قد استعمل فيهما لفظة على
وفي لكنهما مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا تحصى وبالجملة ان مفاد على وفي في المثالين المذكورين قد جعل مرآة لملاحظة حال الكون الكلي بالنسبة
الى السطح والبلد وهو تابع في الكلية لذلك وان كان ذلك جزئيا اضافيا بالنسبة الى مطلق الاستعلاء والظرفية وكذا الحال في اسماء الاشارة ان قلنا بوضعها
لما يعم من الاشارة الحسية وغيرها فان الكلي قد يشار اليها بعد ذكرها وما قيل من ان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر جزئي صار في حكم الجزئي فاستعمل
لفظ هذا فيه من تلك الحيثية فهو جزئي بتلك الملاحظة مدفوع بان تلك الحيثية انما هي الاشارة اليه واما المشار اليه فهو نفس الماهية من حيث هي الا
ترى انك لو قلت وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق وذلك المعنى عام لم ترد بذلك الا الاشارة الى ذلك المفهوم من حيث هو ليحكم عليه بالعموم لا
الى خصوص ذلك المفهوم من حيث تقيده بالحضور في ذهنك او ذهن السامع وان كان ذلك الحضور مصححا للاشارة اليه كما هو الحال في المعهود بينهما

على ذلك

على ذلك ملاحظة الاسم المعرف الواقع بعد ذلك في المثال المذكور اذ لا يمنع انه كونه كليا مع انه اشارة الى المذكور اولا وهو عين ما اريد بذلك وان
قلنا بوضعها لخصوص الاشارة الحسية تعين وضعها للجزئيات الحقيقية فيكون الاستعمالات المذكورة مجازية واما الضمائر فلا ينبغي التامل في
الدلالة على المفاهيم العامة فيما اذا كان مرجعها كليا غاية الامر الا انها الطبيعة المرسلة بملاحظة تقدم ذكرها في الذكر وذلك لا يقتضي مصيرها
جزئيا حقيقيا كما عرفت في كلام بعضهم من الحكم بوضع الضمائر واسماء الاشارة لخصوص الجزئيات الحقيقية لكون التعين فيها بالحس يفيد
الجزئية ليس على ما ينبغي كما عرفت الوجه فيه واما الموصولات فوضعها بناء على القول المذكور بلا تعيين من الوجهين امر ظاهر لا سترة فيه فان غاية
ما اخذ فيها الخصوصية هي التعينات الحاصلة بصلاتها ومن البين ان التعين الحاصل به كثيرا ما يكون امرا كليا كما في قولك اكرم الذي يكرمك في
اعظم جائزات ومخوفات ومما يوضح الحال فيها ملاحظة الموصولات الماخوذة في الحدود فانها وقعت لبيان المفاهيم الكلية فلا يراد هناك منها
الا امرا كليا ومن الغريب ما يوجد في كلام بعض الافاضل وحكي التصريح به عن العضدي في رسالته الوضعية من كون الموضوع له في كل من المبهمات
الثلثة جزئيا حقيقيا واجاب عما ذكره بعضهم من كون الصلة في نفسها امرا كليا وضم الكلي الى الكلي لا يفيد تشخصا بان التشخص الحاصل في المقام
ليس بمجرد ضم الكلي الى الكلي بل من جهة الاشارة به الى ذاته المخصوصة كما في قولك الذي كان معك امس قال وذلك نظير اضافة النكرة الى المعرفة الباعثة على تعريفها
كما في قولك غلام زيد فانه وان كان ذلك المفهوم كليا ايضا الا ان المقصود بالاضافة هو الاشارة الى غلام شخصي وفيه ان ما ذكره لو تم فانما يتم فيما ذكره
من المثال ونظائره لا في سائر المواضع حسبما اشرنا اليه والبناء على اختصاص وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما ذكرناه من المجاز بين البينة
ثم قد اعتبرت خصوصية في المفاهيم التي وضعت بازائها الالفاظ المذكورة تكون تلك الخصوصية جزئيا حقيقيا بالنسبة الى كليها الملحوظ حال
وضعها فان الحروف مثلا انما وضعت لخصوص المفاهيم الواقعة مرآة لملاحظة حال غيرها فتلك المفاهيم الخاصة وان كانت كلية في نفسها في كثير من الصور
لكن خصوصية وقوعها مرآة لملاحظة الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآة لملاحظة الغير فلفظة على مثلا انما وضعت لخصوصيات الاستعلاء
الواقع مرآة لتعرف حال الغير وح مفهوم الاستعلاء الواقع مرآة لحال متعلقه وان كان كليا في نفسه لكن في كونه مرآة لملاحظة حال الكون في السطح
في قولك كن على السطح جزئي حقيقي من جزئيات الاعتبار المذكور والحاصل ان نفس المعنى الحرفي الماخوذ مرآة لحال الغير وان كانت في نفسها كلية
الا ان كونها مرآة لخصوص كل من متعلقاتها جزئي حقيقي بالنسبة الى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآة لحال غيرها ويجري ذلك في جميع المبهمات
في الافعال الا ترى ان الموصول انما وضع للشيء المتعين بصلته الخاصة جزئي حقيقي من جزئيات التعين بالصلة وان كان نفس المفهوم المتعين بها كليا
وانت خبير بان تلك الخصوصيات لا يجعل نفس ما وضع له تلك الالفاظ جزئيات حقيقية وانما يكون الاعتبار الماخوذ في كل منها جزئيا حقيقيا المطلقة حسبما
بيناه فان عنى القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية افادة ذلك فلا كلام لكن لا يساعده العبارة وان اراد به كون نفس المفهوم الذي وضعت بازائه جزئيا
حقيقيا ففساده ظاهر مما قررناه وقد اختلفوا في تحقق الوضع على الوجه المذكور على قولين فقد ذهب اليه جماعة من محققي المتاخرين وقالوا به في
اوضاع المبهمات الثلثة والحروف جميعها والافعال الناقصة وكذا الافعال التامة بالقياس الى معانيها النسبية والضابط فيها كل لفظ استعمل
في امر غير منحصر لمعنى مشترك لا يستعمل فيه على اطلاقه فان الملحوظ عندهم حين وضع تلك الالفاظ عندهم هو ذلك الامر الجامع المشترك بين تلك
الاستعمالات والموضوع له خصوص تلك الجزئيات وجعل ذلك الامر العام مرآة لملاحظتها حتى يصح وضع اللفظ بازائها وهذا القول هو المعزي
الى اكثر المتاخرين بل الى اطباقهم عليه من زمن السيد الشريف الى يومنا هذا والمحكي عن قدماء اهل العربية والاصول القول بكون الوضع والموضوع
له في جميع ذلك عاما فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم وهذا هو الذي اختاره التفتازاني لكنه ذكر ان التعارف ما عدا العلم
انما وضعت ليستعمل في معين وظاهر كلامه ان الواضع اشترط في وضعها المفهوم الكلي ان لا يستعمل الا في جزئياته وفي الحواشي الشريفية ان جماعة
توهموا وضعها لمفهوم كلي شامل للجزئيات والغرض من وضعها له استعمالها في افرادها المعينة دونه والظاهر ان هذا الاعتبار انما وقع في كلام جماعة
من المتاخرين تفصيا من المنافاة بين وضعها للمفهومات الكلية وعدم صحة استعمالها الا في الجزئيات والا فالقدماء لم ينبهوا على ذلك فيما عثرنا عليه
من كلامهم حجة القول الاول وجوه احدها انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها بلا ريب ضرورة قضاء الوضع بصحة الاستعمال
فانه لا نعني لسببيته في جواز استعمال اللفظ الا اندراج الاستعمال معه في الحقيقة وعلى هذا ينبغي ان يصح استعمال هذا في مفهوم المفرد المذكر المشار اليه على
سبيل الاطلاق واستعمال انا في مفهوم المتكلم على الاطلاق واستعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته والتالي باطل ضرورة عدم جواز الاستعمالات
المذكورة بحسب اللغة والعرف فانه لا يقصد بتلك الالفاظ الا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكلية والفرق بينها وبين الالفاظ الدالة على تلك الكليات
واضح بعد ملاحظة العرف واورد عليه بقلب الدليل بانها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لجاز استعمالها في الكليات على سبيل المجاز لوجود العلاقة
المصححة للاستعمال فكما ان وضعها للمفاهيم الكلية قاض بجواز استعمالها فيها كذا وضعها للجزئيات قاض بجواز استعمالها في المفاهيم غاية الامر ان
يكون المصحح للاستعمال في تلك الكليات بناء على الاول هو الوضع الحقيقي وعلى الثاني هو الوضع المجازي مع انه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل
المجاز فما يجاب به بناء على الثاني يجاب به على الاول ايضا والجواب عنه ظاهر بملاحظة ما سنقرره انشاء الله تعالى من بيان الحال في المجاز فان مجرد وجود نوع العلاقة
المعهودة غير كاف عندنا في صحة التجوز وانما المناط فيه العلاقة المعتبرة في العرف بحيث لا يكون الاستعمال مستهجنا عرفا وعلى هذا يدور جواز استعمال المجاز
مدار عدم الاستقباح في العرف بخلاف الحال في الحقيقة لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع فالفرق بين الصورتين واضح اما على كلام القوم من الاكتفاء
في صحة التجوز بوجود نوع العلاقة المنقولة فبان وجود احد تلك العلائق من المقتضيات لصحة الاستعمال وقد يجامع حصول المقتضي وجود المانع فلا يعمل عمله

فالترخيص العام الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع حصول واحد من تلك العلائق لا يقتضي جواز الاستعمال مع تحقق المنع منه في خصوص
بعض المقامات لدليل عليه كما في المقام لوضوح تقديم الخاص على العام والحاصل ان الترخيص المذكور كسائر القواعد المقررة انما يوخذ بها في الجزئيات
مع عدم ظهور خلافها في خصوص المقام وهذا بخلاف الوضع لكونه علة تامة لجواز الاستعمال في الجملة ولا يعقل هناك المنع من الاستعمال بالمرة مع تحقق
الوضع له واورد عليه بانا لا نرى المنع من الاستعمال مع تحقق الوضع كما في الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان والجواب عنه ظاهر اما عن لفظ الرحمن فبعد لنظام
تسليم صدق مفهومه الحقيقي على غيره تعالى انه لا مانع بحسب اللغة وانما المانع هناك شرعي فلا ربط له في المقام واما عن الافعال المنسلخة عن الزمان فان سلم من الاستعمال
اولا وضعها للزمان فلنقلها بحسب العرف فما لمنع من استعمالها في الزمان انما طرئها في العرف بعد حصول النقل ولا مانع من استعمالها فيه بملاحظة وضع عن ذلك
اللغة والتزام شاهد في المقام غير مجد لظهور المنع من استعمالها في ذلك بحسب اللغة ايضا ومع الغض عنه فلا داعي الى التزام النقل في المقام من غير باعث عليه فانه
بعد ثبوت كون الموضوع له تلك الالفاظ عرفا هو الجزئيات يثبت بضميمة اصالة عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة ايضا على ان المقسم تحقق الوضع
العام مع كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات ووجود ذلك في الاوضاع العرفية كاف في ثبوت المرام ثم اقول ويمكن الجواب عن الحجة المذكورة بان المعاني
الكلية المأخوذة في وضع الالفاظ المفروضة انما اخذت على وجه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا حال وجودها في ضمن الجزئيات من غير ان يكون خصوص
شيء من تلك الجزئيات مما وضع اللفظ له بيان ذلك انا قد اشرنا الى ان المعاني المرادة من الالفاظ قد تكون امورا واقعية مع قطع النظر عن ارادتها من اللفظ
فانما يراد من اللفظ احضارها بال السامع وقد لا تكون كذلك بان تكون ارادة تلك المعاني من الالفاظ هو مبين ايجادها في الخارج فالمعاني التي وضعت تلك
الالفاظ بازائها انما تحقق في الخارج بارادتها من اللفظ سواء كانت معاني تركيبية كما في الانشاءات او افرادية كما في اسماء الاشارة فانها انما وضعت للمشار
اليه من حيث تعلق الاشارة واذا انما يحصل معنى الاشارة في الخارج باستعمال لفظة هذا في معناه بخلاف استعمال لفظ الاشارة والمشار اليه فيما وضع له
فانه لا يتحقق به الاشارة ولا يكون الشيء مشارا اليه من حيث تعلق بذلك بل انما يحصل به احضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره في ذهن السامع
لا غير فنظير لفظة هذا في ذلك لفظ اشير اذا اريد بها انشاء الاشارة وان كان الفرق بينهما واضحا من جهات اخرى ولهذا قد ينزل هذا منزلة اشير
في الاستعمال ويجري عليه بعض احكامه كما نشير اليه في محله ثم نقول ان ارادة معنى المشار اليه على الوجه المذكور من لفظة هذا او نظائرها غير ممكن
الحصول الا في ضمن متعلق خاص لوضوح عدم امكان تعلق الاشارة الا بمتعلق مخصوص وعدم تحققها في الخارج الا في ضمن فرد خاص من الاشارة و
جزئي حقيقي من جزئياتها ضرورة عدم امكان حصول الكليات الا في ضمن الافراد فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ الا في معان خاصة واشارات مخصوصة
وان لم تكن تلك الخصوصيات مرادة من نفس اللفظ بل هي لازمة لما هو المراد منها لوضوح عدم حصول مطلق الاشارة في الخارج الا في ضمن اشارة خاصة وعدم
تعلقها الا بمتعلق مخصوص وبذلك يظهر الوجه في بناء تلك الالفاظ واعراب لفظ الاشارة والمشار اليه فان الماخوذ فيهما مفهوم الاشارة وهو معنى
تام اسمي بخلاف ما وضع له هذه الاسماء لها على نفس الاشارة التي هي معنى ناقص حرفي فحصل اللزوم من الملاحظة الذات التي اشير اليها وهو مفتقر الى
متعلقها افتقارا ذاتيا كغيره من المعاني الحرفية اذا تقرر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر في الاحتجاج من انها لو كانت موضوعة للمفهوم العام لزم جواز استعمال
هذا في مطلق المشار اليه المفرد المذكر على ما هو الحال في لفظ المشار اليه لما عرفت من وضوح الفرق بين الامرين وعدم امكان ارادة المشار اليه على الوجه
الماخوذ في معنى هذا الا في ضمن خصوص الافراد وبهذا وانشر عدم اطلاقها الا على الخصوصيات وعدم جواز استعمالها في الامر العام على اطلاقه وعمومه
فلا دلالة في ذلك على وضعها لخصوص تلك الجزئيات وعدم وضعها للقدر الجامع بينها كما ادعوه بل لا يبعد القول بصحة القول بكون القدر الجامع بين تلك الخصوصيات
ويشير اليه انه لا ابهام من لفظة هذا في العرف الا معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ولا يكون ارادته الا في ضمن جزئي معين بحسب الواقع فلا يكون اطلاقها
على الجزئيات بارادة الخصوصية من نفس اللفظ بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقف ارادته على ذلك فالموضوع له للفظة هذا هو المشار اليه المفرد المذكر
من حيث تعلق الاشارة به بجعل الاشارة مرآة لملاحظته وهو مفهوم كلي في نفسه الا انه لا يمكن ارادته الا في ضمن الجزئي ضرورة كون الاشارة الواقعة من
جزئيات مطلق الاشارة واقتضاء الاشارة في نفسها تعين المشار اليه لكون ذلك من اللوازم الظاهرة لحصولها ضرورة استحالة الاشارة الى المبهم من حيث
هو مبهم فتعين المشار اليه وخصوصية الاشارة انما يعتبر في استعمالات تلك الاسماء من الجهة المذكورة لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ويجري
نظير ما قلنا في غيرها مما جعلوه من هذا القبيل اما الضماير فلانها انما وضعت للتعبير عن المتكلم والمخاطب والغائب المذكور وما بحكمه لا بان تكون تلك
المفاهيم ماخوذة في وضعها على سبيل الاستقلال حتى يكون الموضوع له للفظة انا مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم ليصح اطلاقه كلفظ المتكلم بل بان يؤخذ تلك
المفاهيم من حيث حصولها في ضمن مصاديقها في وضع اللفظ للذوات التي تجري عليه المفاهيم المذكورة وحيثية معتبرة فيها فتلك الذوات بملاحظة الحيثيات
المفروضة قد وضعت لها الالفاظ المذكورة فالمراد بكون انا موضوعا انه موضوع لذات تجعل صدور الكلام حيثية معتبرة في وضع اللفظ وكذا الحال للمتكلم
في لفظة انت وهو وغيرهما فلفظة انا هو من صدر منه الكلام المتكلم وللفظة انت من القي اليه الكلام وللفظة هو من سبق ذكره صريحا او ضمنا بجعل حصول فالموضوع له
تلك الحيثية مرآة لملاحظة تلك الذات وتلك المعاني وان كانت امورا كلية في نفسها صادقة على ما لا يتناهى الا ان استعمال اللفظ فيها لا يمكن ان يتحقق
الا في ضمن جزئي من جزئياتها واما الموصول فلانه موضوع للشيء المتعين بصلته لا بضم مفهوم التعين الى مفهوم الشيء ليكون مفاده هو المفهوم المركب
من المفهومين بل المراد به الشيء المتحقق تعينه بصلته وهذا المعنى مما لا يمكن حصوله بدون ذكر الصلة فهو وان كان امرا كليا صادقا على كثيرين الا انه
لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلة التي يتحقق بها التعين المذكور وتتم بحصولها ذات المفهوم وذكر الصلة مما يتوقف عليه حصول المفهوم
المذكور ويفتقر اليه افتقارا ذاتيا حيث ان التقييد بها ماخوذ في وضع تلك الالفاظ وان كان القيد خارجا فلا يعقل ارادة ذلك المفهوم بدون

وجود الصلة

وجود الصلة ولاجل ذلك لحقها البناء فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ في معانيها الا مع ذكر صلاتها وان امكن تصور تلك المعاني ووضع اللفظ بازائها
من دون ضم صلة خاصة وخصوصيات الصلة على جهة الاجمال لكن يتوقف على ملاحظة تقييده بالصلة ولو على وجه كلي حسبما اشرنا اليه فما اورد
عليه من لزوم جواز استعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته مبني على الخلط بين الاعتبارين مضافا الى ان المفهوم من الذي في جميع استعمالاته هو
نفس الشيء وانما الاختلاف في الخصوصيات الماخوذة معه فالقول بكون الوضع في الموصول عاما والموضوع له خاصا كما ترى ولو مع الغض عما ذكرنا
فلا تعقل واما الحروف فلانها موضوعة للمعاني الرابطة المتقومة بمتعلقاتها الملحوظة مرآة لحال غيرها حسبما نقل في محله وذلك المعنى الرابطي وان
اخذ في الوضع على وجه كلي الا انه لا يمكن ارادته من اللفظ الا بذكر ما يرتبط به فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلي الا في ضمن الخصوصيات الحاصلة
من ضم ما جعل مرآة لملاحظة المفهوم المعنى الرابطي مما لحصول في ضمن الجزئي هنا ايضا من لوازم الاستعمال فيما وضعت له بالنظر الى الاعتبار الماخوذ في و
ضعها له لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيات وعدم استعمالها في المعنى العام على اطلاقه انما هو لعدم امكان ارادته كذلك لا لارادة تعلق الوضع به كما زعموه لا العدد
فكون المستعمل فيه انما هو الطبيعة المقيدة بشرط شيء لا ينافي وضعها للطبيعة لا بشرط اذ كان استعمالها فيها مستلزما للحصول في الخصوصية واستعمالها في تلك
المفاهيم على جهة استقلالها في الملاحظة ليس استعمالا لها فيما وضعت له لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك الجهة فلا وجه لالتزام القائل بعموم
الموضوع له بجواز استعمالها وكذا الحال في الافعال بالنسبة الى معانيها النسبية فانها في الحقيقة معان حرفية لا يمكن حصولها الا بذكر متعلقاتها
حسبما ذكرنا في الحروف وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف ضعف ما ذكر في هذه الحجة وسائر حججهم الاتية كما نشير اليه انشاء الله وقد ظهر بما بيناه وهن
ما ذكره المحقق الشريف في شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من ان الموضوع له عندهم هو الامر الكلي بشرط استعماله في جزئياته المعينة وقال
في حاشية له هناك ان لفظة انا مثلا موضوعة على هذا الراي لامر كلي هو المتكلم المفرد لكنه اشترط في وضعها الا يستعمل الا في جزئياته ثم حكم
بركاكة القول المذكور واستوجه القول الاخر اذ ليس في كلام الذاهبين الى القول المذكور اشارة الى ذلك عدا شذوذ من المتاخرين كالتفتازاني
في ظاهر كلامه كما اشرنا اليه وكانه الحامل له ما نبه اليه من توقف تصحيح الكلام القائل به على ذلك نظرا الى ما ذكر في هذه الحجة وغيرها كما يظهر من التفتازاني
في التزامه به وقد عرفت مما قررنا في بيان القول المذكور انه لا حاجة الى اعتبار الشرط المذكور اصلا ولا التزام التجوز في استعمالاتها المتداولة كما ادعاه
جماعة من الاجلة ثم انه لا ريب ان القول المذكور على ما قررناه في كمال الوهن ولو كان في اعتبار الشرط المذكور في اوضاع تلك الالفاظ من السماجة
ما لا يخفى بل مرجع ذلك بمقتضى ما ذكروه من كون الاستعمال في الجزئيات بخصوصها الا من حيث انطباق الكلي عليها الى كون تلك الالفاظ بمقتضى الاشتراط
المذكور متعينة في الحقيقة بازاء تلك الجزئيات فيكون مرجعه على ابلغ الوجوه الى القول الاخر نعم لو قيل بان استعمالها في الجزئيات لا من حيث الخصوصية
بل من حيث انطباق الكليات التي وضعت بازائها عليها فيحصل بثمرة الاشتراط المذكور عدم جواز استعمالها في تلك الجزئيات الكليات على الوجه الاخر
نظرا الى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدي فيه عما اعتبر في الوضع امكن ان يوجه به القول المذكور الا ان فيه خروجا عن الطريقة المعروفة في الاوضاع لان
فيه تفكيكا بين الوضع واللازم كما ادعي في الاحتجاج المذكور ثانيها انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت الالفاظ المذكورة مجازات لا حقيقة
لها نظرا الى عدم استعمالها في المعاني الكلية اصلا وهو مع ما فيه من البعد لا وجه للالتزام به من دون قيام دليل ظاهر عليه اذ لا داعي اليه لجعل الاستعمال
المعروف على المجاز والقول بوضع تلك الالفاظ المتداولة لمعنى لم تستعمل فيه اصلا كيف ومن المقرر كون الاصل في الاستعمال الحقيقة حتى يتبين المخرج
مضافا الى انه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما احتاجوا في التمثيل للمجازات التي لا حقائق لها الى التمسك بالامثلة النادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة
عن الزمان مع ما فيها من المناقشة وكان التمثيل بالالفاظ المذكورة هو المتعين في المقام ففي العدول عن ذكرها الى التمثيل بتلك الامثلة شهادة على الالتزام على
افساد القول المذكور والجواب عنه ظاهر مما بيناه اذ لا داعي الى التزام التجوز في تلك الالفاظ بالنظر الى اطلاقها على تلك المعاني الخاصة اذ ليس ذلك الا من
قبيل اطلاق الكلي على الفرد ومن البين انه انما يكون على وجه الحقيقة اذ لم يوخذ في المفهوم والمراد من اللفظ ما يزيد على معناه الموضوع له كما هو الحال
في المقام اذ ليس المراد من لفظ هذا مثلا في سائر الموارد الا امر واحد وان انطبق ذلك على امور مختلفة وقد عرفت ان اطلاقها على خصوص الافراد
من اللوازم الظاهرة لاستعمالها في معناها الموضوع له حيث انه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا في ضمن الفرد فليست تلك الخصوصيات مرادة من اللفظ
منضمة الى معناها الموضوع له في الاستعمال بل انما يكون ارادة تلك الخصوصيات باستعمال تلك الالفاظ فيما وضعت له فما عزاه المحقق الشريف الى
القائلين بعموم الموضوع له لتلك الالفاظ من التزام التجوز في استعمالاتها الشايعة مبني على توهم لزوم ذلك للقول المذكور لا على نص منهم عليه وقد
عرفت انه توهم فاسد لا وجه لالتزامهم به فكيف ولو قالوا بذلك لكانت المجازات التي لا حقيقة لها امرا شايعا عندهم لا وجه لاختلافهم فيها ولا
تمسكهم فيها بتلك الامثلة النادرة حسبما ذكر ففي ذلك دلالة ظاهرة على كون الاستعمالات الشايعة واقعة عندهم على وجه الحقيقة مع ذهابهم الى كون
الموضوع له هناك هو المفاهيم المطلقة دون كل من تلك الامور الخاصة ثالثها ان المتبادر من تلك الالفاظ عند الاطلاق انما هو المعاني الخاصة
دون المفاهيم الكلية وهو دليل على كونها موضوعة لذلك دون ما ذكر من المعاني المطلقة نظرا الى قيام امارة الحقيقة بالنسبة الى الاولى وامارة المجاز
الى الثانية والجواب عنه ظاهر مما مر لمنع استناد التبادر المذكور الى نفس اللفظ مع عدم انفكاك ارادة المعاني المذكورة من تلك الالفاظ عن ذلك و
الدلالة على ارادة تلك الجزئيات بمجرد الدلالة عليها من غير توقف على امر اخر غيرها لا يقتضي ظهورا في استناد التبادر المدعى الى نفس اللفظ لينهض
دليلا على الوضع وبما ذكرنا يظهر الحال فيما ذكر من عدم تبادر المعاني المطلقة رابعها انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت تلك المعاني
هي المفهومة منها ولو عند الاطلاق وكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادتها

كما هو الشأن في المجاز وليس الحال كذلك قطعا اذ المفهوم من لفظة هذا مثلا هو الشخص المشار اليه من غير حضور لمفهوم المشار اليه اصلا وجوابه معلوم بعد القول بعدم التجوز في شيء من تلك الاسماء الا وان ارادة تلك الخصوصيات غير ممكنة الانفكاك عن ارادة الموضوع له حتى يتوقف فهمها على وجود القرينة فهي انما تكون مفهومة بارادة الموضوع له ودعوى عدم حصول واسطة في فهم الخصوصية من اللفظ بالمرة ممنوعة بل انما هو من جهة استحالة انفكاك ارادتها عن ارادة الموضوع له نعم كانت الملازمة هنا لما كانت واضحة جدا بحيث يتخيل في بادي النظر فهمها من اللفظ ابتداء وليس كذلك عند التامل وبما ذكر من عدم حضور مفهوم المشار اليه بالبال ان اريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظا بالاستقلال كما هو الحال في لفظ المشار اليه نعم ولا قائل بوضع لفظ هذا لذلك اصلا وان اريد به عدم فهم شيء اشير اليه وجعلت الاشارة مرآة لملاحظته فهو بين الفساد كيف وليس المفهوم من لفظ هذا في العرف الا ذلك خامسها انه لو كان كما ذكره لزم اتحاد معاني الحروف والاسماء لكون كل من من والى وعلى موضوعا على هذا التقدير لمطلق الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من المعاني الاسمية المستقلة بالمفهومية ولذا وضع بازائها لفظ الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من الاسماء وهو واضح الفساد ضرورة اختلاف معاني الاسماء والحروف بحسب المفهوم حيث ان الاولى مستقلة بالمفهومية ويصح الحكم عليها وبها بخلاف الثانية لعدم استقلالها بالمفهومية وعدم صحة الحكم عليها وبها اصلا ويجري ذلك في الافعال ايضا بالنسبة الى معانيها النسبية فانها ايضا معان حرفية ومع البناء على الوجه المذكور تكون معاني اسمية مستقلة بالمفهومية والجواب عنه ان الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له في الاسماء وعدمه في الحروف حتى يتميز المعاني الحرفية من المعاني الاسمية على القول بوضع الحروف لخصوص الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة كيف ومن البين ان جزئيات تلك المفاهيم ايضا امور مستقلة بالمفهومية على نحو مفهومها الكلي فكما ان مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذا الابتداء الخاص وان افتقرت معرفة خصوصيته الى ملاحظة متعلقه فان ذلك لا يخرجه عن الاستقلال وصحة الحكم عليه وبه بل الفرق بين الامرين في كيفية الملاحظة حيث ان الملحوظ في المعاني الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه والملحوظ في المعاني الحرفية كونه آلة ومرآة لملاحظة غيرها ومن البين ان ما جعل آلة لملاحظة الغير لا يكون ملحوظا لذاته بل الملحوظ بالذات هنا هو ذلك الغير فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير ولذا قالوا انها غير مستقلة بالمفهومية وانه لا يمكن الحكم عليها وبها لتوقف ذلك على ملاحظة المفهوم بذاته فحصول المعاني الحرفية في الذهن متقوم بغيرها كما ان وجود الاعراض في الخارج متقوم بموضوعاتها بخلاف المعاني الاسمية فانها امور محصلة في الاذهان بانفسها وان كان نفس المفهوم في المقامين امرا واحدا فكما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلا مرآة لملاحظة الغير فيتبع بوضع لفظة من لكل منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآة لحال الغير ويتبع بوضع من بازائه فيكون مفهوم الابتداء ملحوظا بذاته من المعاني الاسمية وملحوظا باعتبار كونه آلة ومرآة لحال الغير من المعاني الحرفية مع كون ذلك المفهوم امرا كليا في الصورتين والحاصل انه لا اختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي بحسب الذات وانما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة والاعتبار فيكون المعنى باحد الاعتبارين معنى اسميا وبالاعتبار الاخر معنى حرفيا ويتفرع على ذلك امكان ارادة نفس المفهوم على اطلاقه في الاسماء من غير ضمه الى الخصوصية بخلاف المعنى الحرفي اذ لا يمكن ارادته من اللفظ الا بضمه الى الغير منفردة لكونه غير مستقل بالمفهومية في تلك الملاحظة فلا يمكن ارادته من اللفظ الا مع الخصوصية حسبما بينا وذلك لا يقضي بوضعها لكل من تلك الخصوصيات فان قلت ان الابتداء الماخوذ مرآة لحال الغير لا يكون الا جزئيا من جزئيات الابتداء متقوما في الملاحظة بخصوص متعلقه فلا يعقل ان يوضع لمطلق الابتداء مرآة لحال الغير حتى يكون مفاد لفظة من هو الابتداء على اطلاقه قلت توقف تحقق الحيثية الماخوذة في الوضع على تحقق المفهوم المذكور في ضمن جزئي من جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائما خصوص الجزئيات لا يستلزم ان تكون تلك الخصوصيات ماخوذة في الوضع اذ لا مانع من تعلق الوضع بنفس المفهوم وتكون تلك الخصوصيات من لوازم الحيثية المعتبرة في المعنى الموضوع له فلا يمكن استعمال اللفظ فيه الا في ضمن جزئي من تلك الجزئيات حسبما اشرنا اليه فاعتبار الابتداء مرآة لحال الغير انما يكون في ضمن الخصوصية المنضمة اليه والمعنى الملحوظ في الوضع هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لحال الغير فذلك المفهوم من تلك الحيثية لا يمكن حصوله ووجوده الا في ضمن الجزئيات من غير ان تكون تلك الجزئيات ملحوظة حين الوضع ولو على سبيل الاجمال حسبما ذكروه فليس المقصود من كون مطلق الابتداء موضوعا له للفظة من ان يكون ذلك المفهوم بملاحظة حال اطلاقه كما هو الحال في حال تصوره موضوعا له لذلك اللفظ بل المقصود كون ذلك المفهوم لا خصوص جزئياته موضوعا له لذلك وان اعتبر هناك حيثية في الوضع لا يكون تحققها الا في ضمن الجزئيات فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لملاحظة الغير وتلك الخصوصيات من لوازم تلك الحيثية المعتبرة في الوضع فذلك المعنى الملحوظ حال الوضع ليس موضوعا له للفظة من بتلك الملاحظة ضرورة انه ليس في تلك الملاحظة مرآة لحال الغير وانما هي احدى حالاتها الاخرى هي حال وقوعها مرآة لحال الغير وعنوانا لملاحظتها كيف والمعنى الحرفي غير مستقل في الملاحظة وتعلق الوضع بالمعنى يستلزم استقلالها في اللحاظ فلا يعقل تعلق الوضع بالمعنى الحرفي من حيث انه معنى حرفي بل ذلك المفهوم من حيث انه معنى اسمي يجعل عنوانا لكونه معنى حرفيا ويوضع اللفظ بازائه وهو في تلك الملاحظة نظير ملاحظة المعنى المطلق في الحكم عليه بانه لا يحكم عليه كما هو الحال ايضا في الحكم على المعنى الحرفي بانه لا يحكم عليه ولا به فلا تغفل ويجري ما قلناه بعينه في المعاني النسبية الملحوظة في وضع الافعال اذ هي ايضا معان حرفية والحال فيها على نحو سواء سادسها انهم صرحوا بان الحروف والضمائر واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع فيها معان حقيقية ومعان مجازية ويرجحون حملها على معانيها الحقيقية مع التردد بينها وبين غيرها حال الاطلاق وهو لا يتم الا على القول بوضعها للمعاني الجزئية اذ لو قيل بوضعها للمفاهيم الكلية لزم ان يكون جميع تلك الاستعمالات مجازية فلا وجه للتفصيل ولا لترجيح ارادة المعاني الحقيقية على غيرها لوضوح اشتراك الجميع في المجازية بحسب الاستعمال وجوابه ظاهر مما ذكرنا فلا حاجة الى اعادته احتج القائل بوضعها للمفاهيم الكلية بوجوه احدها تنصيص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى

للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك من تلك المفاهيم الكلية ثانيها ان ظاهر كلماتهم في تقسيم الالفاظ انحصار متعدد المعنى في المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز ولو كان الوضع في تلك الالفاظ لخصوص الجزئيات لكانت من متعدد المعنى قطعا مع عدم اندراجها في شيء من المذكورات لكونها خاصا وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم ثالثها انها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لزم انحصارها لا متناهيا حال تعلق الوضع بها نظرا الى توقف الوضع على تصور المعنى وهو واضح البطلان واجيب عن الاول بحمل كلامهم على ارادة المصداق دون المفهوم كيف ومقصودهم من بيان معاني تلك الالفاظ هو معرفة المراد منها في الاستعمالات ومن البين ان المراد منها في الاستعمالات هو ذلك دون نفس المفهوم للاتفاق على عدم جواز الاستعمال فيه وعن الثاني بان تقسيم الالفاظ الى الاقسام المعروفة انما كان من القدماء وهم لما لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه من الاقسام والمتاخرون مع اثباتهم لذلك لم يغيروا الحال في التقسيم عما جرى عليه القوم بل جروا في ذلك على طريقتهم واشاروا الى ما اختاروه في المسألة في مقام اخر وعن الثالث بما هو ظاهر من الفرق بين الحضور الاجمالي والتفصيلي والقدر اللازم في الوضع هو الاول والمستحيل بالنسبة الى غير المتناهي هو الثاني في تلك وانت بعد التامل في جميع ما ذكرناه تعرف تفريع الوضع في المقام على كل من الوجهين المذكورين وانه لا دليل هنا يفيد تعين احدى الصورتين وان كان الاظهر هو ما حكي عن القدماء على النحو الذي قررناه لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه فلا حاجة الى التزام التغاير بين المعنى المتصور حال الوضع والموضوع له فانه تكلف مستغنى عنه مخالف لما هو الغالب في الاوضاع بل ولكنه الاوفق عند التامل بظاهر الاستعمالات ولولا ان عدة من الوجوه المذكورة مما الجات المتاخرين الى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عما يقتضيه ظاهر الوضع ويعاضده ظاهر كلام الجمهور ويؤيده ايضا ظاهر ما حكي عن اهل اللغة وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وان كان ممكنا الا انه لا داعي اليه مع خروجه عن الظاهر وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين وعليك بالتامل فيما فصلناه فاني لم ار احدا حام حول ما قررناه فان وجدته حقيقا بالقبول فهو من الله ولا حول ولا قوة الا بالله تذنيب ذهب جماعة من علماء العربية الى اختصاص الوضع بالمفردات وان المركبات لا وضع لها من حيث التركيب لحصول المقصود من الانتقال الى المعنى التركيبي بوضع المفردات فلا حاجة في استفادة ذلك منها الى وضع اخر ويدل عليه ان مجرد وضع المفردات غير كاف فيما يراد من المركبات فان الجملة الخبرية مثلا اذا اريد بها الاخبار عما تضمنته كانت حقيقة دون ما اذا اريد بها غير ذلك فتكون موضوعة لافادة ذلك وهو امر وراء ما يعطيه اوضاع المفردات فانه حاصل فيها مع عدم ارادة الاخبار ايضا فانه اذا اريد بها افادة المدح او بيان التحزن والتحسر او التذلل والتخشع او الضعف او الوهن ونحو ذلك كان مفاد المفردات في الجميع على حاله من غير تفاوت الا بالنسبة الى المعنى التركيبي فلولا القول بثبوت الوضع للهيئة التركيبية لما صح القول بكونها حقيقة في الاخبار منصرفة اليه عند الاطلاق مجازا في غيره وفيه ان دلالة المفردات بعد ضم بعضها الى البعض كافية في افادة الاخبار اذ هو مدلول لتلك الالفاظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية واما كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبة على الكلام فلا بد من قيام شاهد عليه اذ لا يفي المفردات بالدلالة على ارادتها بعد قيام القرينة على ملاحظتها فليس المفردات مجازا قطعا وكذا المركب وان لم يكن مجرد تلك العبارة كافيا في فهمها من دون ملاحظة القرينة فانصراف الاطلاق في الجمل الخبرية الى خصوص الاخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعة بازائه لما عرفت من ان السبب في انصرافها اليه هو ملاحظة وضعها الافرادي مع الخلو عن القرائن الدالة على خلافه وكذا افتقار ارادة سائر المقاصد الى ضم القرائن المفهمة لارادتها لا يقضي كونها مجازا عند ارادتها والحاصل ان اسناد الفعل الى فاعله او حمل المحمول على موضوعه دال على ثبوت تلك النسبة لما هو له وبعد ضم احدهما الى الاخر يحصل ذلك فلو جرد الكلام عن سائر القرائن افاد كون المقصود هو الاخبار عن ذلك الشيء من غير حاجة الى وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية ولو انضم اليه ما يفيد ارادة سائر المقاصد تمت الدلالة عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز اصلا مثلا اذا كان المقصود اسناد تلك المحمولات الى موضوعاتها على سبيل الحقيقة واما اذا لم يكن اسنادها الى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود ما يلزم ذلك من التخضع ونحوه كما في قولك انا عبدك وانا مملوكك فلا يبعد ان يحكم بالخروج عن مقتضى الوضع اذ ليس المقصود في المقام بيان ما يعطيه معاني المفردات بحسب اوضاعها فيمكن التزام التجوز في المفردات كان يراد بعبدك او مملوكك مثلا الانقياد او في المركب بان يراد من الحكم بثبوت النسبة المذكورة لازمها وعلى كل حال فالتجوز لازم حاصل هناك لظهور ما ذكرنا ان الجمل المذكورة تندرج في الحقيقة تارة وفي المجاز اخرى فان قلت ان استعمال الجمل الخبرية في الدعاء او بمعنى الامر مجاز قطعا ولولا وضعها للاخبار لما صح ذلك قلت نمنع ذلك اذ المجاز هناك في المفرد اعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور مثلا لخروجه بارادة ذلك عن مقتضى وضعه فان قلت ان الاسناد الحاصل في الجمل الخبرية الغير المشتملة على الفعل مما يدل عليه صريح العبارة مع ان اوضاع المفردات مما لا يدل عليه فليس ذلك الا من جهة التركيب قلت ليس ذلك من جهة وضع المركب وانما هو من جهة الطواري الواردة على الكلمة فانها انما يكون بحسب الاوضاع النوعية المتعلقة بتلك المقررة في النحو فان الاعاريب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب والرابطة بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصلة بين الكلمات انما يستفاد من الاعاريب الواردة عليها او بما ينضم الى ذلك من ملاحظة التقديم والتاخير ونحوهما الماخوذة في تلك الكلمات فان اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام اذ ثبوت الاوضاع المذكورة مما لا ينبغي التامل فيه ولم يخالف احد في الحكم فيه وان اريد به غير ذلك فهو مما لا شاهد عليه فان قلت قد نص علماء البيان على ثبوت المجاز في المركبات وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ولا يتم ذلك الا مع ثبوت الوضع في المركبات لكون المجاز فرع الوضع وقد علله بعضهم عن عدم تعرضهم للحقيقة في المركبات بكون الغرض المتعلق بها غير مقصود بالذات في فن البيان وذلك ايضا نص في ثبوت الوضع في المركبات قلت لا منافاة بين نفي الوضع عن الهيئات التركيبية وراء وضع المفردات والقول بثبوت الحقائق والمجازات التركيبية فان المعاني التركيبية مستندة الى الاوضاع قطعا الا انه لا حاجة فيها الى اعتبار وضع زائد على اوضاع المفردات وما يتعلق بها من الخصوصيات فانها اذا استعملت فيما اقتضته اوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيات الحاصلة عند ضم بعضها الى بعض كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقة مركبة وان استعملت في غيرها مما كان الانتقال اليه من تلك الحقيقة الا

وهو اضعفهم

كان مجازاً مركباً ح فلا يبعد ان يقال يكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازاً ايضاً وان استعملت في معانيها الموضوع لها ابتداء اذ المقصود منها اخطار معانيها التركيبي والانتقال منها الى المعنى المجازي فلا يكون معانيها الحقيقية هي المقصودة بالافادة بعد دعوى كونها اذن مستعملة في معانيها الحقيقية وان التجوز انما هو في المركب كما في شرح التلخيص لابتنائه على ما ينبغي الآن مبني على كون المناط في استعمال اللفظ ابتداء او ان ترتب الانتقال منه الى غيره فقد عرفت ما فيه ويمكن تصحيحه بان المجاز في المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له بان يكون ذلك المعنى قد استعمل فيه الكلمة ابتداء وان كان ذلك مقصوداً منها بالواسطة والمفروض انتفاء الامرين في المقام فيكون مستعملة في الموضوع له مندرجة في الحقيقة فالتجوز انما يكون بالنسبة الى المعنى التركيبي الحاصل من اوضاع المفردات لا باستعمال المجموع فيه ابتداء اذ قد عرفت انه غير منصور في المقام بل الانتقال اليه من المعنى المذكور بسبب ما مر فح فيكون التجوز في المعنى التركيبي خاصة وان لم نقل بثبوت وضع خاص بالنسبة اليه بحيث لم يكن الانتقال اليه الا بملاحظة المعنى التركيبي المركب من غير ملاحظة خصوص كل من مداليل المفردات كان التجوز في المركب وان كان فيه خروج عن مقتضى اوضاع المفردات ايضاً الا ان ذلك انما هو بالنسبة الى المجموع دون كل واحد منها ليكون المجاز في المفرد وغايته انه ليس المقصود الاصلي من كل واحد من تلك الالفاظ افادة معناه الحقيقي قطعاً فلا يكون مندرجاً في الحقيقة فلا بد من اندراجها في المجاز لكون المقصود بكل منها افادة غير الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظة المعنى الذي يراد من جميع تلك الالفاظ فيكون قصد خصوص معنى مجازي من كل واحد من تلك الالفاظ لا ينافي كونها مجازات مستعملة في غير ما وضعت له اذ كان المقصود من الجميع غير الموضوع له لظهور صدق كون المقصود من كل منها غير ما وضع له وان كان في ضمن الكل فظهر بما ذكرنا ان المجاز في المركب يستلزم المجاز في المفرد على النحو المذكور وان لم يستلزم استعمال كل واحد من المفردات في معنى مجازي مخصوص كما هو الشان في سائر المجازات المفردة ثم اذا عرفت ذلك فقد تبين لك الوجوه التي يمكن الاستناد اليها في اثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو مختار جماعة من الاجلة والوجه في ضعفها وظهر لك قوة القول بنفي الوضع في المركبات وربما يقال بثبوت الوضع فيها من جهة دلالة تعين التراكيب على بعض الخصوصيات كدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبوت والفعلية على التجدد والحدوث وفيه تأمل ثم على القول بثبوت الوضع في المركبات فهل تندرج في حد الحقيقة اشكال والقول بشمول اللفظ لها كما ادعى غير متجه الا ان يقال بكون الهيئة مراداً بالوضع الا الفاظ المركبة لا انها بنفسها موضوعة فتعلق هناك وضع بالاجزاء ووضع بالكل وفيه ما لا يخفى ثم على ما قررناه في المجاز المركب يندرج ذلك في حد المجاز وكان الوجه في اخذهم اللفظ في حده والكلمة في حد المجاز في المفرد ويجري نحوه في اندراج المركب في نحو حد الحقيقة والغلط

الثامنة عدم جريان الحقيقة والمجاز بالنسبة الى الاوضاع المتعلقة بالخصوصيات المعتورة على الكلمات اذ ليس هناك استعمال لفظ في الموضوع له او في خلافه كما لا يخفى

ولو بنقل ع — امر لا شك في كون اثبات المعاني الحقيقية توقيفية لا بد فيه من الرجوع الى الواضع بالنقل او بملاحظة العلائم والامارات المقررة واختلفوا في المعاني المجازية فذهب جماعة الى اعتبار نقل الآحاد في صحة استعمال كل لفظ بالنسبة الى كل من المعاني المجازية كما هو الحال في المعاني الحقيقية وحكي عن الاكثر الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقة المصححة للاستعمال فلا يعتبر الا ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة من غير حاجة الى نقل الآحاد وعن بعض المتأخرين التفصيل بين الحروف وما بمنزلتها من الاسماء الناقصة كالظروف وصيغة الامر والنهي ونحوها وما عدا ذلك من سائر الاسماء والافعال فاختار اعتبار نقل الآحاد في الاول دون الاخير والاظهر في المقام عدم الحاجة الى نقل آحاد المجاز ولا نقل خصوص انواع العلائق (التجوز) في صحة التجوز وغاية ما يلزم هو في المقام ثبوت الاحتياج الى ترخيص الواضع في صحة الاستعمال بحسب اللغة في غير ما وضع له من المعاني المجازية حسبما مرت الاشارة اليه وحقيقة ان من البين ان الترخيص هنا لم يرد بطريق النقل المتصل ولا المرسل عن صاحب اللغة وانما يرجع فيه الى استقراء الاستعمالات والنظر في الطريقة الجارية في المحاورات وملاحظة موارد الاطلاقات كما هي الطريقة في استنباط الاوضاع النوعية اذ لا يزيد ذلك عليها والمحصل من ذلك في الطريقة الجارية في استنباط الاوضاع المتداولة من بدو اللغة الى الآن في استعمال الالفاظ في المعاني المجازية والتعدي من مقتضى الاوضاع الحقيقية هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يستهجن معها استعمال اللفظ في المعنى المجازي والانتقال اليه من المعنى الحقيقي من غير ملاحظة لشيء من خصوص المعاني المستعملة فيها من قديم الايام المنقولة من العرب ولا لشيء من خصوص العلاقات المقررة في شيء من الاستعمالات المتداولة فظهر ان المدار في ترخيص الواضع هو ذلك من غير اعتبار لشيء من الوجهين المذكورين كيف وتلك الخصوصيات غير مضبوطة عند اهل العرف ولا معروفة عند العامة مع عدم تأمل احد من اهل العرف في صحة التجوز واستعمال الالفاظ في المعاني المستحسنة التي يحكم الطبع بها مما لا يحصر من اهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات وسائر اقسام المجاز وبالجملة الملحوظ في الاستعمالات العرفية عند التجوز في اللفظ هي العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي بحيث يكون استعماله فيه مرضياً عندهم غير مستنكر لديهم من غير ملاحظة لما يزيد عليه ولا التفات الى الحاجة في ذلك نوع من انواع العلائق المقررة وهو ظاهر لمن تأمل في الاستعمالات المجازية بحيث لا يعتريه شبهة وما نص له من انواع حصر العلائق في الوجوه المذكورة في كتبهم فانما هو مبني على المعاني ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلافهم في كثرة التتبع في اصناف المجاز وقلته من غير بنائهم على وقوع اختلاف في ذلك فملاحظة تلك الخصوصيات غير معتبرة في صحة التجوز اصلاً وانما الملحوظ فيها هو ما ذكرنا نعم المناط في الترخيص وانطباقه على تلك الخصوصيات من قبيل الاتفاق من غير اعتبار في الترخيص لخصوص تلك الجهات ولذا وقع الاختلاف وقد ارجع بعضها الى البعض واقتصر جماعة على عدة من العلائق بارجاع الباقي اليها والحق كما عرفت ارجاع الجميع الى امر واحد وهو ما قررناه كيف ولو كان المصحح للاستعمال هو خصوص العلائق المقررة كما هو قضية ما ذكروه لكان الملحوظ حين الاستعمال اندراج العلاقة الحاصلة في خصوص المقام في احدها وليس كذلك لاتجاه الاقدام على استعماله نظراً الى ملاحظة الترخيص به ومن المعلوم خلافه ولصح استعمال المجاز كلما مع حصول احد منها مع التعري عن الفساد الا انه لا يصح التجوز في كثير من الامثلة مع حصول نوع العلاقة المقررة ولو مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها كاستعمال الجزء في الكل ولذا

لا يصح الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الانسان كما في الحديث المشهور على اليد ما اخذت حتى تؤدي مع انها لا ينتفي الكل بانتفائها ويصح استعمال المجاز بعينه في مقام دون آخر كما في المثال المذكور واستعمال الرقبة في الانسان فانه انما يصح فيما تعلق به الرق او العتق ونحوهما لا فيما سوى ذلك كان يقول رأيت رقبة او مررت برقبة ونحوهما فظهر ان المناط في الامر كل من العلائق ما ذكرناه وقلناه والقول بان الترخيص الحاصل في المجازات مقيد بصحة الاستعمال واشتراطه في ذلك كما في اوضاع الحقائق وحصول المقتضي انما هو مع وجود المانع منعهم من الاستعمال في بعض الصور بعض لما لم يعلم علته لانما نعم من عدم اطراد العلائق وعدم جواز الاستعمال مع وجودها ملتزم بانه لا حاجة الى التكلف المذكور مع ان الظاهر من ملاحظة موارده عدم حصول المقتضي لصحة الاستعمال هناك حيث انه لا فارق بينها وبين المعاني التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقية مناسبة ظاهرة كما هو ظاهر بعد ملاحظة العرف لا ان المقتضي لصحة الاستعمال موجود هناك وانما يمنع عنها وجود المانع فالحق للقول باعتبار نقل الآحاد تارة بان ما لم ينقل عن اهل اللسان خارج عن اهل اللغة لاختصاصها في الحقيقة وانها غير المنقول ليس من الاول وتارة اولاً من الثاني اذ المجاز اللغوي ما كان التجوز فيه صاحب اللغة فيخرج عن العربية فلا يصح استعماله فيه في تلك اللغة ويقتضي وجوده في القرآن بعدم كونه بعينه عربياً وقد وصفه تعالى بكونه عربياً الظاهر في كونه كله عربياً وتارة بانه لو لم يحتج الى نقل الآحاد لما دونوا المجازات في كتب اللغة واقتصروا على بيان المعاني الحقيقية مع انهم لا زالوا يدونون المجازات حسبما يدونون الحقائق وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول فبان استعمال المجاز لما كان بترخيص الواضع صح اندراجه في امر لما عرفت من كون ذلك من خواص الوضع وانه يكفي في اندراجه في العربية وقوعه من اتباع اهل اللسان الذي ان الحقائق العرفية والخاصة غير خارجة عن اللسان العربي مع ان الاستعمال هناك من جهة الوضع الخاص المغاير لوضع اللغة بل وكذا الحال في المرتجلات مع عدم ملاحظة مناسبتها للمعاني اللغوية فيحتمل ان ذلك بنوعه للواضع اللغة واما الثاني فبان ذكر المعاني المجازية ليس لاستقصاء البيان حتى لا يصح استعمال المجاز في غيرها كما هو شأنهم في بيان المعاني الحقيقية بل انما يذكرون المعاني الدائرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال كونها (من الحقيقة) او يشيرون الى المجازات المتداولة عند اهل اللغة او المجازات الخفية مما يكون العلاقة فيها غير واضحة ليكون باعثاً على سهولة الخطب في معرفة المعاني المستعملة فيها في الاطلاقات الواقعة في الآيات القرآنية المأثورة والاشعار والخطب والرسائل (والروايات) ونحوها فانه في ذكرها توضيح للتفسير كما لا يخفى حجة القائل باعتبار النقل في انواع العلائق ووقوع الترخيص بالنسبة الى كل نوع منها من غير حاجة الى نقل آحاد المجاز اما على عدم التوقف على نقل الآحاد فبما نقره مما ذكرناه في حجة ما اخترناه واما على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدي عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار في الاستعمال على ما حسب ما عينه الواضع فلو يجوز التعدي عنه بغير ترخيص واجازته لكونه ايضاً من خواص الوضع فلا بد فيه من الاقتصار على القدر الذي قامت عليه الشواهد من النقل وثبت الترخيص به لا يثبت الامر في باب الالفاظ على التوقيف والقدر الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلا بد من الاقتصار عليه ولا يخفى وهنه بعد ما اشرنا اليه على انه قد يقال ان ذلك انما يتم اذا كان التصرف في المجاز بالالفاظ القطع او الامر بها وضع بازائه فان ذلك خروج عن مقتضى الوضع فيتوقف على ترخيص الواضع حسبما ذكر واما اذا كان التصرف فيه بواسطة ارادة معناه الحقيقي والانتقال منه الى المعنى المجازي كما مر القول فيه فلا حاجة فيه الى الترخيص اذ ليس ذلك تصرفاً في اللفظ ويشكل بان ذلك ايضاً نحو من التصرف في اللفظ حيث ان المقصود منه حقيقة غير معناه الحقيقي وان حصل ارادة معناه الحقيقي واسطة في الانتقال اليه وقد يناقش فيه بانه انما يتم لو قلنا بكون دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصود بالافادة من جهة الوضع وهو غير ظاهر واما ان قلنا بدلالة لظاهر الحال عليه فلا حاجة في التعدي عنه الى التوقيف بعد ارادة الموضوع له من اللفظ وفيه ان معاني الالفاظ وكيفية استعمالها فيها امور توقيفية لا بد من الجري فيه على النحو المألوف والطريقة المتلقاة من اهل اللغة والا كان غلطاً بحسب اللغة وقد عرفت ان ارادة المعاني المجازية من اللفظ انما تكون باستعماله فيها وان كان بتوسط ارادة معانيها الحقيقية فيتوقف جواز استعماله كذلك على التوقيف حجة المفصل انه على عدم الافتقار الى نقل الآحاد فبما عرفت من عدم توقف استعمال المجازات في شائع الاستعمالات الى ورود الخصوصيات من اهل اللسان وثبوت الترخيص في الاشخاص وجريان السيرة واستمرار الطريقة عليه حسبما اشرنا اليه واما على الافتقار الى نقل الآحاد في الحروف والظروف ونحوهما من الافعال والاسماء الناقصة فبان علماء العربية في مستعملاتها بيان معانيها الحقيقية والمجازية من غير فرق بينهما في ذلك وفي ايراد الشواهد والادلة لاثبات كل من معانيها ولو كانت مجازية (تعبير) ووقوع النزاع في بعض منها على نحو المعاني الحقيقية واستناد كل من الطرفين الى الشواهد والمرجحات فلولا الحاجة الى النقل وتوقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتجه ما ذكروه ولم يترتب فائدة على ما بينوه بل لم ينحصر معانيها المجازية فيما شرحوه لاتساع الدائرة فيها وعدم توقف صحة الاستعمال على نقلهم لها وفيه ان ذلك لا يفيد توقف المجاز على النقل فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم ببيانها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات وقد كان معظم ما يصح استعماله فيه من معانيها المجازية جارياً في استعمالاتهم وادرج في اطلاقاتهم فارادوا بيانها المجازية ليسهل تفسير استعمالاتها الواردة في كلامهم وحصر المعاني فيما ذكروه لو سلم فانما هو لعدم حصول ما ذكرناه من المناط في صحة التجوز الا بالنسبة اليها في الغالب لا لتوقف الامر فيها على النقل وقد يورد على ذلك بان استنادهم فيما ذكروه من المعاني المفروضة الى الشواهد النقلية نظير المعاني الحقيقية ومناقشتهم فيما يستندون اليه في ثبوت الاطلاق على بعض المعاني المفروضة مما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة ويمكن الجواب عنه بان ما كان من هذا القبيل فمدعيه كونه من المعاني الحقيقية اذ لا يتجه المناقشة في صحة التجوز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظة ما هو ظاهر من طريقتهم في المجاز فلا يبعد ان يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقية وان كان من المعاني القديمة المهجورة او يقال انما كانت العلاقة هناك خفية ارادوا بالرجوع الى الشواهد معرفة كون تلك العلاقة معتبرة عندهم مصححة للاستعمال في نظمهم حيث وقع الاستعمال من جهتها في كلامهم وربما يقال بان التجوز في الحروف وما

مما أما ألبس على حد غيرها من بين الأسماء والأفعال بل يصح الخروج عن مقتضى أوضاعها باستعمالها في غير ما وضعت لها لجواز الواضع استعمالها فيه
بملاحظة القرائن وإن لم يكن مناسبا لمعانيها الحقيقية كاستعمال إلى بمعنى مع والباء بمعنى من في أو بمعنى بل ونحو ذلك بل كثير من المعاني المذكورة لها من
هذا القبيل فإذا التزم بجوازها البناء على ما ذكرنا وهو وإن كان خلاف ما هو المعروف في المجاز إلا أنه غير بعيد عن الاعتبار ولا مانع منه بعد
إذن الواضع وترخيصه فيه فيكون اعتبار العلاقة والمناسبة حاصلا في القسم الشائع من المجاز ويكون إطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة
محمولا على ذلك ويكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك نوعيا كليا بخلاف التجوز على الوجه المذكور لعدم إناطة الترخيص فيه بالعلاقة فيكون
الوضع الترخيصي فيه شخصيا متعلقا بلفظ خاص ومعنى مخصوص على نحو الأوضاع الحقيقية الشخصية فلا بد من ثبوت التوقيف فيه كما أن
الحاجة إلى نقل الآحاد والنوع يتبع الوضع الحاصل من أهل اللغة فإن كان الوضع هناك نوعيا كليا لزم حصول التوقيف فيه بالنسبة إلى النوع من غير حاجة
إلى نقل الآحاد كما في الوجه الأول وإن كان شخصيا خاصا فلا بد من ثبوته كذلك كما في الثاني من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز ومن ذلك يظهر وجه آخر في
عدم توقف صحة التجوز على الوجه الأول على نقل خصوص آحاد المجاز ولا أنواع العلائق إذ الظاهر كون الوضع الترخيصي الحاصل هناك أمرا واحدا كليا لا أن
هناك أوضاعا ترخيصية شخصية متعلقة بآحاد المجازات أو نوعية متعلقة بأنواع العلائق متعددة على حسبها ليفتقر صحة التجوز بالنسبة إلى كل
منها على نقله وثبوته من الواضع وكيف كان فالتحقيق في المقام بعد أن الأمر هنا بين أحد الوجهين المذكورين من التزام كونها من المعاني الحقيقية و
التزام صحة التجوز مع الخلو عن العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق به نظرا إلى خلو معظم المعاني المذكورة لها من العلاقة المسوغة وتعين
بعض التعسفات الركيكة في إبداء المناسبة بينها وبين المعاني الحقيقية لو أمكن مما لا داعي إليه وتوقف ثبوتها إذن على التوقيف ونقل الآحاد
على كل من الوجهين المذكورين واضح وأما غيرها من المناسبة لمعانيها الحقيقية فقد يكون ترخيصهم له من جهة احتمال ثبوت الوضع فيه أو من جهة بنائهم
على استيفاء معانيها المستعملة أو توضيح المراد منها في الاستعمال لأن الوارد حسبما أشرنا إليه ثم إن الأصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي الثامنة
فيما إذا دار الأمر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالإفادة المطلوب فهمها من العبارة إلا أن يقوم هناك قرينة
صارفة عن ذلك قاضية بحمل اللفظ على غيره إما باستعمال اللفظ فيه ابتداء أو باستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى المجازي كما في الكناية ونحوها
حسبما مر ويدل عليه بعد قيام السيرة القاطعة المستمرة من بدو وضع اللغة إلى الآن عليه النظر إلى الغاية الباعثة على التصدي للوضع إذ الغرض
من الأوضاع تسهيل الأمر في التفهيم والتفهم حيث إن الإنسان مدني الطبع محتاج في أمر معاشه ومعاده إلى أبناء نوعه ولا يتم له حوائجه من دون الاستعانة
بغيره ولا يحصل ذلك إلا بإبداء ما في ضميره وفهمه ما في ضمير غيره مما يحتاج إليه ولا يتسهل له ذلك إلا بواسطة الموضوعات اللفظية حيث إن سائر الطرق
من الإشارة ونحوها لا يفي بجميع المقاصد ولا يمكن الإنهاء بها في كثير من الأوقات ويتعسر إفهام تمام المطلوب المقصود بها في الغالب مضافا إلى ما يقع فيها
من الخطاء والالتباس فلذا اقتضت الحكمة بتقرير اللغات وبناء الأمر في التفهم والتفهيم على الألفاظ ومن البين أن الفائدة المذكورة إنما تترتب على ذلك
بجعل الألفاظ كافية في بيان المقاصد من غير حاجة إلى ضم شيء من القرائن إذ لو توقف الفهم على ضمها لزم العود إلى المحذور المذكور مضافا إلى كونه تطويلا
بلا طائل لإمكان حصول المقصد من دونه نعم قد يطلب الإجمال ويعمل التصريح بخصوص المقصد في بعض المقامات ولذلك وغيره من الفوائد وضع الاشتراك في
بعض الألفاظ إلا أنه ليس في المشترك قصور في الدلالة على المعنى وإنما طرأ قصور في الدلالة على خصوص المراد من جهة تعدد الأوضاع ولذا جعلوه مخالفا
للأصل نظرا إلى منافاته للحكمة المذكورة في الجملة وبالجملة أصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مرادا للمتكلم عند الدوران بينه وبين
المعنى المجازي مما لا كلام فيه في الجملة وعليه مبنى المخاطبة وهو المدار في فهم الكلام من لدن زمان آدم إلى الآن في كافة اللغات وجميع الاصطلاحات
نعم قد يتأمل في أن القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعية المقررة من الواضع بتعيينه ووضعه سوى وضعه المتعلق بالألفاظ فيكون مستفادا
من ملاحظة السيرة والطريقة المستمرة حسب غيره من الأوضاع العامة والقواعد الكلية المتلقاة منه أو أنه لا حاجة فيها إلى وضع سوى وضع الألفاظ
لمعانيها إذ بعد دلالة الألفاظ على المعاني يكون التصدي لاستعمالها في مقام التخاطب مع شعور المتكلم وعدم غفلته وذهوله شاهدا على
إرادة معناه ومدلوله فيكون كدلالة الإشارات على مقصود المشير فيكون الأصل المذكور متفرعا على الوضع من غير أن يكون متعلقا للوضع
وإن كان الغاية الملحوظة في الأوضاع هو فهم المراد إذ لا يلزم من ذلك أن يكون ترتبها عليه بلا واسطة وقد يقال بكون الألفاظ موضوعة للدلالة على
معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم مقصودة منها فالوضع هو تعيين اللفظ أو تعينه ليدل على كون المعنى مرادا للمتكلم لا مجرد الدلالة على المعنى وحضوره
بالبال كما هو الظاهر وكان ذلك مراد القائل بكون الدلالة تابعة للإرادة لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة لا ما يتراءى
من ظاهره لوضوح فساده وعلى هذا الوجه أيضا تكون دلالة الألفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلم وضعية فيكون الأصل المذكور مستندا إلى الوضع
أيضا إلا أن الوجه المذكور بعيد عن ظاهر الأوضاع فإن الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الإخطار ودلالة اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلم حاصلة
بعد ذلك بأمر آخر فيتعين أحد الوجهين الأخيرين وكيف كان فنقول إن إجراء الأصل المذكور إما أن يكون من المخاطب أو غيره وعلى التقديرين فإما
أن يعلم انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة أو لا مع العلم بالخلو عن القرينة المانعة لا تأمل في إجراء الأصل من المخاطب وكذا من غيره وإما مع انتفاء العلم
بها وعدم الاطلاع على وجدانها فهو أيضا حجة بالنسبة إلى المخاطب لجريان الطريقة عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع إمكانه حسبما بيناه وورود
السؤال عن حقيقة الحال في بعض الموارد من جهة الاحتياط والأخذ بالجزم لا ينافي جواز الأخذ بالظاهر وأما بالنسبة إلى غير المخاطب سيما مع عدم الحضور
في مجلس الخطاب فقد يتأمل في جريان الأصل المذكور خصوصا مع طول المدة وتعارض الأدلة وظهور القرائن المنفصلة الباعثة على الخروج عن الظاهر

بالنسبة إلى كثير من الخطابات الواردة إذ الأخذ بالأصل المذكور في ذلك غير ظاهر من الدليل المتقدم لعدم ابتناء المخاطبات العرفية على شمول ذلك لمثل ذلك إلا أن ما
فيه إلى الوجه المذكور نعم الدليل على الأخذ بالظنون المتعلقة بالأحكام الشرعية منحصر عندنا فيما دل على حجية مطلق الظن بعد انسداد باب العلم
فيتفرع ذلك على الأصل المذكور دون ما ذكر من قيام السيرة القاطعة والإجماع المعلوم على حجية الظن فإن القدر الثابت من ذلك هو القسم
الأول خاصة كذا يستفاد مما ذكره بعض أفاضل العصر وأنت خبير بأن من الواضح البين أن علماء الأعصار في جميع الأمصار مع الاختلاف البين في آرائهم وطريقتهم و
التفاوت الواضح في كيفية استنباطهم ومسالكهم اتفقوا على الرجوع إلى الظواهر المأثورة والاستناد إلى ما يستفاد منها والأخذ بما تدل عليها وإن
اختلفوا في تعيين الحجة منها بحسب الإسناد وما يصلح من تلك الجهة للاعتماد نعم ربما يقع خلاف ضعيف لبعض متأخري الأخباريين في ظواهر القرآن
لأمور اتضح فسادها في محله وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبة إلى الكتاب نظرا إلى أن الظاهر أن الله تعالى يريد من جميع الأمة فهمه والتدبر
فيه والعمل به وقال إن ذلك طريقة أهل العرف في تأليف الكتب وإرسال المكاتيب والرسائل إلى البلاد النائية ومن البين أن هذا الوجه
بعينه جار في سائر الروايات والأخبار الواردة بعد فرض حجيتها ووجوب العمل بمضمونها إذ هو الطريق في استنباط المطالب من الألفاظ وبالجملة أن
جواز العمل بالظواهر اللفظية مما قام عليه إجماع الفرقة من قدمائها ومتأخريها ومجتهديها وأخبارييها بل الظاهر إجماع الأمة عليه على مذاهبها
المتشعبة وآرائها المتفرقة وقد حكى الإجماع عليه جماعة من الأجلة حتى أنه قد صار عندهم من المشهورات المسلمات حجية الظن في الموضوعات يعنون بها
الموضوعات اللفظية إذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع أو الأخذ بالطرق الخاصة المقررة في الشريعة فما ادعاه الفاضل المذكور من الفرق بين
الصورتين وقصر مورد الإجماع على الأول من الوجهين المذكورين بين الفساد نعم غاية الأمر المناقشة في إجراء الوجه المتقدم في الأخبار فقد يتأمل
في جريان طريقة أهل اللسان عليه إذ القدر الثابت من طريقتهم جريان ذلك بالنسبة إلى المخاطبين دون غيرهما إذ المدار في التفهم والتفهيم
على فهمهما وأما ما ذكرناه من الإجماع فهو جار في المقام قطعا فليس حجية الظن المذكور محل كلام أصلا بل هو من الظنون الخاصة التي دل على
حجيتها إجماع الأمة على أنه لا يبعد القول بجريان طريقة الناس في العادات على ذلك أيضا كما يظهر من ملاحظة تعليمهم للأسماع والعبارات المأثورة
عن السلف وكذا الحال في المكاتيب المرسومة والقضايا المكتوبة في الدفاتر ونحوها وإن كان خوطب بها شخص خاص فإنهم لا يزالون
يفسرونها على مقتضى قانون اللغة والقواعد العربية ويحكمون بإرادة ما يظهر منها بمقتضى الأصول المقررة وبالجملة لا تجد منهم فرقا بين المخاطبين
وغيرهم في حمل العبائر على ظواهرها وإجراء أحكامها عليها بل تجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين وقد أشار غير واحد منهم إليه
وبنوا على جريان الطريقة عليه بقي الكلام في أن الأصل المذكور هل يناط بوضع اللفظ فلا يخرج عن مقتضاه إلا بعد قيام الدليل على الخروج عنه
أو أنه إنما يدور مدار الظن فلا يصح البناء عليه بعد انتفاء المظنة بالمراد ولو من غير جهة شرعية صالحة للاعتماد كما إذا عارض القياس أو الاستحسان
الحلال الخبر الصحيح وقضى الظن الحاصل من ذلك بانتفاء الظن بإرادة الظاهر من العبارة فحصل الشك بعد تضادهما أو غلب الظن الحاصل من الجهة
الأخرى وكذا الحال ما لو دل خبر ضعيف على تخصيص العام وحصل الشك في صدق الخبر وكذبه فإن الشك في ذلك قاض بالشك في البناء على العام
بل وكذا ما لو شك في ورود مخصص للعام لم يصل إلينا كما إذا كان هناك من الشواهد ما يقضي بالشك المذكور فيتساوى احتمال وجوده وعدمه
وبالجملة أنه لا يبنى على حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع إلا مع حصول الظن بإرادة الموضوع له وانتفاء ما يقضي بالشك في إرادته نظرا إلى أن الحجة في
المقام هو الظن الحاصل من ذلك فإذا فرض انتفاء المظنة لم ينهض حجة فالأمور المذكورة وإن لم تكن حجة إلا أنها مانعة عن الاستناد إلى الحجة مسقطة
لها عن الحجية وقد نبه على ذلك بعض أفاضل المتأخرين حيث قال إن أصالة الحقيقة لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لأن القدر الثابت
هو حجية ما هو مظنون بالنسبة إلى العالم بالاصطلاح وأما أزيد منه فلم يثبت وظاهر كلامه المنع من الحجية مع انتفاء المظنة والظاهر من جماعة من الأعاظم
البناء على الأصل المذكور مطلقا إلى أن يقوم دليل على خلافه كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في طي المسائل وفي كلام بعض الأفاضل أن التحقيق القول
بلزوم العمل بظواهر الألفاظ إذا حصل الظن بالواقع بإرادة المتكلم منها ظواهرها وأما مع الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليها إلا أن يقوم دليل
على لزوم العمل بها من باب التعبد إذ القدر الثابت هو ما إذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها مما لم يقم عليه دليل من الشرع على حجيته والحاصل
أن الأصل المنع من العمل بها بدون الظن إلا أن يقوم دليل على لزوم العمل من باب التعبد على مورد الدليل قلت والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يقال فيقتصر
بالفرق بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ إليه في متفاهم الناس وما يكون مانعا من دلالة العبارة
بملاحظة العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ إليه بحسب المتعارف في المخاطبة وإن لم يكن ظاهرا في خلافه صارفا له عن ظاهره وقد نزل عليه ما
حكيناه عن بعض أفاضل المتأخرين من المنع عن الأخذ بالأصل المذكور إلا مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن بعض الجماعة من البناء على الأخذ به إلا مع قيام
الدليل على خلافه ولو فرض إجراؤهم لذلك في غير المحل المذكور فهو من الاشتباه في مورده كما يتفق كثيرا في تشخيص الموارد من نظائره وفي طي كلمات الأصحاب
شواهد على التنزيل المذكور فيرتفع الخلاف في المعنى وكيف كان ففي الصورة الأولى يصح الاستناد إلى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج بمجرد الشك
في حصوله أو الظن الغير المعتبر لا يكفي فيه فلو شك في ورود مخصص على العام أو ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام ويدل عليه عمل
العلماء خلفا عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج بطريق شرعي كيف ومن المسلمات بينهم حجية استصحاب العموم
حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل ولم يخالف فيه أحد من القائلين بحجية الاستصحاب في الأحكام والمنكرين له وقد حكوا
الإجماع عليه من الكل كما سيجيء الإشارة إليه في محله إن شاء الله تعالى والحاصل أنه بعد قيام الحجة ودلالتها على شيء لا بد من الأخذ بمقتضاها ما لم يثبت

حتى يقوم مجرى اخرى فاشتبه بالخروج عن نظامها ونزله ما يستفاد منها والظن ان ذلك طريقة جارية بالنسبة الى التكاليف الصادرة في العادات
من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم وكذا الحال في غيرها من التكاليف بل في سائر المخاطبات الواقعة بينهم واما الثانية فلا يجري فيها الا سناد
الى الوضع اذ الحجة في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز لا بان يرجحه
على الحقيقة بل بان يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل لنا فهم بحسب العرف لتعادل الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل
في احدهما وضعيا وفي الآخر عارضيا فيلزم التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد اخر يرجح الحمل على احد الوجهين اذ ليس انفهام المعنى من اللفظ
مبنيا على التعبد وانما هو من جهة حصول الظهور نعم لو كانت القرينة على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف
في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على ارادة احد المعنيين منهم المصنف في كلامه في الكتاب
كما سيجيئ ان شاء الله وقد خالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والاظهر بمقتضى ما بيناه التفصيل في القول
بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظتها ظهور الحقيقة تعين الحمل
على الحقيقة والا فان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا لقرينة دالة عليه وان كانت ملاحظة
الاشتهار مرجحة للحمل على المجاز بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز ويجري ما ذكرناه من التفصيل
بالنسبة الى سائر القرائن القائمة في المقام مما ينضم الى ظاهر الكلام فانه قد يقرب المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ به في الظهور الى درجة الحقيقة
فيتعين معها الحمل على الحقيقة بل وان يضعف به الظهور الحاصل فيلنا يجعله مساويا لارادة الحقيقة او غالبا عليها فيتوقف في الاول ولا يحمل اللفظ
على الحقيقة مع علم كون القرينة صارفة عنها الى غيرها وان صرفته عن الحمل عليها وجعلت ارادة المجاز مكافئة لارادتها نظرا الى الامرين ارادته وارادتها
ويتعين حمله على المجاز في الاخير لبناء المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات سواء كانت حاصلة بملاحظة الاوضاع او انضمام القرائن على
اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء انه لا تعتبر في القرينة القطع بالمراد فظهر بما قررناه انه لا يعتبر خصوص حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في
الواقع ولا الزام الخروج عن مقتضى ما عدم حجية الالفاظ مع عدم الظهور فيما في المقام ودلالتها عليه دلالة ظنية لو بنوا بما يفيد ...
الذي يدل على لزوم الاخذ بها في بعض المقامات مع انتفاء الظن ايضا حسبما قدمناه حكما يقع عن الفاضل المذكور بل قد عرفت ان الاصل المذكور معهود
عليه في الصورة الاولى ايضا ولا معول عليه في الثانية مطلقا من غير حاجة الى التزام الخروج عن الاصلين في شيء من المقامين هذا كله مع العلم بوجود الشواهد
المفروضة المقارنة لتادية العبارة او العلم بانتفائها او الظن باحد الجانبين اما لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولو
يحصل مظنة باحد الجانبين فهل يحكم باصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع او لا بد من التوقف لعدم العلم
بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التادية ويدل انها عليه بحسب العادة حتى يستصحب البناء عليه كما في الفرض المتقدم وجهان ارجحهما الاول اخذا بظاهر
اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب العدول عنه او الشك فيه والظاهر جريان الطريقة المستمرة ولزوم الاحكام العادية والبناء في فهم المخاطبات الجارية بين الناس كما
كالخطابات الواصلة من المولى الى العبد والحكام الى الرعية على ذلك وهو الطريقة الجارية في العمل بالروايات الواردة من غير ان يجعل احتمال مقارنتها لما
يوجب صرفها عن ظاهرها باعثا على التوقف عن العمل بها ثم لا يخفى ان المتحصل عن الاصل هو الاخذ بظاهر اللفظ ملحوظا مع القرائن والامارات المنضمة اليه عند
الخطاب عليه من غير التفات الى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتاخرة او المقارنة الصادرة عن الاظهار التطلع لعزمه فكل من الحقيقة والمجاز
طرف عديل احدهما تنصيص الواضع بالوضع او بلوازمه وينفيه او نفي لوازمه ثانيها النقل المتواتر وما بمنزلته من التسامع والتظافر او الآحاد وحجية
الآحاد ظاهرة الا انه قد يناقش فيه بوجوه ويدفعها ملاحظة الوجدان ويدل على حجية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات وتعذر حصول العلم
غالبا مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص عن الاخذ بالظن فيها وجريان الطريقة من الاوائل والاواخر على الاعتماد على نقل النقلة والرجوع الى الكتب
المعتمدة المعدة لذلك من غير نكير فكان اجماعا من الكل والقول بعدم افادة كلامهم للظن لاحتمال ابتنائه على بعض الاصول الفاسدة كالقياس في اللغة
او لعدم التحرج عن الكذب لبعض الاغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب لفساد مذهب اكثرهم فاسد لشهادة الوجدان والتداعي على التحرج
عن الكذب قطعا غالبا سيما في الكتب المعدة لذلك ولولا قيام الدواعي الالهية نعم لو فرض عدم افادته للظن لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معول عليه
ربما يناقش في حجية الظن في المقام لاصالة عدمها وعدم وضوح شمول ادلة حجية خبر الواحد لمثله وضعفه ظاهر بما عرفت مضافا الى حجية اخبار الآحاد
في الاحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدة الاهتمام في معرفتها يشير الى حجيتها في الاوضاع بطريق اولى ثالثها الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمالات
كما في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية الوضعية كاوضاع المشتقات وما قرروه من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوها فان تلك الاوضاع
والقواعد انما تستنبط من تتبع الموارد والطريق الى معرفتها منحصر في ذلك في الغالب وعليه جرت طريقة علماء الادب في معرفة ما قرروه من القواعد العربية
وما بنوه من الاوضاع الكلية واما الاوضاع الشخصية فيمكن استفادتها من ذلك ايضا بملاحظة موارد اطلاقات اللفظ واطلاقه على جزئيات
ما وضع له لو كان كليا بحيث كما احتج به في اثبات الحقائق الشرعية ثم الاستقراء ان كان مفيدا للقطع كما في الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا
كلام وان كان مفيدا للظن فكذلك ايضا للظن لما دل على حجية الظن في مباحث الالفاظ واطباق اهل الادب عليه من غير نكير كما ينادي به ملاحظة كلماتهم
رابعها الترديد بالقرائن وملاحظة مواقع الاستعمال وهو طريقة معروفة في الاوضاع كما في الاطفال يتعلمون اللغات والجاهلين بالاوضاع
يتعلمونها عن اربابها وهو ايضا قد يفيد القطع وقد يفيد الظن ويمكن ادراج بعض صوره في الاستقراء وقد يجعل الاستقراء في بعضها الى الوجه الاول

الا ان الظ ان في الترديد بالقرائن زيادة دلالة على الوضع بالنظر الى ما سنذكره من الاصل فهو وجه اخر يغاير الوجوه المذكورة خامسها اصالة الحقيقة
فيما اذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يعلم كونه موضوعا بازائه او مستعملا فيه على سبيل المجاز على المعروف من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه او تعدده
والعلم بكونه مجازا في غيره بل ظ الاصوليين الاطباق على الحكم بدلالته على الحقيقة وانما اختلفوا فيما اذا تعدد المستعمل فيه وقد ذهب السيد
وغيرهما من المتقدمين الى جريان الاصل المذكور في ذلك ايضا ولذا اشتهر عنهم تقديم الاشتراك على المجاز كلما دار الامر بينهما بعد ورود الاستعمال
في المعنيين وجروا على ذلك في اثبات ما يدعونه من الاشتراك في المباحث الآتية والمشهور تقديم المجاز عليه ولذا قالوا ان الاستعمال اعم من
الحقيقة يعنون به مع تعدد المعنى فلا يتوهم منافاة بينه وبين الاصل المذكور فهنا موردان لاجراء اصل الحقيقة احدهما فيما اذا علم
الموضوع له وشك في المعنى المراد وثانيهما اذا علم المستعمل فيه وشك في الموضوع له مع اتحاد ما استعمل اللفظ فيه بحيث يتعلق الوضع به ومورد
الحكم بكون الاستعمال اعم من الحقيقة هو ما اذا تعدد المستعمل فيه الذي يحتمل الوضع له وقد خالف فيه الجماعة المذكورة فحكموا هناك ايضا باصالة
الحقيقة فهم يقولون بها في الاخيرة ولا يقولون بها في شيء من المقامات وقدم الكلام في اجراء الاصل المذكور في الصورة الاولى وهي ليست
من مورد البحث في المقام اذ ليس فيها استعلام الوضع من الاستعمال بل العكس فالكلام انما هو في الصورتين الاخيرتين ولنوضح القول فيهما في مقامين
الاول في دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المعنى ولا كلام ظاهرا في تحقق الدلالة المذكورة في الجملة وقد حكى الاجماع عليه جماعة من الاجلة
منهم شيخنا البهائي وقد يستفاد من كلام السيد في الذريعة ايضا كما سيأتي الاشارة اليه ويدل عليه بعد ذلك جريان طريقتهم في تدوين اللغة ونقلة المعاني اللغوية
على ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر الى مجرد الاستعمال كما حكاه عن الاصمعي في معنى الدهاق وكذا الحال في غير ما ذكرناه فانه لا يزالون
يستشهدون في اثباتها الى مجرد الاستعمالات الواردة في الاشعار وكلمات العرب يثبتون المعاني اللغوية بذلك ولا زال ذلك ديدنا لهم من قديم الايام
الى عصرنا هذا كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بطريقتهم وان ظاهر الاستعمال قاض بارادة الموضوع له بعينه والشك في ارادته بعينه خلاف ما قرر من الاصل
الغير وذلك قاض بجريان الظهور المذكور في المقام اذ لا فرق في ذلك بين العلم بالموضوع له والجهل به وضعا لاتحاد المناط في المقامين وهو استظهار انه اريد والجهل بالمراد والعلم بالمراد
من اللفظ ما وضع بازائه من غير ان يتعدى الى غيره عن مقتضى وضعه الا ان يقوم دليل عليه مضافا الى ان المجاز من كثرة المؤن لتوقفه على
وجود العلاقة والقرينة الصارفة والمعاندة فينبغي ان يتوقف على الحقيقة على ما هو الغالب وان لم يستلزم على الحقيقة ان مجرد وجدان
اللفظ مستعملا في معنى كيف يدل على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملا في معاني عديدة بغير الحقيقة المفروضة ... ان العقل لا يفيد ظنا
به وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد فيؤخذ فيه بمجرد الاصل قلت فيه بعد ما عرفت من الوجه ظهور الاستعمال في الحقيقة القاضي بكون المستعمل
فيه معنى حقيقيا ان ثبت ان هناك معنى اخر استعمل اللفظ فيه انه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ذلك في بادي الراي من غير امعان النظر في
معنى مخصوص من دون خبرة بسائر استعماله بل المقصود هو الحكم بذلك بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة وانحصار الامر بحسب الوضع ان مستعملا
لو فرض استعماله في غيره اتضح المعنى المفروض لبعد وجود معنى اخر غيره يكون اللفظ موضوعا بازائه مما لم يوجد في الاستعمالات المعروفة ولا يكون
له عين ولا اثر في الاطلاقات المتداولة وبذلك يظهر وجه اخر في الحكم بكونه هو الموضوع له نظرا الى دوران الحكم في اثبات الاوضاع مدار الظن
وحصول الظن بكونه هو الحقيقة ظاهر بما ذكرنا اذ لم يبق شيء من الشواهد على كونه مجازا فيه كما هو المفروض وقد ظهر بما قررنا وجه اخر في قولهم ان
الاستعمال اعم من الحقيقة بان يكون المراد به ان مجرد الاستعمال من دون ملاحظة كونه في معنى واحد اعم من الحقيقة فالثاني في بيان الاصل فيما تعدد
فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع او فيما يزيد على الواحد والمشهور كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة فيها وهو الاظهر
اذ الغالب في اللغات هو تحقق الوضع للواحد فقضية الاصل عدم تحقق الوضع بالنسبة الى ما عداه مضافا الى غلبة المجاز بالنسبة الى الاشتراك سيما
وكونه اقل مؤنة منه وذهاب الجمهور الى ترجيحه عليه فيغلب في الظن البناء عليه فان قلت اي فرق بين متعدد المعنى ومتحده في استظهار الحمل على
الحقيقة مع ان عمدة الوجوه المذكورة لرجحان الحمل على الحقيقة في متحد المعنى جار في متعدده ايضا فان استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له وعدم
خروج المستعمل عن مقتضى الوضع الا ان يقوم دليل عليه مما لا فرق فيه بين متحد المعنى ومتعدده وكذا اكثرية المؤن وقلتها جار في المقام لعدم احتياج
المشترك الا الى وضع وقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه الى وضع وعلاقة وملاحظة للعلاقة المجوزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معينة وكذا الحال
في جريان الطريقة على اثبات الاوضاع بالاستعمالات فانهم يستندون في اثبات المعاني المتعددة اليها على نحو غيرها من غير فرق بين المقامين قلت جريان
الوجوه المذكورة في متعدد المعنى محل تأمل اذ استظهار كون المستعمل فيه مما وضع اللفظ له مع تعدد ما استعمل اللفظ فيه غير ظاهر بل الاستعمال
كما عرفت اعم من الحقيقة وانما يسلم ذلك مع اتحاد المستعمل فيه كما مر وظهور الاستعمال في ارادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحدا
كان الموضوع له او متعددا لا يقضي بظهوره فيه مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه او متعددا اذ لا مانع من مرجوحية الاشتراك بالنسبة
الى المجاز في نفسه ورجحان ارادة احد المعاني المشتركة بالنسبة الى المعنى المجازي بعد تحقق الاشتراك فان ثبوت الوضع المتعدد اذا كان مرجوحا
في نفسه لا ينافي رجحان ارادة الموضوع له بعد ثبوته فانا لما خالفنا الظاهر من التعدد ولذا اتفقوا على رجحان الاخير مع ان المشهور مرجوحية الاول ولا
يجري ذلك في متحد المعنى ضرورة لزوم تحقق وضع ذلك اللفظ لمعنى في الجملة نظرا الى توقف كل من الحقيقة والمجاز عليه فيستظهر اذن من الاستعمال
فيه كون ذلك هو الموضوع له فتعيين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم باجمالا غير اثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدد الوضع لا اجمالا ولا تفصيلا
كما هو المفروض في المقام فيكون ظاهر الاستعمال هنالك شاهدا على تعيين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع واين ذلك من اثبات اصل الوضع

بدعوى قضاء الاصل عدمه ودعوى ظهور خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلم حصوله فليس بثابت بل يمكن ان يخالف الاصل من جهته ويحكم بحدوث حادث جديد لاجله مع منافاة الاشتراك من مخالفة الظاهر لوجوه شتى نعم لو علمنا بتعدد الموضوع له اجمالا في خصوص بعض الالفاظ ووجدناه مستعملا في معنيين لا غير امكن اثبات تعلق الوضع بهما واشتراكه بينهما نظرا الى ما ذكرنا فيثبت بذلك وضعه لهما وليس في كلام الجماعة ما ينافي ذلك فهو الموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض في محل البحث ثم ان دعوى قلة المؤنة في الاشتراك بل الظاهر العكس لافتقاره الى وضع ثان وملاحظة له حال الاستعمال وقرينتين بالنظر الى استعماله في كل من المعنيين بخلاف المجاز اذ لا يفتقر الا الى ملاحظة العلاقة المسوغة للاستعمال وقرينة مفهمة له اذ الغالب اتحاد القرينة الصارفة والمعينة واما الوضع النوعي والعلاقة فالمفروض حصولهما على كل حال مضافا الى ما في الاشتراك من الاخلال بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع بخلاف المجاز وما ذكر من استناد اهل اللغة في اثبات تعدد الاوضاع الى مجرد الاستعمالات الواردة عن العرب غير ظاهر وما يترائى من استنادهم الى بعض الاطلاقات لا يعتد بتعويلهم على مجرد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم او الرجوع الى غيره من علائم الحقيقة كيف والبناء على اصالة الحقيقة مطلقا ليس معروفا بين اهل اللغة ولا منقولا عنهم في الكتب الاصولية وقد ظهر بما ذكرنا ما قد يستدل به للقائل باصالة الحقيقة في المتعدد ايضا والوجه في تضعيفه الا انه لا ثمرة بين القولين الا في بعض الصور وتوضيح المرام انه مع استعمال اللفظ في المعنيين اما ان يقوم بعض امارات الحقيقة على وضعه لكل منهما او بعض علائم المجاز على عدم تحقق الوضع لشيء منهما او تقوم الامارة على كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او يقوم امارة المجاز في احدهما من غير قيام امارة الحقيقة في احدهما كذلك او لا يقوم شيء من الامارتين على شيء من الامرين فعلى الثلاثة الاول لا كلام وكذا على الرابع لخروجه ايضا عن محل الكلام لكونه من متحد المعنى كما عرفت وعلى الخامس يحكم بالتجوز في الاخر لاصالة انتفاء الوضع فيه واغلبية المجاز وقلة مؤنته وغير ذلك مما مر والثمرة بين القولين هنا ظاهرة وربما يتوهم خروجه عن محل البحث وهو ضعيف لاطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير اشارة الى التفصيل وعلى السادس قد عرفت الحال فيه الا انه لا يتفرع هنا ثمرة على القولين لوجوب التوقف في فهم المراد مع انتفاء القرينة على الوجهين وتوقف حمله على احدهما على قيام القرينة في كل من المذهبين هذا وقد يحكى قولان اخران في المقام احدهما القول بتقديم المجاز على الحقيقة لظهور الاستعمال في المجاز في متحد المعنى ومتعدده فقد عزى الى بعض المتاخرين الميل اليه لما حكى عن ابن جني من غلبة المجاز على الحقيقة وان اكثر اللغة مجازات فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وهو بين الفساد كيف ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن وكان حمل اللفظ على معناه المجازي اظهر من حمله على الحقيقي وقد عرفت فساده بل مصادمته لما قضت به الفطرة وقد ذكر في بيان تعليله المدعاة انا اذا قلنا قام زيد فقد تجوزنا حيث اسندنا المصدر المتناول لكل قيام الى واحد وكذا الحال في سائر الافعال المسندة الى سائر الفاعلين وكذا لفظ زيد ونحوه اسم للجميع من الاجزاء الذاهبة منها والباقية وقد اطلق على بعضها وبملاحظة ذلك ونظائره يظهر عدم خلو شيء من الالفاظ عن التجوز الا نادرا وهذا كما ترى بين البطلان لظهور ان المادة الماخوذة في ضمن الافعال انما وضعت لمطلق الحدث الصادق على كل من الاحاد لا ان يكون موضوعا للاحاد مجموعها دالا له مقيدا باعتبار صدقه على الكثير وليس البدن بجميع الاجزاء المتحللة والباقية ملحوظا في وضع الاعلام وانما اخذ فيه على وجه كلي بان الاشارة فيه اليه في محل اخر انشاء نعم قد يدعى التجوز في المثال المذكور ونحوه مجازية واهية وربما يوجه ما ذكره بان اكثر التراكيب المتداولة في السنة البلغاء مستعملة في معانيها المجازية اذ لا يريدون غالبا من التراكيب الخبرية مثلا ما وضعت بازائها وانما يراد منها في الغالب المدح او الذم او التحزن او التفجع او المبالغة ونحوها وهو ايضا ضعيف من سابقه اذ هو مع اختصاصه بالتراكيب وخصوص الوارد منها في كلام البلغاء في مقام البلاغة فلا يجري في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور محل منع ظاهر وقد عرفت عدم حصول التجوز في شيء من المركبات المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة ومع الغض عن ذلك فدعوى المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة في اصلها محل خفاء ثانيهما القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شيء من الامرين وقد حكى ذلك بعض المحققين قولا في المقام وجعل الاقوال في المسئلة ثلاثة واختاره بعض افاضل العصر قال انه المشهور وهو غريب اذ لم يحك مصرحا بذلك بل استنادهم الى اصالة الحقيقة في متحد المعنى وقد عرفت حكاية الاجماع عليه من العلامة ره وهو الظاهر من السيد في الذريعة حيث ذكر في مقام اثبات كون الاستعمال في المتعدد امارة على وضعه لها انه ليس استعمال اللفظ في المعنيين الا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة وقد جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى مفروغا عنه في المقام وكان الداعي ذلك ما اشتهر بينهم من كون الاستعمال اعم من الحقيقة مع انه على ما اذا تبين المراد وشك في الموضوع له فاريد به دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة وان كان الاصل بعد العلم بالموضوع له والشك في المراد هو الحمل على الحقيقة كما هو قضية الاصل المشهور فجمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور وقد عرفت التحقيق في وجه الجمع وان القسم من الحكم المذكور احد الوجهين المتقدمين فلا ربط له بما ادعيه وكيف كان فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وانكار الظهور المدعى في المقام وقد عرفت ضعفه مما قدمناه ويومي اليه ان الاستعمال في معنى الحمل فانه اذا اطلق الاسد على الرجل الشجاع كان بمنزلة قولك الرجل الشجاع اسد وقد اعترف الفاضل المذكور بكون الحمل ظاهرا في بيان الموضوع له كما اذا قال الاثري في ليلة القدر هذه الليلة مسورة الفلانية وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عنده بحسب ما ياتي بيانه ثم تفسيرها وورود اللفظ في مقام البيان مجردا عن القرائن مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينة منصوبة من المتكلم او ملحوظة له في الافهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان الا مع اقامة قرينة صارفة عن الارادة معينة له اذا وجد اللفظ على النحو المذكور

في الاستعمالات المتداولة دل ذلك على كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره فان ذلك من لوازم الوضع وعدمه وكذا الحال فيما اذا ظفر بتردد اهل العرف في فهم المعنى وحكمهم باجمال المقصود عند الاطلاق فان ذلك من امارات الاشتراك لكن لا بد في المقام من العلم او الظن بانتفاء سائر الوجوه المنافية على ذلك ككون القدر الكامل او غيره فلو احتمل ان يكون الاتكال في الاول على كماله الباعث على الانصراف اليه وفي الثاني على نقصه الموجب للانصراف عنه كما هو الحال في صيغة الامر بناء على وضعها للطلب بالنسبة الى انصرافه الى الوجوب وعدم انصرافها الى الندب الا مع قيام القرينة عليه لم يصح الاستناد الى ارادة الوجوب منها مع الاطلاق في مقام البيان في كونها حقيقة فيه ولا في كونها مجازا في الندب بعد ارادته الا مع وجود قرينة صارفة عن الوجوب لاحتمال الاتكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب في عدم الاحتياج الى نصب قرينة حال ارادته وكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند ارادة غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف اليه ليكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة معينة للمجاز او قرينة على الحمل على احد اقسام المشترك المعنوي وعدم حمله على غيره او الحمل على احد معنيي المشترك اللفظي دون الاخر او باعثا على التوقف وعدم انصراف اللفظ الى الحقيقة فلا يمكن الاستناد الى ما قلناه في شيء من ذلك مع ظهور ما ذكر واحتماله احتمالا مساويا والاستناد الى اصل العدم في نفي ذلك كله مع عدم افادته ظنا بمؤداه قد عرفت وهنه سيما في المقام سابعها انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين مستعملات اللفظ فانه شاهد على تعلق الوضع بالجميع وكذا لو كانت المناسبة الحاصلة امرا بعيدا يبعد اعتبارها في الاستعمالات الشايعة بحيث لا يعتبر في حصول الظن بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه وهذه الطريقة قد تفيد القطع بالوضع وقد تفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى فيه الكلام المتقدم فيندفع اذن احتمال وضعه بازاء القدر المشترك بتقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور اذ تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه في غاية البعد و هذا كله ظاهر في معاني الاسماء التامة والمعاني الحدثية للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومفاد هيئات الافعال فالاخذ بالطريقة المذكورة فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك في استعمالها في غير ما وضعت له مع انتفاء المناسبة حسبما مر القول فيه واما مع القول به او احتماله مساويا لحصول الوضع او مرجوحا بالنسبة اليه كما هو الترخيص على الوجه الاخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور الا ان الامر في المقام على الظن كما مرت الاشارة اليه ثامنها استعمال اللفظ في معنى مجازي بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة في ذلك المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز اذ يعتبر في المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له ويدل على كون المعنى مجازا بان يكون في استعماله الا بحصول العلاقة بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له اذ لا حاجة الى الملاحظة المذكورة في الحقائق وما قد يتخيل من جواز استعمال المشترك في احد معنييه من جهة علاقته لمعناه الاخر فاقصى الامر ان يكون ذلك الاستعمال مجازا ولا يقضي ذلك بعدم تعلق الوضع به مع وقوع بعد الاعتبار المذكور بعد تحقق الوضع فلا ينافي الظهور المطلوب في المقام فلو كان استعمال اللفظ في احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر دل ذلك على كونه حقيقة في ذلك مجازا فيه تاسعها اصل العدم ويثبت به مبدأ الوضع فيما اذا ثبت الوضع عندنا في الجملة وكذا يثبت بقاء الوضع عند الشك فيه وتوضيح ذلك انا اذا علمنا ثبوت معنى للفظ في العرف نحكم لذلك بثبوته له في اصل اللغة ايضا نظرا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد الاوضاع هذا مع علمنا بثبوت تلك اللفظة في اصل اللغة واما مع الجهل بذلك لاحتمال كونه من الموضوعات الجديدة فلا وكذا اذا علمنا بكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى حكمنا بثبوته في العرف جريا على الامر الثابت واخذا باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع اخر عليه حكمنا بتاخره سواء قضى بهجر الاول او لا ثم يعلم ان اثبات المعنى العرفي بحسب اللغة انما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى اخر والا بني على اصالة تاخر الحادث فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين في اللغة بمجرد ذلك بل يحكم بتاخر ذلك المعنى الى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الاول او لا ولو علم بحصول الهجر وشك في مبدئه بني على تاخر الهجر سواء علم بوضعه لذلك المعنى قبل تحقق الهجر او لا اذ مع الجهل بذلك يحكم بتاخر الوضع ايضا ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من ثبوت وضعه لخصوص احدهما بحسب اللغة فهل يثبتان له معا في وضع اللغة ايضا وجهان وقضية الاصل عدم ثبوت وضعه لغة الا لاحدهما غير ان الظاهر مع عدم ظهور امارات حدوث الوضع لاحدهما ثبوت الوضع بحسب اللغة كما هو الشان في معرفة المشتركات اللغوية اذ طريق استعلام نقلة اللغة غالبا ملاحظة حال الاستعمالات العرفية المتداولة في كلام العرب هذا وقد يستشكل في المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف فلا وجه لاثباتها بالاصل والاستصحاب فلا بد مع الجهل بالحال من التوقف في المقام ولو سلم جواز الرجوع اليها فغاية الامر الاستناد اليها في نفي الوضع واما اثباته كما هو ديدنهم في كثير من مباحث الالفاظ فليس على ما ينبغي ويدفعه ان الحجة من الاصل والاستصحاب في المقام هو ما افاد الظن بالوضع ومعه فالوجه في الحجية ظاهر لبناء الامر في مباحث الاوضاع على الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا معول عليهما في اثبات الوضع في الازمنة المتقدمة او المتاخرة اذ لا دليل على الرجوع اليهما في المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا اقل من الشك في بقائها بعد اشتهار الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان عاشرها التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن من نفس اللفظ وانما اعتبرنا ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازا عما يكون بواسطة الخارج اما من القرائن الخاصة او العامة او مع انضمامها اليه مع الشك في استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون ذلك امارة على الحقيقة والوجه في كون التبادر على الوجه المذكور امارة على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لانحصار وجه الدلالة فيهما لوضوح بطلان القول بالدلالة الذاتية فاذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينة اليه دل على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوي على وجود ملزومه وهذا

بخلاف ما لو انضم اليه شيء من القرائن لاحتمال استناد الفهم ح اليها فلا يدل على خصوص الحقيقة لحصول مطلق الفهم في المجاز ايضا فهو لازم اعم لا دلالة فيه على خصوص الملزوم ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم اليها احتمالا مساويا لاحتمال عدمها لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم يعلم استناد الفهم اليها او الى اللفظ ومجرد رفع احتمال وجود القرينة بالاصل غير مفيد في المقام اذ المدار في اثبات الاوضاع على الظنون نعم ان حصل منه ومن غيره ظن بانتفاء القرينة فالظاهر البناء عليه كما لو ظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ وان انضم اليه بعض القرائن وقد اورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع ضرورة كون العلم بالوضع شرطا في فهم المعنى كلية من اللفظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى الى الذهن كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور والجواب عنه بوجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى الى الذهن كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور والجواب عنه بوجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه ان الجاهل بلسان قوم اذا اراد معرفة اوضاعهم رجع الى ارباب تلك اللسان فاذا وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ بازائه في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو اقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية له والظاهر ان ذلك طريقة جارية لارباب اللغة في معرفة الاوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم وح فنقول ان العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور ثانيهما ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علمه بل ثان العلم فقد يحصل للنفس الغفلة عنه لطرو بعض الشبه للنفس وارتكازه في الخاطر ومن البين جواز انفكاك العلم بالشيء من العلم بالعلم به نحو جاهل بذلك السيء معتقد غير عالم به وان كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع الى تبادر كل المعنى عنده حال الاطلاق الذي هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا لعلمه بالوضع بحسب معتقده فنقول ح ان علمه بالوضع بحسب معتقده موقوف على تبادر المعنى من اللفظ وتبادره منه عنده انما يتوقف على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان غافلا عن علمه جاهلا به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور وهذا هو المعروف في الرجوع الى التبادر في المسائل المتداولة ولذا لا حاجة فيها غالبا الى الرجوع الى غير المستدل كما هو ظاهر من ملاحظة موارد الاحتجاج به ثم لا يذهب عليك انه مرجع الوجهين المذكورين الى جواب واحد هو مرتبة بين ذينك الوجهين وذلك لان المستدل بالتبادر ان كان من اهل ذلك اللسان او الاصطلاح فلا حاجة له غالبا الى الرجوع الى غيره كما هو الحال في الاحتجاج به في الاصول وغيره وح فالجواب بما ذكرناه اخيرا وان كان من الجاهل بذلك اللسان او الاصطلاح فلا بد من الرجوع الى العالم به وملاحظة ما يتبادر منه عنده فالجواب ح ما ذكرناه اولا ولبعض افاضل المحققين جواب اخر عن الدور المذكور هو منع المقدمة الاولى المذكورة في الايراد اعني توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع له بل المسلم في الدلالة الوضعية هو توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكتفى فيه باشتهار استعماله في ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع التعينية او كان متفرعا عن التعيين كما في غيرها من الاوضاع فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين والحاصل انه يكتفي في فهم المعنى بتلك الغلبة وان استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك في اوائل الاستعمال توقف الفهم على العلم بالوضع وهو فرض نادر وغاية الامر انه لا يصح الاستناد الى التبادر لعدم حصوله هناك وهو لا ينافي كونه من امارات الحقيقة في مواقع تحققه غاية الامر ان لا تكون تلك العلامة مطردة في سائر الحقائق ولا ضير فيه اذ لا يعتبر الاطراد في شيء من الامارات قال قدس سره كيف والقول باعتبار العلم بالوضع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق السبب بالسامع فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلة الشرط انتهى كلامه رفع مقامه قلت ما ذكره قدس سره محل مناقشة اذ انفهام المعنى من اجل الاشتهار والغلبة اما ان يكون مع ملاحظة الغلبة والشهرة او بدونها بان تكون الشهرة باعثة على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او كاشفة عن تعيينه له فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها ايضا فعلى الاول لا دلالة في التبادر على الحقيقة لعدم استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى في الثاني موقوف على العلم بتعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او التعيين له وان كان ذلك العلم حاصلا من جهة الممارسة او الشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ والمعنى يجعل احدهما دليلا على الاخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط والقول بان العلم بالشهرة والغلبة الى الحد المذكور كاف في الفهم وان غفل عن حصول الوضع فيستند ان الفهم المفروض على حصوله ويجعل ذلك طريقا الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة الشهرة المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان حاصلا من دون ملاحظته فلا يتم الا بعد معرفة تعين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة او المتفرع عن التعيين لها المستفاد بتلك الشهرة فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعين اعني كونه موضوعا بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع في الواقع لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق ذلك السبب بالسامع ولا يعقل تعلقه بالسامع الا بعلمه به ولو بواسطة الشهرة المتفرعة عنه او الباعثة عليه اذ لو كان العلم بشيء اخر كافيا في الانفهام لم يحتج في حصوله اذن الى الوضع وكان حصول ذلك الشيء والعلم به كافيا في الفهم هف ولذا فرض عنده كون العلم بشيء اخر بالوضع شرطا في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة المفروضة باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا

يمكن
الوضع في

بعد العلم بالوضع ثانيهما النقض بجزء المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ ويفهمان منه حال انتفاء القرائن مع ان استعمال اللفظ في كل منهما مجاز قطعا والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم فالمتبادر اولا هو الكل والملزوم خاصة وقد عرفت ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان ما ذكرت انما يتم بالنسبة الى اللازم واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان حصول الكل خارجا وذهنا يتوقف على حصول الجزء فيكون متاخرا عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل متاخرا عن فهم الجزء كيف يعقل ان يعد فهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل متاخرا عن فهم الجزء فكيف يعقل ان يكون بتوسط الكل قلت ان الجزء وان كان متقدما في الرتبة على الكل الا ان دلالة اللفظ عليه تابعة لدلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين الا ترى ان وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكل اذا تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة كذا الكلام في فهم الجزء بالنسبة الى فهم الكل فالتقدم الرتبي لا ينافي تبعية المتقدم رتبة للمتاخر في الرتبة وتحقيق المقام ان الدلالة التضمنية ليست مغايرة للدلالة المطابقية بالذات وانما تغايرها بالاعتبار فان مدلول اللفظ انما هو الكل غير ان تلك الدلالة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا نسبت الى الجزء كانت تضمنا كما مرت الاشارة اليه فليس هناك حصولان وانما هو حصول واحد يعتبر على وجهين وهو بهذا الاعتبار متاخر عن اعتبار الاخر بحسب الرتبة من جهة وان كان ذلك الاعتبار المتاخر متاصلا والاخر تابعا له حاصلا بواسطته نظرا الى تعلقه بالكل ابتداء وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة الى بعض الدلائل الالتزامية ايضا فان منها ما يكون تصور الملزوم هناك موقوفا على تصور اللازم فيكون دلالته على الملزوم موقوفة على دلالته على اللازم اذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت الا وجود المدلول في الذهن عند وجود الدال كما هو الحال في العمى بالنسبة الى البصر وذلك لان تاخر دلالته على الملزوم نظرا الى توقفه على تصور اللازم لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالاصالة واللازم مدلولا بالتبع وبواسطته ثم انه قد ظهر مما قلنا ان ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق في كثير من المقامات اذ ليس ذلك ظهورا ناشئا من نفس اللفظ المجرد عن القرينة مع عدم استناده الى الوضع وانما هو ظهور معنوي ناش من صرف المعنى الى بعض انواعه لكونه اكمل من غيره او لشيوع وجوده في ضمنه ونحو ذلك مما يكشف عن ذلك انصراف الذهن اليه حال ارادة المعنى ولو من غير طريق اللفظ فلا دلالة فيه على الوضع وكثيرا ما يكون التبادر الاطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين له او شيوع استعماله في خصوصه وان كان استعماله فيه مجازا وكثيرا ما يشتبه الحال في المقام فيظن التبادر الناشئ من ظهور المعنى ناشئا من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى في حصول التبادر فيستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة في الوجوب بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند العقلاء بمجرد مخالفة العبد لامر السيد والظاهر ان التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغة للطلب وظهور الطلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه ولذا يشهد له ظهور الطلب في الوجوب باي لفظ وقع وكذا الحال في احتجاجهم على كون النهي للتحريم الى غير ذلك من المقامات التي ينبغي عليها المتتبع فلا بد من التثبت فيما ذكرناه في مقام الاستناد الى التبادر ثالثها النقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازيا واجيب بان اشتهار استعمال اللفظ في ذلك المعنى من جملة القرائن على ارادته والتبادر الذي جعل امارة على الحقيقة هو ما كان مع الخلو عن جميع القرائن الحالية والمقالية والقرائن الخاصة والعامة ولو بحسب الملاحظة والشهرة في المقام من القرائن العامة على ارادة المعنى المشهور الشاملة لسائر موارد استعماله الا ان يقوم قرينة اخرى على خلافه فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل في الحقيقة ان فهم المعنى في المجاز المشهور منوط بملاحظة الشهرة وكثرة الاستعمال بخلاف الحقيقة فانه لا حاجة في فهمه من اللفظ الى تلك الملاحظة وان كان حصول الوضع من جهة التعين الحاصل بالاشتهار والغلبة كما في كثير من المنقولات العرفية فان الشهرة وغلبة الاستعمال قد تصل الى حد يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج الى ملاحظة تلك الغلبة وح يكون سببا لتعين اللفظ لذلك المعنى وقد لا تصل الى ذلك الحد وح لو قطع النظر عن ملاحظة الشهرة كان المتبادر هو المعنى الاصلي ولم يتبادر المعنى المجازي الا بعد ملاحظتها وتفصيل الكلام في المرام ان لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مراتب احدها ان يكون استعمال اللفظ فيه شائعا كثيرا بحيث تكون تلك الشهرة والغلبة باعثة على رجحان تلك المعنى على سائر المجازات بحيث لو قام هناك قرينة صارفة انصرف اللفظ اليه بمجرد ذلك من غير حاجة الى قرينة معينة فتكون تلك الغلبة منزلة منزلة القرينة المعينة فالشهرة انما تكون باعثة على رجحان تلك المجاز على سائر المجازات ولا يقاوم الظن الحاصل من الوضع لتكون قاضية بانفهام المعنى المذكور مع الخلو عن القرينة الصارفة ايضا بل المفهوم منه ح الا المعنى الحقيقي خاصة ثانيها ان يكون اشتهار استعماله فيه موجبا لانفهام المعنى المفروض من اللفظ بملاحظة الشهرة لا بان يرجح على المعنى الحقيقي بل يجعله مساويا فيتردد الذهن بينهما بالنسبة الى المراد مع الخلو عن قرينة التعيين فيكون الظهور الحاصل من الشهرة مساويا للظهور الحاصل من الوضع ثالثها ان يكون مع تلك الملاحظة منصرفا الى تلك المعنى دون المعنى الحقيقي الا انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة ينصرف الى ما وضع له رابعها ان يكون بحيث يجعل المعنى المجازي مساويا للحقيقي في الفهم مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها او لا خامسها ان يكون راجحا عليه كذلك فينصرف الذهن اليه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة فاللفظ في المراتب الثلث الاول باق على معناه الاصلي ويكون مجازا شائعا في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيها فيقدم الحقيقة عليه في الصورة الاولى ويتوقف في الثانية ويترجح على الحقيقة في الثالثة وهذا هو التحقيق في مسئلة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور كما اشرنا اليه وياتي الكلام فيه في محله ان شاء الله والتبادر الحاصل في الصورتين الاخيرتين ليس ناشيا من القرينة على الوضع لاستناده الى ملاحظة الشهرة التي هي قرينة لازمة للفظ كما عرفت وح فيقدم الحقيقة في الاولى منهما وصرفه عن المجاز في ثانيهما الى ...

المشتبه او الصارفة كما في المشترك والحقيقة والمجاز الا ان هنا لا تفرقا بين القرينة المعتبرة في المقام والقرينة المعتبرة في المشترك حيث ان القرينة في المشترك لرفع
الابهام الحاصل في نفس اللفظ نظرا الى تعدد وضعه وهنا من جهة دفع المانع الخارجي من تحقق الحقيقة وكذا قرينة المجاز حيث ان القرينة هنا لرفع ما يحصل من
المانع من رجحان الحقيقة الباعث على رجحانها وهنا انما تقام لتكون مقتضية لرجحان المجاز ولذا يكتفى في المقام بمجرد القرينة الصارفة عن ارادة
المجاز من غير حاجة الى القرينة المعينة لارادة الحقيقة في الوجهين الاخيرين يكون حقيقة في المعنى الجديد بعد انتهائه الى ان يكون مشتركا بينه وبين المعنى [نراجع]
الاصلي وفي الثاني يكون منقولا والتبادر الحاصل فيها يكون علامة للحقيقة كاشفا عن حصول الوضع فلا نقض في المقام من جهتهما وقد انكر
بعض المحققين تحقق المجاز المشهور نظرا الى انه ان بلغ المجاز في الكثرة الى حد يفهم منه المعنى من دون قيام القرائن الخارجية كان حقيقة والا كان كسائر
المجازات وان كان استعماله اغلب من غيره وعلى هذا فالايراد مندفع من اصله الا ان الاظهر في المقام ما ذكرناه من التفصيل بين كون الشهرة سببا
لفهم المعنى من اللفظ بنفسه او بين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير ان يكون اللفظ بنفسه كافيا فيه كما يشهد به التامل الصادق في المقامات
فان قلت انه يشكل التعلق بالتبادر في اثبات الاوضاع اذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا مايز بينهما في الاغلب ومع قيام الاحتمال لا
يصح الاستدلال قلت لا بد في الاستناد الى التبادر من معرفة استناده الى نفس اللفظ ولو بظاهر الظن وذلك فيما اذا كان الرجوع في التبادر الى
وجدان المستدل لامكان قطع النظر عن جميع الامور الخارجية عن مدلول نفس اللفظ وما قد يتوهم من ان العلم بحصول الشهرة كاف في الفهم وان قطع
النظر عن ملاحظته فان وجود القرينة الصارفة والعلم بها كاف في الصرف ومجرد قطع النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقة اذ فرض الخلو عن القرينة
غير خلوصها في الواقع فلا يصح الاستناد اليه في الدلالة على الحقيقة الا مع انتفاء الشهرة او انتفاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها ولو مع حصولها
في الواقع والعلم بها مدفوع بان فهم المعنى المجازي موقوف على ملاحظة القرينة قطعا اذ حال وجود القرينة لو قطع النظر عنها وفرض انتفاؤها
كان وجودها كعدمها كما يشهد به الوجدان وح لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهرة كان دليلا على حصول الوضع حسبما ذكرنا واما اذا كان المرجع
في التبادر افهام العارفين بالوضع من اهل العرف او الاصطلاح فتحصيل الظن بعدم استناده الى الشهرة وغيرها لا يبعد فيه والاكتفاء به في مباحث
الاوضاع ظ لابتناء مباحثها غالبا على الظنون بل لا يبعد الاكتفاء فيه بالرجوع الى الاصل لافادته الظن في المقام نظرا الى ان تبادر المعنى بمجرد الشهرة الحاصلة
عن الوضع اقل قليل بالنسبة الى الحاصل عن الوضع والظن انما يتبع الاعم الاغلب نعم ان قام في بعض المقامات شاهد على خلافه بحيث يحصل الظن
بخلافه او شك فيه فلا يصح الاستناد الى التبادر قطعا وقد يتوهم ح في صورة الشك كون الاصل فيه ان يكون علامة للوضع نظرا الى اصالة عدم
استناده الى الخارج ولا يخفى وهنه رابعها النقض بالمشترك فانه لا يتبادر منه عند الاطلاق لاحد معنييه وليس حقيقة فيه وانما هو حقيقة او متعلقا(?)
في خصوص كل منهما وفيما يظهر من السكاكي تحقيقه في ذلك مسلك علمية(?) التبادر الا انه شاذ ضعيف لا معول عليه والعبارة المنقولة عنه
مع تجمه في ذلك تحملها على ما يوافق المشهور غير بعيد كما سيجيء الاشارة اليه وقد يقرر الايراد المذكور بنحو اخر وهو ان المشترك موضوع بازاء كل من
معانيه مع انه لا يتبادر منه خصوص شيء من معانيه ليتوقف السامع عند سماعه مجردا عن القرائن فلو كان التبادر امارة على الحقيقة لزم ان لا
يكون حقيقة في شيء منها وانت خبير بوهن الايراد المذكور وضعفه جدا لوضوح انه انما يصح النقض في المقام فيما لو كان التبادر حاصلا من دون
ان يكون حقيقة في المعنى المتبادر واما كون اللفظ حقيقة من دون حصول التبادر فلا يقضي بانتقاض العلامة اذ لا تكون العلامة اخص موردا من ذيها
نعم انما يرد ذلك على ما قررناه من الوجه في دلالة التبادر على الوضع حيث جعلنا الازما مساويا للحقيقة وكذا على جعل عدم التبادر امارة على المجاز
كما سنقرره وسيظهر الجواب عنه بما سنبينه انشاء الله وقد غير بعضهم هذه الامارة نظرا الى تلك الشبهة الواهية بجعل عدم تبادر الغير امارة على
الحقيقة وح فلا انتقاض بالمشترك وحيث لم يتبادر الا احد المعاني وهو غير كل منها جيئا فرقا نفي الايراد وثانيا انه ينتقض بالمعاني المجازية الثابتة
للمشترك اذ لا يتبادر من اللفظ غيرها بناء على عدم تبادر المعاني الحقيقية منه حسبما ذكروه ثم ان الجواب عما قررناه من الايراد وجهان احدهما ان الذي يتبادر
من المشترك عند الاطلاق هو كل واحد من معانيه غير المحكوم بارادته من اللفظ هو واحد منها وفرق بين المدلول والمراد والدلالة على جميع المعاني وما
يبان للسامع حاصل في المشترك مع العلم بالوضع وان لم يحكم بارادة الجميع والمقصود بالتبادر في المقام هو فهم المعنى وحضوره في الذهن مع انتفاء القرائن
القرائن لا الانتقال الى كونه مرادا من اللفظ والارادة وذا حاصل في المشترك دون الثاني وقد يورد عليه ان مجرد احضار المعنى لو كان كافيا في المقام
لزم ان يكون اللفظ حقيقة في جزئه ولازمه الذي لا ينفك تصوره كما في العمى بالنسبة الى البصر لحصول الفهم المذكور بل يسبق فهمه على فهم الموضوع له [من تصوره]
الجزء واللازم الذي يتوقف تصور الملزوم على تصوره كما في المثال المفروض وقد يدفع بما عرفت من ان دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسط الكل
والملزوم وان فرض تاخر تصورهما عن تصورهما في الرتبة اذ لا ينافي ذلك توسطهما في الفهم كما لا يخفى وفيه ان المقصود من التبادر في المقام
ما كان الانتقال اليه من اللفظ من دون واسطة نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون دلالة اللفظ على لا نظر(?) حقيقة لحصول الانتقال اليه من سماع
اللفظ وكذا غيره من اللوازم التي ينتقل اليه الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير حاجة بالوضع فيه ويمكن دفعه بان المقصود تبادر المعاني المبنية
على الوضع في الجملة المستفاد من اللفظ بتوسطه دون الحاصلة من جهة العقل مما لا مدخل للوضع في فهمها بل لا يعد ذلك معنى للفظ ثانيهما انه
بعد تسليم انه لا يتبادر المعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا مانع من تحققه في المشترك بل الظ حصوله فان كلا من المعنيين يتبادر من اللفظ من
حيث كونه مرادا الا انه يراد على سبيل البدلية دون الجمع فيسبق كل منهما الى الذهن بعد سماع اللفظ على انه مراد منه على سبيل البدلية وكيف
كان فقد ظهر مما قررناه من الوجهين اندفاع الايراد المذكور اذ ليس التبادر في المشترك من حيث الدلالة الا لكل من المعنيين بخصوصه الا انه مفهوم(?)

من حيث الارادة الا ان ذلك ايض لكن على سبيل البدلية وانما الحد المعنيين الصادق على كل منهما وهو مناط الابتنائي الذي هو متبادر من اللفظ المحكوم عليه بكونه
ثم يلزمه العلم بعدم العلم باستعماله في المعنى المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب ليس هذا من التبادر في شيء بل لا دلالة في اللفظ عليه في شيء
من الوجهين المذكورين وحيث علمت الحال في الوجه في كون التبادر علامة للحقيقة ظهر لك ان عدم التبادر علامة للمجاز وبعضهم جعل العلامة بالنسبة
اليه تبادر الغير حذرا عن الانتقاض بالمشترك اذ لا يتبادر شيء من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما فعلى هذا لا يكون التبادر
على الوجه المذكور من اللوازم المطلقة للحقيقة اذ انما هو من لوازم بعض انواعه فلا يكون انتفاؤه دليلا على انتفائها ولذلك عبر بالعلامة
بالنسبة الى الحقيقة ايض فجعل عدم تبادر الغير امارة عليه كما مرت الاشارة اليه وتضعيفه ما عرفت من كونه من اللوازم المساوية للحقيقة من حصول
التبادر في المشترك فان حصول الوضع عند اهل اللسان قاض بفهمهم للموضوع له مع الغض عن جميع القرائن فان الوضع بعد العلم به علة للانفهام
المذكور فاذا انتفى المعلول دل على انتفاء علته واجاب بعضهم عن الايراد المذكور بان عدم التبادر انما يدل على المجاز حيث لا يعارضه ما يدل على
الحقيقة من نص الواضع وغيره بخلاف ما اذا عارضه كما هو الحال في المشترك لقيام الدليل من نص الواضع ونحوه على الاشتراك وفيه ما لا يخفى اذ دلالة
عدم التبادر على المجاز انما هو من جهة العقل من قبيل دلالة انتفاء اللازم المساوي على انتفاء ملزومه فكيف يتعقل فيه الانفكاك وليس الدلالة على ذلك
على المجازية من جهة القاعدة الوضعية ليمكن تطرق التخصيص اليه هذا وقد اختار بعض افاضل المحققين ما ذكره القائل المذكور بالنسبة الى
علامة المجاز فجعل التبادر امارة على الحقيقة وتبادر الغير امارة على المجاز لا من جهة الانتقاض بالمشترك لما عرفت من اندفاعه بل من جهة تحقق
عدم التبادر في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى مع انه حقيقة فيه بنص الواضع واستجيب بان المرجع في التبادر
وعدمه الى اهل اللسان العارفين بالاوضاع دون غيرهم كما مر فلا انتقاض بما ذكروه ايض لو صح ذلك يجري نحوه في تبادر الغير ايض فيما اذا وضع
اللفظ لمعنيين وكان الرجوع الى العلامة المذكورة بعد اشتهار وضعه لاحدهما وقبل اشتهاره في الاخر فان اللفظ ح حقيقة في كل منهما عند
الواضع مع حصول تبادر المعنى الغير ايض ثم انه اورد على ذلك ايض ما مر من الايراد الوارد على جعل التبادر امارة على الحقيقة وبدفعه ما مر
هناك في دفعه ويمكن الايراد عليه ايض بان عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فان الاوضاع المهجورة غير قاضية بفهم المعنى عند الاطلاق
مع ان استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز كما مر سواء كان الهجر في المنقول بالنظر الى معناه المنقول عنه وفي المشترك بالنسبة الى بعض معانيه
والجواب عنه ان الظاهر ان هجر المعنى في العرف وعدم فهمه ذلك حال التجرد عن القرائن قاض بسقوط الوضع القديم في العرف بينه فيكون مجازا فيه الا مع
من ملاحظة الحيثية في كل من حدي الحقيقة والمجاز فيكون المستفاد من ملاحظة العلامة المذكورة كون استعماله العرفي مجازيا ولا ينافي ذلك
كونه حقيقة باعتبار اخر والحاصل انه لا يستفاد من الامارة المذكورة الا كونه مجازا في اصطلاح من لا يتبادر عنده وذلك هو المقصود من اعمال
العلامة وهو لا ينافي كونه حقيقة فيه بالنسبة الى الوضع القديم او وضع اخر نعم يمكن دفعه مع عدم ثبوته بالاصالة لعدم ومرجوحية الاشتراك او النقل
على هذا لا يجعل تبادر الغير علامة للمجاز ونفي الوضع له بالمرة بخلاف مجرد عدم التبادر وقد يجعل ذلك وجها في تبديل عدم التبادر بتبادر الغير
وهو ايض كما ترى هذا ويعتبرها عدم صحة السلب والمنقول عدم صحة سلبه عنه حال الاطلاق فان عدم صحة سلبه عنه ح يفيد حصول معنى الحقيقي
المفهوم منه عند الاطلاق اذ لو كان على خلاف ذلك لصح سلبه عنه ضرورة صحة السلب مع عدم حصول المعنى الذي يراد منه سلبه ولذا جعل صحة السلب
علامة للمجاز ايض ويمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول ان المحكوم بعدم صحة سلبه انما هو معنى اللفظ ضرورة صحة سلب اللفظ عن المعاني باسرها وح فان
كان الموضوع في القضية المفروضة نفس ذلك المعنى لم يتصور هنا الحمل بالمعنى المشهور حتى يتصور الايجاب والسلب للزوم اتحاد الموضوع والمحمول وان
كان غيره لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك معنى حقيقيا اذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بازائه ومجرد الاتحاد في المصداق لا يقضي بكون اللفظ حقيقة
فيه الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه وكذا لا يصح سلب شيء من المفاهيم المتحدة في المصداق عن بعض اخر كالانسان
والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع ان شيئا من تلك الالفاظ لم يوضع بازاء المفهوم الذي وضع له الاخر ولا حقيقة فيه اذا اريد منه عند
الاطلاق خصوص تلك مع الثاني لزوم الدور وتقريره ان الحكم بعدم صحة السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ له اذ الدال على الحقيقة والامارة عليها
هو خصوص تلك ضرورة ان عدم صحة سلب المعاني المجازية لا يفيد كونه مما لا يصح سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا والمفروض توقف
العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعدم صحة السلب لجعله امارة عليه وهو دور مصرح وبيانا اوضح ان اريد بالمعنى الذي لا يصح سلبه مطلق المعنى من
البين ح عدم كونه امارة على الحقيقة وان اريد به خصوص المعنى الحقيقي فلزوم الدور عليه واضح قال بعض الافاضل الحق ان الدور فيه مضمر لان
معرفة كون الانسان مثلا حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب تمام المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه
موقوف على علم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة
في البليد اقول من البين ان الحكم بعدم صحة سلب معانيه الحقيقية في معنى الحكم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد فان كلا من معانيه
الحقيقية اذا لم يصح سلبه عنه فليس هناك معنى يصح سلبه عنه ذلك ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين في المعنى المفروض فهذان مفهومان متغايران
متلازمان في مرتبة واحدة من الظهور والعلم بكل منهما علم بالاخر على سبيل الاجمال وان لم يكن العالم به منفطنا له بالعنوان الاخر فدعوى
التوقف المذكور بين المتلازمين فارغا اضمار الدور غير سديد اذ العلم بعدم صحة سلب كل من المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض متوقف على العلم
بكون اللفظ حقيقة فيه والمفروض ان العلم به يتوقف على العلم بعدم صحة السلب وايض فالمطلوب في علامة الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض وانه ..

فى الموضوع له على ما يأتى تفصيله وهو حاصل بعدم صحة السلب فى الجملة فلا يعتبر فيه عدم صحة سلب كل واحد من المعانى حسبما ذكر ويظهر بذلك ايضاً ما ذكره من لصمار الدور من وجه آخر وقد اشار الفاضل المذكور الى ذلك الا انه طالب الفرق بين ذلك المجاز حيث اعتبر وافيه صحة سلب كل من معانيه الحقيقية قال نعم لو قلنا ان علامة صحة السلب علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يليق به الا الحقيقة فى الجملة وبالنسبة على هذا ثم يكتفوا فى حد المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة المجاز فى الجملة وبالنسبة قلت الفرق بين الامرين بيّن لا خفاء فيه اذ من الظ ان المطلوب فى امارة الحقيقة استكشاف الموضوع له او اندراجه فيما وضع له وفى المجاز عدم كونه كذلك وحصول الاول مع تحقق الوضع او الاندراج فى الجملة لصدق الموجبة منه واما الثانى فلا يصدق الا مع انتفاء الوضع والاندراج له راسا ويتفرع عليه الماخوذ فى الحقيقة تحقق الوضع للمعنى والمعتبر الماخوذ فى المجاز عدم تحقق الوضع له فاطلاق كونه حقيقة فيه انما يكون مع تعلق الوضع به فى الجملة الا انحصار الوضع فيه او اندراجه فى جميع المعانى التى وضع اللفظ بازائها اذ ذلك مما لا يعهد اعتباره فى ذلك ولا يجرى فى معظم الالفاظ المشتركة لظهور صحة سلب بعض معانيها عن بعض وعدم اندراج مصاديق البعض فى الاخر غالبا ولذا يحكمون باندراج اللفظ فى المشترك مع تعدد الاوضاع ولا يجعلونه من الحقيقة والمجاز وان كان اللفظ مجازا فى كل منهما لو فرض استعماله فيه لا من جهة الوضع له بل من جهة مناسبته للمعنى الاخر والحاصل انه اذا لوحظ اللفظ والمعنى فان كان اللفظ موضوعا بازائه كان حقيقة فيه والا كان مجازا ولا واسطة بين الوجهين والمقصود فى المقام هو بيان الامارة على كل من الامرين ولا يراد هنا بيان حال الاستعمال الخاص التابع لملاحظة المتكلم اذ لا يتفرع ذلك فى المقام نعم يمكن استعلام ذلك بعد بيان العلامتين فانه اذا لوحظ ذلك بالنسبة الى المعنى الخاص من الجهة الملحوظة فى نظر المتكلم اتضح الحال فى ذلك الاستعمال ومع الغض عن جميع ما ذكرناه فانما يتم ما ذكره بالنسبة الى ما تعدد فيه المعنى مع عدم صحة سلب شئ من معانيه المتعددة عن المصداق فلم يفرض هو ان ثبت فى الالفاظ فليس الا فى نادر منها فلا اضمار فى الدور بالنسبة الى غيره فكيف يفرد ذلك على سبيل الاطلاق هذا ويمكن تقرير الدور مضمرا فى المقام بوجه آخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال الاطلاق موقوف على فهم المعنى المراد ضرورة توقف الحكم على تصور المحمول فهم المعنى منه حال الاطلاق موقوف على العلم بالوضع اذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع ايضا موقوف على الحكم بعدم صحة السلب اذ المفروض استعلامه به وكونه امارة عليه وهذا التقرير لايراد الدور فى المقام نظير ما مر فى ايراده على التبادر الا ان وروده هنا على سبيل التصريح وهنا على نحو الاضمار وقد يقرر هنا ايضا مصرحا بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المفهوم منه حال الاطلاق يتوقف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقف تصوره على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ له موقوف على الحكم بعدم صحة السلب لكنك خبير بان التوقف الاول ليس توقفا اوليا بل بواسطة توقفه على فهم المعنى المراد حال الاطلاق المتوقف على ذلك فيكون الدور مضمرا بحسب الحقيقة ولئن فرض مصرحا فى التقرير لنا انه النقض بجريان المعنى وتحاز المحمولين عليه من الكليات الذاتية والعرضية فانه لا يصح سلب شئ منها عنه ومع ذلك ليس شئ من تلك الالفاظ موضوعا بازائه وليس استعمالها فيه حقيقة قطعا بل ربما يخرج عن دائرة المجاز ايضا كاستعمال الموجود فى مفهوم الحيوان الناطق ونحوه والجواب عن الاول اما فيبنى على تحقيق الكلام فى الامارتين المذكورتين وما يراد بهما وما يستفاد منهما نعلم اعمالهما فنقول قد يكون الموضوع فى تلك القضية عين المفهوم الذى يراد معرفة وضع اللفظ بازائه وعدمه فالمراد باللفظ الذى يراد استعلام حاله الواقع فى المحمول اما مفهوم المسمى بذلك اللفظ وما بمعناه او المعنى الذى يفهم من اطلاق اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الاجمال فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفيا فى الاول وذاتيا فى الثانى وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق فمع العلم بعلم ثبوت الوضع لخصوصه وعدمه يكون المراد باللفظ المفروض الواقع فى المحمول هو المعنى المنساق منه حال الاطلاق عند العارفين بالوضع على سبيل الاجمال وقد يكون خصوص المعنى الذى وضع اللفظ بازائه المعلوم على سبيل التفصيل فهذه وجوه ثلثة فى العلامة المذكورة فعلى الاول ينكشف بها خصوص ما وضع اللفظ بازائه لوضوح كون عدم صحة سلب المسمى بذلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسماه وكذا عدم صحة سلب المفهوم من اللفظ حال الاطلاق عن ذلك المفهوم دليل على كونه عين ذلك المفهوم ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن المفهوم المغاير له ولما كان المفهوم من اللفظ حال الاطلاق هو معناه الحقيقى لما عرفت فى التبادر دل علم صحة السلب على اتحاد المعنيين فيكون المعنى المفروض هو الموضوع له والفرق بينه وبين التبادر مع ما هو ظ من اختلاف الطريق وان كان المناط فيهما واحدا ان المعنى المفهوم حال الاطلاق ملحوظ فى التبادر على سبيل التفصيل وانما يحصل به ملاحظة تبلده معرفة كونه موضوعا له بخلاف المقام فانه ملحوظ عنده على سبيل الاجمال وينكشف التفصيل بملاحظة عدم صحة سلبه بملاحظة عن ذلك الملحوظ فى جانب الموضوع له وعلى الثانى فالمفهوم الذى وضع اللفظ بازائه مجهول ايض ويراد بملاحظة عدم صحة سلب المعنى المفهوم حال الاطلاق استعلام حال المصداق وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك فيستعلم به اولا حال المصداق من حيث كونه من مصاديقه الحقيقية وحال الموضوع له فى الجملة من جهة شموله لذلك عدمه بل يمكن تعيينه بذلك ايضا اذا دار بين امرين او امور يتميز احدها بالشمول للمعنى المذكور وعدمه كما فى الصعيد اذا قلنا بعدم صحة سلبه عما عدا التراب الخالص من سائر وجه الارض فانه يكون شاهدا على كونه موضوعا للمطلق وجه الارض فيكون دليلا على تعيين نفس الموضوع له ايض وعلى الثالث فالمعنى الموضوع له متعين معلوم ولا يراد بالعلامة المذكورة استعلام الموضوع له بل المقصود منها استكشاف حال المصداق فى الاندراج تحته فهى انما تعد علامة لمعرفة المصاديق الحقيقية وتمييزه بينه وبين المصاديق المجازية وذلك عزيز فى الثمرة من معرفة المعنى الحقيقى فيكون اطلاقه على الاول حقيقة فى الغالب وعلى الثانى مجازا ولذا العلامة المذكورة من امارات الحقيقة مطلقا اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك لوجه اندفاع الايراد المذكور اما بالنسبة الى الاخيرين فظ واما بالنسبة الى الاول فعلى الوجه الاول الماخوذ فيه فى جانب المحمول مفهوم المسمى به وما فى معناه فلا خفاء ايض وعلى الوجه الثانى فلا حاجة هنا الى تصحيح الحمل اذ لا يجد

علامة انما

علامة انما هو عدم صحة السلب وبين ثبوت حصوله لعدم صحة سلب الشئ عن نفسه ولا يستلزم ذلك صحة الحمل الشائع على نفسه لامكان انتفاء الامرين معا بل لزم علاقة على انه لو اريد الحكم بصحة الحمل ايض فيمكن مراعاته باعتبار الحمل الذاتى دون المتعارف كما اشرنا اليه الا انه غير ماخوذ فى العلامة المذكورة واما بالنسبة الى صحة السلب الماخوذ علامة للمجاز فلا امر اظهر اذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا اشكال فى صحة السلب اصلا هذا وقد ظهر بما قررنا ان تخصيص الحمل فى المقام بالحمل الذاتى كما يوجد فى كلام بعضهم فى الجواب عن الايراد الاخير ليس على ما ينبغى كيف ومعظم موارد اعمال العلامتين المذكورتين ما يستعلم به الحال فى المصاديق ولا معنى لاخذ الحمل هناك ذاتيا ومن الغريب تخصيص بعضهم بذلك اعمال العلامة المذكورة فى مقام تعرف حال المصداق واما عن الثانى فبان ما يتوقف عليه الحكم بعدم صحة السلب هو ملاحظة المعنى الحقيقى بنفسه لا ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقيا والمعلوم بالعلامة المفروضة هو الصفة المذكورة غاية الامر انه يلاحظ مع نفس المعنى ما يتعين به كونه معنى حقيقيا فى الواقع حتى لا يحتمل بحسب الواقع ان يكون المحكوم بعدم صحة سلبه غير ذلك فتلك ان يعتبر فيما يحكم بعدم صحة سلبه ان يكون هو المعنى المفهوم منه حال الاطلاق حسبما اشرنا اليه اذ ليس ذلك الاعماء الموضوع له بحسب الواقع وان لم يلاحظ بعنوان انه الموضوع له فلا دور بالتقرير المذكور وايضا المعنى الحقيقى الملحوظ فى جانب المحمول انما هو الامر الاجمالى فيعلم من عدم صحة سلبه عن ذلك المعنى كونه عين ذلك فيتعين ذلك المحمل الحاصل باعمال العلامة المذكورة واما العلم بالموضوع له على جهة الاجمال حسبما اعتبر فى المحمول فهو حاصل قبل اعمال العلامة المذكورة فيكون الثابت توقفا للتفصيلى على المعرفة على نحو الاجمال ولا ضير فيه هذا كله بالنسبة الى الوجهين الاولين من الوجوه الثلثة المذكورة على الصورة الاولى من الاحتمالين المذكورين فى الوجه الاول فيتعين فيه الجواب بالرجوع الى العالم واما بالنسبة الى الوجه الثالث فيندفع بما تقدم من الوجهين فى جواب الدور الوارد على التبادر لاتحاد منشأ الايراد فى المقامين وكذا الحال فيما قررناه اخيرا فى بيان الدور ويجرى فيه ايض ما حكيناه هناك عن بعض الافاضل من الجواب بمنع كون فهم المعنى متفرعا على العلم بالوضع مع ما يرد عليه مما مر الكلام فيه وهذا كله ظاهر بعد التامل ويمكن الجواب هنا ايض بوجه ثالث وهو انه قد يتحقق العلم بالشئ على تقدير تصوره بعنوان خاص مع عدم العلم به اذا تصور بعنوان آخر وان كانا متلازمين بحسب الواقع فنقول انه قد يحصل العلم بكون المعنى مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه ولا يحصل العلم بكونه معنى حقيقيا او مندرجا فيه من دون ملاحظة عدم صحة السلب المفروض وان كان الاول متفرعا على الثانى تابعا له لامكان العلم بالفرع مع الجهل باصله المبنى عليه بحسب الواقع فالقول بكون الحكم بعدم صحة السلب مبنيا على العلم بكونه حقيقة فيه ممنوع لامكان فرض الجهل به اذا لاحظه ابتداء مع العلم بالاخر وان تحقق العلم به بعد ملاحظة علمه بالاخر فان ذلك هو قضية كونه امارة عليه فح فينتظم قياس بهذه الصورة هذا مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه على احد الوجهين المذكورين وكلما لا يصح سلبه عنه كان هو معنى حقيقيا له على احدهما ومن مصاديق معناه الحقيقى على الاخر فينتج ما هو المدعى ونظيره تقول بالنسبة الى صحة السلب ايض والقول بان الحكم بعدم صحة سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه انما يتم لو قلنا بتوقف ذلك على تصوره على سبيل التفصيل ولم لا يكتفى فيه بالاجمال هذا اذا اريد من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة نفس الموضوع له فى الجملة واما اذا اريد معرفة المصداق فالكلام المذكور ساقط من اصله ومما ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب فى التبادر حيث ان الملحوظ هناك فهم المعنى على سبيل التفصيل وانسياقه الى الذهن كذلك المتفرع على العلم بوضعه له بخلاف المفروض فى المقام هذا وقد اجيب ايض عن الدور المذكور بوجوه منها ان المراد بصحة السلب هو صحة سلب المعنى المذكور الملحوظ فى الاثبات فى نفس الامر مطلق نفس المعنى حتى يلزم منه الحكم بصحة السلب فى بعض صوره وعكسه دلالته على المجاز فى بعض آخر ولا خصوص المعنى الحقيقى ليلزم الدور مثلا انا نعلم ان فى اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق اذ اطلاقه عليه انما هو بهذا الوجه مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه فى نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اى ليس بحيوان ناهق فى نفس الامر فيكون مجازا واذا تبين المراد فى صحة السلب فقس عليه الحال فى عدم صحة السلب ويشكل ذلك بان المراد بالمعنى الملحوظ فى الاثبات فى نفس الامر اما الملحوظ فى الاستعمال اعنى خصوص ما استعمل اللفظ فيه فهو مما لا يصح سلبه فى المجاز لوضوح ان الحمار فى اطلاقه على البليد مستعمل فى الحيوان القليل الادراك لا الحيوان الناهق ولذا كان مجاز العو ما ومن البين عدم صحة سلبه عن البليد فلا يتم ما ذكره من ان اطلاقه على البليد ليس الا من جهة كونه حيوانا ناهقا الا على قول من يجعل الاستعارة مجازا عقليا باستعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وادعاء كون ما اطلق عليه من افراده على انه لا يجرى فى غير الاستعارة من سائر انواع المجاز كاطلاق النهر على الماء واطلاق القرية على الاهل ونحوهما واما المعنى الملحوظ فى استعمال اللفظ فى المعنى المفروض بارتباطه به وعلاقته له فالتجوز فى الاستعمال اذن انما هو من قبل ملاحظة العلاقة المذكورة اذ مع فرض كون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة علاقة لغيره لا مجال للشك فى كونه مجازا حتى يفتقر الى العلامة المذكورة ضرورة انه لا يكون ذلك فى غير المجاز ولو قطع النظر عن ذلك فرض عدم استفادة الحال عن ذلك فصحة سلب ذلك المعنى عنه لا يفيد كونه مجازا فيه لا بعد العلم بكونه حقيقة فى ذلك المعنى فيكون صحة سلبه عنه اذن موقوفا على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ونحوه الكلام فى عدم صحة السلب الا انه يجرى نحو الكلام الاخير فى الشق الاول ولا حاجة فيه الى البيان ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعانى الحقيقية عن المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة الى تلك المعانى المسلوبة فان كانا لمسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الامر كان ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مط وحاصله ان الكلام فى عدم صحة السلب فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقى فى الجملة فيفهم انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقى عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى تلك المعنى الذى لا يجوز سلبه عنه وانما حصل ان يكون لذلك اللفظ معنى آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة فى هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة فى الجملة وذلك لا يستلزم الدور ولو انتحر جوابه لا يفيد شيئا فى دفع الدور لبين ان

صحة سلب المعنى المبتنى المفروض عن المبحوث عنه يتوقف على العلم بكونه مغايرا له مباينا اياه وهو معنى كونه مجازا بالنسبة اليه اذ ليس مجازا الا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فالعلم بالمغايرة عين كونه مجازا بالنظر اليه ان كان متوقفا على صحة السلب كما هو المدعى لزم الدور وكذا الحال في عدم صحة السلب فانه وان كان المقصود من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة كون المبحوث عنه موضوعا له اللفظ فان كان المعنى المسلوب عنه معينا معلوما كما هو الظاهر من الكلام المذكور فكونه حقيقة فيه لابد ان يكون معلوما قبل اعمال العلامة المذكورة كما هو المفروض فلو توقف عليه كان دورا وان اخذ المعنى الحقيقي على سبيل الاجمال والابهام واريد بالعلامة المذكورة تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم ان معرفة كون ذلك المجمل هذا المعين موقوف على الحكم بعدم صحة السلب والحكم به موقوف على العلم باتحادهما وهو دور وان اريد بها العلم بكون المبحوث عنه مصداقا حقيقيا لمعناه الحقيقي لا موضوعا له اللفظ بخصوصه فهو يرجع الى الجواب الاتي ولا يكون جوابا اخر وهو ايضا لا يدفع الدور كما سيجيئ الاشارة اليه ومنها ان المراد بصحة سلب المعنى وعدمها هو صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها عما احتمل فرديته له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد ويشك في دخول معنى المبحوث فيها وعدمه فيكون الشك في كونه ذلك مصداقا لما عاكونه موضوعا له لا كونه موضوعا له بخصوصه فيختبر ذلك بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم دور الاختلاف الطرفين وانت خبير بان ذلك انما يفيد في دفع الدور شيئا اذ نقول ان معرفة كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقف على عدم سلبه عنه وعدم صحة سلبه عنه يتوقف على العلم بكونه مصداقا له وكذا الحال في صحة السلب فيجيئ هناك اختلاف في تقرير الدور نظرا الى تعبير ظاهر المدعي حيث ان ظاهر جعلهما علامة للحقيقة والمجاز كونهما علامتين لمعرفة نفس الوضع له وعدمه ونصرف ذلك في الجواب المذكور الى معرفة مصداق كل منهما والدور بالنسبة اليه ثابت ايضا ومنها ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية كافية في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز فكان الوجه في اندفاع الدور ان معرفة كونه مجازا مط متوقفة على صحة سلب بعض المعاني الحقيقية وصحة سلب بعض المعاني الحقيقية متوقفة على كونه مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فاختلف طرفا الدور ولا يخفى وهنه اما اولا فلان العلم بكونه مجازا مط يندرج فيه العلم بالمجازية بالنسبة الى المعنى المفروض فالدور بالنظر اليه على حاله واما ثانيا فلان معرفة كونه مجازا مط لا يتوقف على العلامة المذكورة بل انما هو على الاصل المذكور وانما يعرف من العلامة المفروضة كونه مجازا فيه بملاحظة المعنى المفروض من الاصل المذكور وعدم ثبوت الوضع له بخصوصه والمعنى الاخر لا يصح سلبه عنه فالدور باق بحاله واما ثالثا فبعد جريانه في عدم صحة السلب اذ عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه موقوف على العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه على ذلك فالدور فيه على حاله واما رابعا فلان المفروض في الجواب المذكور اثبات كونه مجازا فيه بذلك وبالاصل فلا تكون العلامة المفروضة بنفسها امارة على المجاز وهو خلاف المدعى ومنها ان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كونه حقيقة ان المراد هو المعنى المجازي وقد نص المجيب المذكور بعدم جريان الجواب في عدم صحة السلب اذ لا يعرف من عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد فيه ضرورة عدم صحة سلب الكلي عن فرده مع ان استعماله فيه مجازا واورد عليه بوجوه احدها ان العلامة المذكورة انما تلحظ في مقام الشك في الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه او مجازا واما مع العلم بكون اللفظ حقيقة في معنى مجازا في اخر فلا حاجة الى العلامة اذ مع امكان حمله على الحقيقة يتعين الحمل عليها نظرا الى اصالة الحمل على الحقيقة وبدونه يتعين الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله على الحقيقة قرينة على ذلك فليس ذلك من العلامة في شيء ثانيها انه لو صح ذلك لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة للمجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون به لجعلهم عدم صحة السلب امارة للحقيقة وصحة السلب امارة للمجاز ثالثها ان استعمال الكلي في الفرد ليس مجازا مط وانما يكون مجازا اذا استعمل فيه بخصوصه ومع ارادة الخصوصية من اللفظ فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وان لم يصح سلبه عنه بالاعتبار الاول فما ذكره في وجه عدم جريان ما ذكره في عدم صحة السلب ليس بمتجه قلت يظهر مما ذكر في الايراد حمل كلام المجيب على انه اذا لم يعلم المستعمل فيه اصلا واريد المعرفة به فبصحة سلب المعنى الحقيقي عن المراد من جهة القرينة الدالة على ارادة غيره يعلم ارادة المجاز ولذا ذكر في الايراد عليه ان ذلك ليس من العلامة في شيء والذي يظهر بالتامل في كلامه ان ذلك ليس من مقصود المجيب في شيء كيف وسياق الكلام المذكور يشبه ان يكون صريحا ولا داعي لحمل كلامه عليه مع ظهوره في خلافه بل الظاهر ان مراد المجيب انه اذا اطلق اللفظ على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد وشككنا في كونه مصداقا لمعناه الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام من جهة الشك المذكور فانه ان كان فردا للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ان اطلق على فرد منه لا من حيث الخصوصية وان لم يكن فردا منه فهو من مصاديق معناه المجازي اعني الحيوان القليل الادراك ويكون اللفظ اذن مستعملا فيه فنعرف اذن بصحة سلب معناه الحقيقي عنه انه من افراد المعنى المجازي وان اللفظ مستعمل في معناه المجازي وقوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كما تصرح به فانه اذا لم يطلق اللفظ على مصداق معين ليتحقق هناك مورد معلوم للاستعمال ثم انه مع الجهل بالمراد مط كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي من المجهول المطلق ويعرف بذلك كون المستعمل فيه مجازا والحاصل ان ما ذكرنا في كمال الظهور من الكلام المذكور ثم ما ذكره ثانيا من عدم جريان ذلك في عدم صحة السلب معللا بما ذكره في غاية الظهور فتاملناه فظهر بما ذكرنا اندفاع الايرادات المذكورة عنه اما الاول فبانه انما اعتبر صحة السلب وعدمها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لتعينه وتميزه واما المعنى المجازي فلما لم يكن متعينا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلاقة لم تفد صحة سلب ما نعرفه من المعاني المجازية كونه مصداقا لمعناه الحقيقي لاحتمال كونه مندرجا في مجازي اخر غيرها ولا عدم صحة سلبه عنه كونه فردا من المعنى المجازي لامكان ان يكون

معناه المجازي اعم من الحقيقي فلا يصح سلب شيء منهما عنه واما الثالث فلان الوجه المذكور انما يميز مصداق معنى المجازي عن الحقيقي من دون افادة لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فيستفاد من ذلك كون المستعمل فيه مجازا اذا علم اندراج ذلك المصداق في معنى المجازي ويعرف به كون اللفظ مجازا في الاستعمال المفروض واما اذا علم ايضا صحة سلب عنه اندراجه في معناه الحقيقي لم يعلم بذلك كون اللفظ هناك حقيقة او مجازا لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحة سلبه عنه فما ذكر في الايراد عليه من انه مع استعماله في الفرد بخصوصه يصح سلب ذلك المعنى عنه غير متجه لوضوح عدم صحة سلب الكلي عن الفرد بالحمل الشايع وان لوحظ الفرد بخصوصه فمرجع هذا الجواب الى الجواب الاتي الذي حكيناه عن بعض الافاضل الا انه جعل صحة السلب امارة لكون اللفظ مجازا في استعماله المفروض فلم يصح له جعل عدم صحة السلب امارة لكونه حقيقة كلية فيرد عليه ما اورد عليه وانه لا حاجة اذن الى جعله علامة لحال اللفظ بالنسبة الى ما استعمل فيه حتى لا يجري في عدم صحة السلب بل ينبغي جعله امارة لتميز المصداق الحقيقي عن المجازي يجري في المقامين حسبما على انه قد يجعل امارة بالنسبة الى الاول ايضا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ملاحظة الخصوصية في الاطلاق الكليات على افرادها فافهم ومنها ان المراد صحة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان فنعلم بالاول كون الحمار مجازا فيه وبالثاني صدق الانسان عليه على سبيل الحقيقة وهذا الجواب يرجع الى احد الجوابين المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر اذ قد عرفت تمام جريان ذلك بالنسبة الى ملاحظة صحة السلب وعدمها مع الاطلاق في كلام العارفين باللسان عن المتكلم وكذا بالنسبة الى نفسه لو كان من اهل اللسان كما هو الغالب نظرا الى الفرق بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به فالمتوقف على اعمال العلامة هو الثاني فالمتوقف عليه هو الاول حسبما عرفت هذا وقد اورد عليه بعض الافاضل بان ذلك مجرد تغيير عبارة لا يدفع الدور فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي ففهم معينا او تعدد من جهة الاشتراك ففهم الكل اجمالا او بدفعة التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو شيئا مما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله وانت بعد ملاحظة ما قررناه تعرف ما فيه كيف والحاكم بصحة السلب وعدمها بناء على الاول هو العرف وانما يتوقف حكمهم بذلك على معرفة معنى اللفظ لا على علم الملاحظ بالامارة المذكورة والحاصل بملاحظة الامارة المذكورة علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع اليهم فمن اين يتوهم لزوم الدور واما على الثاني فلاتحاد المتهم في طرفي الدور كما عرفت واما الجواب عن الثالث فبما عرفت من اختلاف الحال في العلامة المذكورة فان كان المراد معرفة حال المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقامات المفروضة ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء واللازم وان اريد به معرفة حال المصداق من حيث انه واحد حقيقي في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب اذن في افادة عدم صحة السلب الحاصل في المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من افراد الحقيقة فلو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهة اعتبار الخصوصية كان الاستعمال حقيقة وهو كذلك في الواقع فلا نقض من الجهة المذكورة اصلا وقد يجاب عنه بان المعتبر من الحمل في صحة السلب وعدمها هو الحمل الذاتي والحمل الصادق في الموارد المذكورة انما هو الحمل الشايع خاصة وفيه ما عرفت مما قررنا

ثانيهما الاطراد وعدمه فالاول علامة الحقيقة والثاني امارة المجاز والمراد به اطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون اخر وصورة دون اخرى ويصح الاطلاق على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كليا من غير اختصاص له ببعضها واختلفوا في كون الاطراد على الوجه المفروض دليلا على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وعدمه على قولين احدهما دلالته على ذلك وحكي القول به عن جماعة منهم الغزالي والسيد العميدي والعلامة في ظ التهذيب ثانيهما عدمها وذهب اليه جماعة من العامة والخاصة منهم الامدي في الاحكام والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي ره وهو ظ العلامة ره في نهج حيث ذكر الاطراد دلالة على الحقيقة مقتصرا عليه واختاره الشهيد الاستاد قدس سره وحجة الاول انه مع تحقق الوضع للمعنى لا ريب في جواز اطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كل من مصاديقه نظرا الى تحقق الطبيعة فيه وحصولها في ضمنه واما مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه يتبع وجود العلاقة المصححة وقد تقرر انه يعتبر في وجود العلاقة المجوزة للتجوز عدم اباء العرف عن استعمال اللفظ وعدم استهجانه في المخاطبات وذلك امر يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعدة مطردة في الاستعمالات ولذا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها في قولك اسئل القرية ولا يصح في قولك جلست القرية او باعت القرية او ابرئت القرية ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها وكذا يقال اعتق رقبة ولا يقال مات رقبة او نام رقبة ويطلق اليد على الانسان في نحو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه ولا يقال في ساير المقامات الى غير ذلك مما يظهر من تتبع موارد استعمال المجازات فيختلف الحال في جواز الاستعمال بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في موارد الاستعمالات فالاطراد من اللوازم المساوية للحقيقة وعدمه من اللوازم المساوية للمجاز فالاول على الحقيقة والثاني على المجاز من باب دلالة اللازم المساوي على ملزومه وقد يرد عليه ان المجاز وان لم يستلزم الاطراد في الاستعمالات الا انه قد يطرد سيما اذا كانت العلاقة في كمال الوضوح وكان الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في غاية الكمال كاستعمال الاسد في الشجاع فانه يصح استعماله فيه مطردا على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق سوى ذكر القرينة المعتبرة في المجاز وح فيكون الاطراد لازما اعم بالنسبة الى الحقيقة فلا يدل عليها لوضوح عدم دلالة اللازم الاعم على خصوص ملزومه وهذا هو حجة القول الاخر المانع من دلالته على الحقيقة فيتحقق ان الاطراد كما يوجد في الحقيقة يوجد في المجاز فلا يصح جعله علامة للحقيقة لما تقرر من اعتبار الاطراد في العلامة وقد يجاب عنه بان الاطراد في المجازات انما يكون في احاد منها على سبيل الندرة فلا يحصل الظن المطلوب في باب الاوضاع والاطراد المعتبر في العلامة انما يعتبر في امثال المقام بالنظر الى الغالب نظرا الى افادة الظن المكتفى به في مباحث الالفاظ فيكفي فيه الغلبة المدعاة فان معظم المجازات المشتملة على المشابهة الظاهرة يطرد استعمالها في المحاورات وانما ينتفي الاطراد غالبا في ساير انواع المجاز مما تكون العلاقة فيها غير المشابهة وح فلا ينبغي ظن بكون

ملاحظه

المعنى الذي فرض اطراده في الاستعمال من المعاني الحقيقية نعم لو علمنا انتفاء المشابهة في المقام كما اذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ووجدنا استعماله في غيره مطردا مع انتفاء المشابهة بينه وبين معناه الحقيقي وامكن ملاحظة غيرها من العلائق بينهما فانه قد يصح الرجوع الى الاطراد في اثبات وضعه له نظرا الى ما قلناه وبالجملة اذا دار الامر بين ان يكون حقيقة في ذلك المعنى او مجازا مرسلا امكن اثبات الوضع بالاطراد نظرا الى ان الغالب في المجاز المرسل عدمه واما اذا دار الامر بينهما وبين الاستعارة او بين الثلاثة لم يصح ذلك حسبما عرفت واعلم انه يمكن ان يؤخذ الاطراد على وجه اخر فيراد به اطراد استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات وسائر الاحوال مع انضمام القرينة وبدونه وقد دار بينهم كلية الاستعمالات من غير فرق في استعماله فيه بحسب تلك المقامات وحينئذ دلالته على الحقيقة وبيان منع عدم الاطراد المذكور اذ لا اطراد في شيء من المجازات على الوجه المفروض اذ مجرد وجود العلاقة غير كاف في التجوز ما لم يوجد هناك قرينة صارفة فان قلت انه لا شك في جواز استعمال المجازات مع انتفاء القرائن في حال الاستعمال بناء على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو المعروف والمفروض في المقام وجود القرينة في الجملة ولا يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه له تأخير الامر ان تكون القرينة منفصلة قلنا ان ذلك مما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاحوال فقد يكون المقام مقام البيان والافهام فيكون في تأخير القرينة تفويت للمقصود فلا ريب في المنع من تأخير البيان عن وقت الحاجة وليس مقصود القائلين بجواز تأخيره من ذلك جوازها كليا كما نصوا عليه وسيأتي في محله ان شاء الله فان قلنا ان استعماله في ذلك من دون اقتران القرينة في المقام المفروض كاف في الدلالة على الحقيقة فلا حاجة الى ملاحظة الاطراد وذلك بنفسه امارة على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه قلت قد يعرف المقام المفروض بالخصوص ويرى استعماله فيه على النحو المذكور فيمكن استنباط ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة الى ملاحظة غيره اذا كان المستعمل ممن يعتد ببيانه وقد لا يعلم خصوص المقام ولا خصوص المستعمل فيعرف من اطراد استعماله في المقامات على النحو المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير مستنكر له في العرف فلا مانع من اعتباره امارة مستقلة بملاحظة ذلك وان اتحد الوجه في استفادته منه في المقامين والظاهر انه بهذا المعنى مما لا ينبغي الخلاف فيه لوضوح كونه من خواص الحقيقة سواء قلنا بكون القرينة مصححة للاستعمال المجازي او قلنا بان المصحح له وجود العلاقة والمقصود منها مجرد الافهام فتم في هذا المقام هذا ولما دل الى عدم الاطراد بالوجه المتقدم على المجاز فقد اثبتها كثير من الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي ونفاها العلامة في بعض كتبه نظرا الى عدم اطراد بعض الحقائق كما سيجيء الاشارة اليه واختاره بعض الافاضل من المعاصرين الا انه ذهب الى حصول الاطراد في المجازات على نحو الحقائق ولم يفسر العلامة المذكورة على وجهها وستورد بعض ما ذكره في بيانها وظن بعض الاعلام التوقف فيه وذهب بعض اخر الى كونه دالا على نفي الوضع النوعي خاصة فلا يفيد نفي الاوضاع الشخصية سواء كان الوضع فيها عاما او خاصا والموضوع له عاما او خاصا والاظهر هو الاول اذ لو ثبت وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى لما صح التخلف ضرورة ان قضية الوضع بصحة استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعض كما هو الحال في سائر الالفاظ الدائرة في الاستعمال وقد يورد عليه ان من الحقائق ايضا ما لا يطرد استعماله في الموارد ولا يصح اطلاقه على كل من مصاديقه مع وجود المعنى فيه كما في اطلاق الفاضل عليه تعالى و في ... اطلاق السخي عليه واطلاق الابلق على غير الفرس مع حصول المعنى فيه واطلاق القارورة على غير الزجاج واطلاق الدابة على غير ذات القوائم الى غير ذلك وقد يدفع بان المنع من الاطلاق في الاولين شرعي فلا مانع من الاطلاق بحسب اللغة والاطراد انما يلحظ بالنسبة اليها على انه قد يمنع المنع منه بحسب الشرع ايضا اذ قد ورد في بعض الادعية اطلاق الفاضل عليه تعالى وورد فيه ايضا يا ذا الجود والسخاء مخاطبا اياه تعالى مضافا الى ما قد يقال بعد تسليم عدم الاطلاق عليه تعالى في اللغة ايضا ان الفاضل هو العالم الذي من شأنه الجهل والسخي هو الجواد الذي من شأنه البخل فعدم اطلاقهما عليه تعالى من جهة انتفاء المعنى بالنسبة اليه تعالى والمنع من اطلاق الابلق على غير الفرس لاختصاص مفهومه بها فانه الفرس ذات اللونين او نقول انه خصص بها في العرف بعد ان كان للاعم فهو منقول عرفي كما هو الحال في الاخيرين اذ لا اختصاص لهما لغة بما ذكر واطراد الاستعمال حاصل فيهما بالنسبة اليها وعدم اطرادهما انما هو بحسب العرف فهو فيهما دليل على المجازية في المعنى الاعم بحسب الاستعمالات العرفية لا انه ناقض لدلالته على المجازية وربما يورد عليه ايضا بلزوم الدور وفيه ان العلم بعدم الاطراد متوقف على العلم بالمجازية اذ مع احتمال الوضع له لا يمكن العلم بعدم الاطراد ضرورة لزوم الاطراد في الحقائق حينئذ فلو كان العلم بالمجازية متوقفا على العلم بعدم الاطراد كما هو المدعى لزم الدور ويدفع بان العلم بعدم الاطراد انما يحصل من ملاحظة موارد الاستعمالات فيستنبط منه انتفاء الوضع لا انه يحصل العلم بعدم الاطراد من العلم بانتفاء الوضع لما عرفت من امكان الاطراد في المجاز ولا بعد العلم به لا يتوقف له عليه بعد ملاحظة العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الاطراد ايضا مع الغض عن ملاحظة ما ذكر في بيانه لدلالته عليه والوجه في المنع من عدم الاطراد في المجاز حسبما ذكره الفاضل المذكور ان ان اريد بعدم اطراد المجاز انه يقتصر فيه على موارد الرخصة في نوع العلاقة وكان في صنف من اصنافه فلا يطرد استعماله مع حصول نوع العلاقة اذا كان في غير مورد الرخصة فهو حق لكن لا ريب ان المجاز متحقق فيما حصل الرخصة فيه وهو مطرد في مورد الرخصة وان اريد به ان المجاز غير مطرد بعد تحقق الرخصة فيه بالنسبة الى ما تعلق الرخصة به فبين البين خلافه فان نوع المجاز كاوضاع الحقائق يقتضي بصحة الاستعمال مطردا على حسب الوضع وانت خبير بانه ليس المراد به شيئا من الامرين المذكورين بل المقصود من عدم اطراد المجاز عدم اطراد الاستعمال في المعنى الذي فرض استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبة الى غير ذلك من موارد الاستعمال وتوضيح المقام حسبما مرت الاشارة اليه ان الامر في العلائق دائر مدار قبول العرف وعدم استهجان الاستعمال في المخاطبات وذلك مما يختلف بحسب المقامات اختلافا بينا بالنسبة الى اللفظ الواحد والمعنى الواحد فيصح استعماله فيه في مقام دون اخر الا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها عند تعلق السؤال ولا يصح ذلك عند تعلق الجلوس او البيع والشراء او الضحك ونحوها مع وجود تلك العلاقة بعينها وكذا الحال في استعمال

النهر في مائه فانه يصح عند تعلق الجريان او الوقوف ونحوهما به فيقول جرى النهر او وقف النهر ولا يصح ان يقول جف النهر وخرب النهر اذا جف مائه او خرب الماء منه ونحوه استعمال الرقبة في الانسان في مقام تعلق العتق بها واستعمال اليد فيه في مقام الاخذ او الاعطاء دون سائر المقامات الى غير ذلك فيستعلم من عدم الاطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع في المعنى المفروض وكون الاستعمال من جهة العلاقة اذ لو تحقق الوضع له لم يتخلف عنه صحة الاستعمال واما مع انتفائه فيصح التخلف لاختلاف الحال في العلاقة بحسب المقامات والمتعلقات في شيوع الارتباط وضعفه واستحسان العرف لاستعماله فيه واستقباحه فما ذكر من انه مع تحقق العلاقة والاذن لا يمكن التخلف ان اراد به انه اذا تحققت العلاقة مع الخصوصية الملحوظة في الاذن لم يمكن ان يتخلف عنه صحة الاستعمال ففيه مما فيه من المناقشة اذ لا مانع اذن من قضاء الاذن العام بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاص من استعماله في خصوص بعض الصور فيقدم الخاص على العام فان الاذن العام ليس الا مقتضيا للصحة ووجود المقتضي اذا قارن وجود المانع لم يعمل عمله انه غير مفيد في المقام لامكان التخلف لاجل ثبوتها هو بصدده لاختلاف الخصوصية الملحوظة في الوضع بحسب اختلاف المقامات والمتعلقات فيصح الاستعمال في بعضها دون اخر فلا يلزمه الاطراد على ما هو المقصود في المقام وان اطرد على حسب الترخيص الحاصل من الواضع فلا يلزم بعدم اطراد المجاز كونه مجازا مع عدم صحة الاستعمال بل المدعى ان المعنى الذي لم يوضع له اللفظ واستعمل فيه على سبيل المجاز قد لا يكون جواز الاستعمال فيه مطردا بان لا يكون العلاقة المصححة للاستعمال فيه في مقام مصححة له في سائر المقامات لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظة موارد الاستعمال ولذا يصح استعمال اللفظ في معنى مخصوص في بعض المقامات دون غيره كما عرفت ومع الغض عن ذلك كله نقول انه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتملا على صنف العلاقة المعتبرة في مقام دون اخر فيجيء فيه عدم الاطراد من الجهة المذكورة فلا منافاة بين القول باطراد العلائق في مواردها وعدم حصول الاطراد في جواز الاستعمال بالنسبة الى خصوص المعاني نظرا الى اختلاف حالها في الاشتمال وعدمه لا مانع من القول بعدم حصول الاطراد في المجازات نظرا الى ذلك فيعرف به حال المعنى كما هو المقصود على العلاقة في المقام وهو ظاهر هذا والوجه في التوقف وعدم حصول الاطراد في بعض الحقائق لمانع خارجي فيحتمل ذلك في موارد استعمال اللفظ ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به على انتفاء الوضع ودعوى الغلبة بحيث تفيد المظنة محل اشكال وانت خبير بان انتفاء الاطراد في بعض الحقائق على فرض صحته في غاية الشذوذ والندرة فلا ينافي افادة تلك الامارة للمظنة على انه غير متحقق الحصول في شيء من الحقائق حسبما مرت الاشارة اليه والوجه في التفصيل اما بالنسبة الى دلالته على نفي الوضع النوعي فظاهر لاعتبار الاطراد فيه قطعا واما بالنسبة الى عدم افادته نفي غيره من الاوضاع فلاحتمال ان يكون عدم الاطراد من جهة اختصاص الوضع بما يصح الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعديه الى غيره فلا يفيد انتفاء الوضع فلو علم انتفاء الوضع الشخصي بخصوصه ودار الامر في اللفظ بين ان يكون موضوعا بالوضع النوعي ومجازا دل عدم الاطراد على الثاني كما هو في الافعال والمشتقات وانت بعد ما عرفت ما قررناه في بيان معنى الاطراد تعرف وهن هذا الكلام لظهور دلالته حسبما بيناه على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي ثبت فيه نوعيا كان او شخصيا من غير فرق حتى انه يفيد انتفاء الاوضاع الجزئية ايضا ثم ان ما قرره على فرض تسليمه غير جار بالنسبة الى الاوضاع الكلية وقد اجاب عنه بانه لما كان الوضع الشخصي حاصلا على كل من الوجهين ولم يكن ملائما للكلية الوضع او الموضوع له قام في نظر الجاهل احتمال كون اللفظ هنا له موضوعا بالوضع الخاص لبعض افراد ذلك الكلي فلا يطرد في الكل وهو كما ترى اذ غاية ما يفيده الاحتمال المذكور اختصاص الوضع ببعض افراد المعنى الملحوظ وانه ذلك تمام هو المقصود من دلالته على انتفاء الوضع بالنسبة الى ذلك المعنى الكلي الملحوظ في ذلك المقام فالمقصود دلالة عدم الاطراد على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي لا يطرد الاستعمال بالنسبة اليه لا بالنظر الى غيره ولو كان جزئيا من ذلك المعنى وهو واضح ومع الغض عنه فقد يعلم من جزئياته في خصوص المقام انتفاء الوضع الخاص فينحصر الامر بين كونه مجازا فيه او موضوعا بالوضع العام فيحكم بالاول نظرا الى عدم الاطراد حسبما ذكر في دلالته على نفي الوضع النوعي ثم ان هذا هو ملخص الكلام بالنظر الى الامور المثبتة للوضع او النافية له وقد ذكر في المقام امور اخر لاثبات الوضع ونفيه وهي ما بين مزيف او راجع الى ما قلناه الا ان تلك تفيد في بعض صوره في موارد نادرة فلا باس بالاشارة اليها لتبيين حقيقة الحال فيها منها التقسيم فانه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقة في المقسم الجامع بين تلك الاقسام اذا وقع ذلك في كلام من يعتد به من اهل اللغة او العرف العام او الخاص وبالجملة يفيد كونه حقيقة في ذلك في عرف المقسم سواء كان المقسم لغويا او غيره والمراد بالقدر الجامع بين تلك الاقسام هو المفهوم الصادق على كل منها سواء كان صدقا ذاتيا او عرضيا او مختلفا فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كل من القسمين اللذين يرد القسمة عليهما ولا بعض المشترك بينهما بل قد يكون خارجا عن حقيقة كل واحد منهما او احدهما الا انه لا يخرج الواقع عن احد الصور المذكورة كما في تقسيم الحيوان الى الانسان والفرس وتقسيمه الى الانسان والطائر والى الاسود والابيض وتقسيم الجسم كذلك نعم لا بد من اشتراكه في مصاديق الاقسام ضرورة قضاء القسمة بصدق المقسم عليها فلا دلالة في القسمة على اشتراك المقسم بين الاقسام زيادة على ذلك وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الاقسام فان تقسيم الحيوان الى الاسود والابيض انما يفيد ثبوت معنى الحيوان في مصاديق كل من القسمين فلو عبر عن تلك الاقسام من حيث كونها اقساما للحيوان يعبر عنها بالحيوان الابيض والحيوان الاسود وليس مفاد ذلك اعتبار مفهوم الحيوان في الابيض والاسود اللذين وقع التقسيم عليهما وهو ظاهر ثم ان المختار عند جماعة منهم العلامة ره وابنه فخر الاسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقة في الامر الشامل لتلك الاقسام والمذكور في كلام اخرين ان التقسيم اعم من ذلك وانه لا دلالة فيه على الحقيقة نصوا عليه في مباحث الاصول عند ابطال الاحتجاج بالقسمة على وضع اللفظ للاعم ويمكن ان يستدل للاول بوجوه احدها ان ذلك هو الظاهر من اطلاق اللفظ فان قضية التقسيم كما عرفت اطلاق المقسم على المعنى الاعم والظاهر من الاطلاق الحقيقة فيكون التقسيم ايضا

على معناه الحقيقي ويكون ذلك اذن شاهدا على عمومه واطلاقه وانت خبير بان ذلك راجع الى دلالة الاستعمال على الحقيقة لكون الاصل فيه ذلك وقد عرفت ان الحق فيه هو الدلالة على الحقيقة في متحد المعنى دون متعدده فلو ثبت استعماله في غير المفهوم المشترك لم يصح الاستناد الى التقسيم ومع عدمه لا يكون ذلك الا من جهة الاصل المذكور نعم يكون حينئذ الموضوع بحيث يتبينه الاستعمال في الاعم تأييدا لظهور الحمل في ذلك فان قضية التقسيم هو حمل كل من القسمين على المقسم والمستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع متحدا على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول بمعنى كون مصداق المحمول مصداقا للموضوع بالنظر الى معناه الحقيقي ان كان الحمل شائعا كما هو المفروض في المقام وفيه انه ان كان الظهور المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق على ذلك فهو راجع الى الوجه الاول وان كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه انه انما يدل على كون الحمل حقيقيا لا ادعائيا كما يتفق في بعض الصور في نحو قولك زيد اسد على وجه فان الحمل هناك خارج عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا ينفك من الحمل فمن ثم كان المقام مقام بيان حقيقة اللفظ وبيان مصداق الحقيقي افاد ذلك الا انه مستفاد من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل ولذا لا يدل في الاول على كون المحمول هو نفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معنا الحقيقي عليه الا انه خارج عن محل الكلام كيف ولو كان مطلق الحمل دليلا على الحقيقة لما جعلوا عدم صحة السلب علامة على الحقيقة بل اكتفوا امكانه بصحة الحمل فان في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحة السلب دلالة ظاهرة على ان الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره في الصورتين بخلاف عدم صحة السلب ويومي الى ذلك ان اطلاق اللفظ على معناه المجازي بمنزلة حمله عليه حملا ذاتيا بالنظر الى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحملا شائعا بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه كما في استعمال الاسد في مفهوم الشجاع واطلاقه على زيد فلو كان الحال على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة وقد عرفت ما فيه فان قلت اي فرق بين عدم صحة السلب وصحة الحمل حال الخلو عن القرائن مع ان ظاهر اللفظ حمله على حقيقته في المقامين فكما ان عدم صحة السلب انما يفيد عدم صحة سلب معناه الحقيقي عنه كذا يفيد صحة الحمل حمل معناه الحقيقي عليه فيتحد المفاد فيهما قلت الفرق بينهما ان نفس ملاحظة الموضوع قد تكون قرينة على ارادة المعنى المجازي في المحمول او بالعكس فان كون الموضوع هو البليد في قولك البليد حمار شاهد على ارادة المعنى المجازي من الحمار لعدم امكان حمله عليه الا بذلك الاعتبار فلتلك الملاحظة يصح حمله عليه وان صح مع ذلك سلبه عنه بالمعنى الحقيقي فمجرد صحة الحمل لا يفيد ذلك على الوضع ثم قد يفيد ذلك بملاحظة ما ينضم اليه في خصوص المقام ولا كلام فيه وهذا بخلاف عدم صحة السلب فان نفس ملاحظة الموضوع والمحمول هناك لا يقتضي صرف اللفظ عن ما المفروض خلو المقام عن القرينة فيكون الحكم بعدم صحة سلبه عنه هو معناه المنصرف اليه عند الاطلاق وليس الا معناه الحقيقي في نفس الامر ومما قررنا يظهر ضعف ما ربما يظهر من بعض الافاضل من دلالة الحمل على الحقيقة ومع الغض عن ذلك فلو قلنا بدلالة الحمل على الحقيقة كان ذلك في نفسه امارة عليها فلا ربط له بدلالة التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ في المقام ثم انه قد يقال ان الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي ووقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه تامل اذ لا يبتني الغلبة المعتبرة في امثال المقام ان تكون بحيث يفيد الظن بالمرام لدوران الامر في الاوضاع مدار الظن وكونها في المقام على النحو المذكور غير واضح ومما ذكر من ان الظن يلحق المشكوك فيه بالاغلب ليس على اطلاقه ثم قد يستفاد من التقسيم ظن بذلك بعد ملاحظة خصوصية المقام وهو كلام اخر خارج فلا مانع من الاستناد اليه في تلك المقام ثم ان ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقة وعدمها انما هو بالنسبة الى تقسيم العام المنطقي الى جزئياته كما هو الظاهر من كلام جماعة والظاهر جريان الكلام المذكور بالنسبة الى تقسيم الكل الى اجزائه وتقسيم العام الاصولي الى جزئياته فيفيد ذلك بناء على ظهور القسمة في تعلقها بالمعنى الحقيقي اعتبار كل من الاجزاء المفروضة في المسمى واندراجه في الموضوع له اندراج الجزء في كله بالنسبة الى الاول واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي في الثاني فيفيد وضع اللفظ المتعلق للعموم لما يعم الاقسام المفروضة ومنها اصالة الوضع للقدر المشترك اذا وجد اللفظ مستعملا في معنيين وازيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين او المعاني المفروضة صالح لتعلق الوضع به فالمختار عند بعضهم جواز الاستناد اليها ولذا وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الاتية وهو المحكي عن الفاضلين والرازي والبيضاوي وصرح جماعة بالمنع منه كما هو ظاهر جمع الاولى انه لو قيل بوضعه لواحد منها كان الثاني لزم المجاز وان قيل بوضعه للكل لزم الاشتراك وكل من الامرين مخالف للاصل فلا بد من القول بوضعه للقدر المشترك خاصة حتى يقوم الدليل على خلافه ويرد عليه ان القول بوضعه للقدر المشترك يقتضي بكونه مجازا في كل من قسميه او اقسامه فيلزم زيادة المجاز واجيب عنه بان قصد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع بواحد من القسمين والاقسام ايضا اذا فرض استعماله في القدر المشترك وفيه ان التساوي كاف في الايراد على تقدير ارتكاب التجوز في التعبير في القدر المشترك لفظا استعماله فيه بحيث يعلم عدم ارادة خصوص واحد من القسمين او الاقسام ويمكن ان يقرر ان وضعه للقدر المشترك كاف في كون اطلاقه على كل من الاقسام على سبيل الحقيقة اذ لا حاجة الى ملاحظة الخصوصية في الاستعمال حتى يلزم المجاز بخلاف ما اذا قيل بوضعه لخصوص احد الاقسام فان استعماله في الباقي او في القدر المشترك لا يكون الا على سبيل المجاز فلا يلزم القول بحصول التجوز في شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الاول لامكان تصحيحه على وجه الحقيقة حسبما قررناه ويدفعه ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح من غير رجوع الى التوقيف نعم لو ثبت استعماله في القدر المشترك امكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الاصل على بعض الوجوه وتوضيح المقام ان كلا من استعمال اللفظ في القدر المشترك وخصوص كل من المعنيين او احدهما اما ان يكون معلوما او لا يعلم شيء منها او يكون الاول معلوما دون الثاني او بالعكس فعلى الرابع لا وجه للقول بكونه حقيقة في القدر المشترك مع فرض عدم ثبوت استعماله فيه راسا وان احتمل جريان الاستعمال على ارادته في كثير من المقامات اذ مجرد الاحتمال ضعيف كاف فيه والاستناد الى الوجه المذكور تخريج محض لا معول عليه في باب الاوضاع مضافا

المستلزمه

الى استلزامه للمجاز ايضا وكذا الحال في الاول والثاني اذ ليس الرجوع الى ما ذكر استنادا الى النقل ولا الى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم بملاحظة الوجدان نعم لو فرض حصول ظن في المقام امكن القول بصحة الاستناد اليه في الجميع كما اذا اطلق على معان عديدة متكثرة مشتركة في امر جامع ظاهر يقرب جدا وضعه بازاء ذلك الجامع فيكون اطلاقه على كل من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه فان التزام وضعه اذن لكل من تلك المعاني بعيد جدا لما فيه من لزوم التكثر في الاشتراك المشتمل على زيادة المخالفة للاصل الحاصلة في اصل الاشتراك مضافا الى ندرة وقوعه في الاوضاع فبملاحظة اشتراكها في ذلك الجامع الظاهر يرجح في النظر تعلق الوضع به وبعد حصول الظن من ملاحظة جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر المشترك لا اشكال في الحكم به واما مجرد ما تقدم من الوجه فليس قاضيا بحصول الظن ومع عدم افادته للظن لا عبرة به وظاهر بعض الافاضل التوقف في الترجيح في الصورة الثانية لكنه نفى البعد عن ترجيح الاشتراك المعنوي في الصورة الاولى نظرا الى ان الغالب في الالفاظ المستعملة في المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك وفيه بعد تسليمه ان بلوغ الغلبة الى حد يورث المظنة محل تامل ثم لو كان قاضيا بحصول الظن فلا وجه للتوقف في الصورة الثانية بل الحكم به هناك اولى اذ لا حاجة فيها الى الالتزام بالتجوز في شيء من استعمالاته بخلاف الصورة الاولى للزوم التجوز فيما ورد من استعماله في خصوص كل من المعنيين او احدهما اما الصورة الثالثة فلا يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك نظرا الى ثبوت استعماله في المعنى الواحد من غير ظهور استعماله في غيره فقضية البناء على اصالة الحقيقة مع اتحاد المعنى في الظاهر وعدم ظهور التعدد على ما مر الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له فالاصل المذكور المؤيد بما ذكر هو المستند فيه ان صح الاخذ به مطلقا او مع افادته الظن به كما هو الغالب فيه لا مجرد مرجوحية المجاز والاشتراك كما هو مبنى الكلام في المقام ومنها انه اذا قيد اللفظ في الاستعمالات بقيدين مختلفين دل ذلك على وضعه للقدر المشترك بينهما حذرا من التاكيد المخالف للاصل والتناقض والاولى ذكر المجاز مكانه بل ضم الاشتراك اليهما ايضا اذا قام احتمالهما له في المقام والمستند فيه راجع الى المستند في الوجه المتقدم وقد عول بعضهم عليه في الاحتجاج على بعض المسائل الاتية كما ياتي الاشارة اليه وحكي البناء عليه من العلامة ره في التهذيب وغيره ومنع منه اخرون كما ياتي في كلام المصنف ره عند اسناد البعض اليه والوجه فيه شيوع وقوع كل من التاكيد والتجوز والاشتراك في الكلام فلا يفيد مجرد لزوم ذلك ثبوت الوضع للاعم كما مرت الاشارة اليه وتحقيق المقام ان الاوضاع اللفظية من الامور التوقيفية المبتنية على توقيف الواضع او ظهور الوضع من ملاحظة لوازمه واثاره وتتبع موارد الاستعمالات فاثبات الوضع للمعنى ابتداء بمجرد هذه الوجوه ونحوها غير متجه على سبيل الاطلاق سيما مع كون التقييد حاصلا في كثير من المقامات شائعا في الاطلاقات وما سيجيء الاشارة اليه من الاستناد الى امثال ذلك في مسائل الدوران ليس بالنسبة الى اثبات نفس الاوضاع وانما هو بالنظر الى الحكم باستمرارها او نفيها بحسب اختلاف المقامات من جهة افادتها الظن في ذلك المقام او بالنظر الى معرفة حال العبارة من جهة ورود الطوارئ عليها اخذا بظاهر الاحوال وما يجري عليه الناس في مكالماتهم ومخاطباتهم حسبما ياتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى وليس الحال في اثبات نفس المعاني مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال في ذلك بل لا بد من اثباتها بالطرق المقررة لها ومجرد ملاحظة هذه الاصول لا يفيد ظنا في الغالب بتعيين نفس المعنى الذي وضع اللفظ له فالتمسك بالوجوه الدائرة في مباحث الدوران في اثبات نفس المعاني غير سديد كما اذا اريد اثبات كون الصلوة حقيقة فيما يعم صلوة الاموات بانا لو قلنا بوضعها للاعم كان اطلاق الصلوة على صلوة الاموات في الاستعمالات الشائعة حقيقة واذا قلنا بكونها حقيقة في خصوص ذات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلها مجازا او لزم القول بالاشتراك وهما خلاف الاصل اذ ليس ذلك الا من قبيل الاستناد الى التخريجات العقلية في اثبات الامور التوقيفية ولذا لا يفيد ظنا بالمرام في هذا المقام بخلاف المقام المذكور في الدوران وسنشير الى انه لا حجية فيما هناك ايضا مع عدم افادتها الظن في خصوص بعض المقامات اذ المرجع في مباحث الالفاظ هو الظن دون التعبد فلو فرض حصول ظن في المقام بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في بعض المقامات اتجه الاستناد الى ما ذكر من وجدان مقيدا بالقيدين كما اذا شاع تقييد اللفظ بكل منهما على نحو واحد بحيث ظهر من ملاحظة الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الاعم جاز الاستناد اليه من جهة الظهور المذكور لا من مجرد اصالة عدم التاكيد والمجاز ونحوهما فتدبر ومنها حسن الاستفهام فقيل انه يدل على اشتراك اللفظ بين المعنيين الذين يستفهم عنهما اشتراكا لفظيا او معنويا وقد يرجح الثاني بمرجوحية الاشتراك اللفظي ويمكن ترجيح الاول بدعوى ظهور حسن الاستفهام في اجمال اللفظ من جهة تعدد المعنى والاجمال الاحد بكل من الوجهين في مقام التكليف من غير حاجة الى السؤال وهو ظاهر السيد ره حيث استدل بذلك في مباحث بعض المباحث الاتية على ما ذهب اليه من القول بالاشتراك اللفظي نعم ان كان حسن الاستفهام في مقام الاخبار امكن ترجيح الاول من جهة الاحكام المذكورة سيما اذا لم يستبن ذلك في مقام التكليف فانه يتعين معه البناء على الحق انه لا يدل على شيء من ذلك فان حسن الاستفهام انما يفيد عدم صراحة اللفظ في احد الوجهين المذكورين ولو بقيام احتمال التجوز ونحوه فلا يفيد الا قيام الاحتمال في المقام الباعث لحسن الاستفهام ولا دلالة فيه على اثبات الوضع اصلا ومنها صحة الاستثناء فانها تفيد وضع اللفظ للعموم فيما اذا شك في وضعه له وكذا تفيد وضع اللفظ بنفسه لما يعم المستثنى اذا صح الاستثناء منه بعد تصديره باداة العموم اذ لولا ذلك لم يندرج فيه بعد تصديره بها فانها انما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره ويمكن استناد الامرين منها اذا كان الشك فيهما فنقول في كل من الصورتين المذكورتين انه لولا شمول اللفظ لما يعم المستثنى لما صح استثناؤه فانه موضوع لاخراج ما يتناوله اللفظ لوضوح كونه مجازا في المنقطع اذ لا اخراج هناك بحسب الواقع ولذا اشتهر بينهم انه موضوع لاخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه وربما يعتبر في المقام صحة مطرد احترازا عما يصح في بعض المقامات لجواز ان يكون ذلك لانضمام بعض القرائن وقد يفصل بين المقامين بان يقع باثباته دلالة اللفظ على نفس الشمول والعموم وظهور المعنى الذي تعلق العموم به

على فرض ثبوته وونا شانه وضع اللفظ المايتم المستثنى نظرا الى صحة الاستثناء منه بعد تخصيصه بارادة العموم فانه اذا علم نفس المعنى المتعلق للشمول
وشك في عمومه كان صحة الاستثناء منه مطردا دليلا على الشمول لابتناء الاستثناء عليه اذ لا يتعلق بغير ما يفيد العموم الا على سبيل الندرة
واما اذا علم افادته الشمول وشك في مفاد الامر الشامل اعني المستثنى منه فان صحة الاستثناء منه يدل على اندراج ذلك فيه ومع ملاحظة المعنى
لذلك هناك فانضم ما يفيده استعماله بناء على ذلك مجرد الاستعمال اعم من الحقيقة ولو كان مجازا فالاستثناء المفروض كاف في الدلالة عليه وكونه الشاملة
قرينة لارادته ولا يلزم ح ان يكون الاستثناء منقطعا ضرورة اندراج المستثنى في المستثنى منه في ظاهر المراد كما اذا قيل لحضر من الاسد الا زيدا
فانه قرينة على ارادة الرجل الشجاع او ما يعمه من لفظ الاسد فصحة الاستثناء حاصلة في امثال ذلك مع انتفاء الحقيقة ولا ينافيه كونه لاخراج ما
لولاه لدخل نظرا الى دخوله فيما اريد من اللفظ وان كانت القرينة على دخوله نفس الاستثناء وهو المخرج عنه ايضا ومنافاته وما يشبهه الى ما قلنا
ان صحة الاستثناء لا تزيد على صحة الحمل بحسب العرف فكما لم يجعلوا ذلك امارة على الحقيقة لاحتمال كون المراد من اللفظ المحمول معناه المجازي
فكذا الحال في صحة الاستثناء لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك مجازا ليصح الاخراج وهذا بخلاف ما اذا ثبت دلالة المستثنى منه
على العموم كما اشرنا اليه ولذا احتج عليه في هذا المقام المذكور ويشكل بجريان هذا الكلام بعينه في المقام الاول ايضا اذ غاية ما يتوقف عليه
صحة الاستثناء على سبيل الحقيقة ارادة العموم من المستثنى منه كما هو قضيته حده حسبما ذكر في الاستدلال واما كون تلك الارادة على سبيل
الحقيقة فلا حسبما اشير اليه في الصورة المذكورة توضيح ذلك ان هنا وجوها ثلثة احدها ان لا يكون المستثنى منه مستعملا في
العموم وح يكون الاستثناء مجازا خارجا عن مقتضى وضعه على ما ذكر في الاحتجاج ثانيها ان يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل
المجاز وح يكون الاستثناء على حقيقته اذ هو المفروض ح اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الاخراج بالاستثناء كما هو مقتضى
حده وخروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا يقضي بخروج الاستثناء ايضا ثالثها ان يكون مستعملا في العموم موضوعا بازائه
وح لا مجاز في شيء من الامرين والمقصود في المقام هو الاحتجاج بصحة الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحته انما يفيد ما يتم الوجهين
الاخيرين وغاية الامر ان يستلزم ح في اثبات وضع المستثنى منه للاعم باصالة الحقيقة بعد ثبوت استعماله في الاعم وقد عرفت انه لا يتم ذلك
الا مع اتحاد المستعمل فيه لا مع تعدده ويمكن تتميم الاستدلال ح بوجهين احدهما ان يقال ان اطراد صحة الاستثناء دليل على استفادة العموم
منه في سائر استعمالاته والا لم يصح ورود الاستثناء عليه فيما اذا استعمل في غيره فلا يكون صحة ورود الاستثناء عليه مطردا باختلاف فيكون
اطراد صحة الاستثناء منه دليلا على اتحاد معناه وح فلا اشكال في الحكم باصالة الحقيقة حسبما مر فان قلت ان ورود الاستثناء عليه قاض
باستعماله في الخصوص هو مغاير للعموم فيتعدد معناه قلت فرق بين استعماله اولا في الخصوص وكون الخصوص هو المقصود منه اخيرا بعد استعمال
اللفظ في العموم ولا يكون قابلا لورود التخصيص عليه فان استعماله في الخصوص على الوجه الاول قاض بتعدد المعنى قطعا واما على الوجه الاخير
فلا سواء ادرجنا التخصيص في اقسام المجاز اولا كما لا يخفى ولا نغفل نعم يمكن ان يقال ان الوجه المذكور لا يفيد كون صحة الاستثناء دليلا على الوضع وانما
هو دليل على جعل اللفظ من موارد اجراء الاصل المذكور فالدليل على الوضع هو الاصل الا ان يوجه بانه لما كان سببا بعيدا في اثبات
الوضع استند ذلك اليه ولا مشاحة فيه بعد ظهور المراد ولا يخلو عن تكلف ثانيهما ان قبول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الاطراد
شاهد على وضع اللفظ للعموم اذ لولا وضعه له لكان استفادته منه متوقفا على قيام القرينة عليه فلا يصح الاستثناء منه الا بعد قيامها
هف والقول بكون نفس الاستثناء قرينة عليه مدفوع بانه انما يصح جعله قرينة عند وجوده واما مجرد صحة وروده عليه فلا يعقل ان يكون
قرينة عليه بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه قابلا لذلك ولا يمكن ان يكون كذلك الا مع وضعه للعموم اذ لو كان موضوعا لغيره فقط
او مشتركا بينه وبين غيره لم يطرد صحة ورود الاستثناء عليه لتوقفها على ارادة العموم ولا كما عرفت وقد يجري التقرير المذكور بالنسبة الى صحة
الحمل في دلالتها على الحقيقة فيقرر فان ثبت مطلق صحة الحمل وكون اللفظ مع الاطلاق قابلا للحمل لتوقف ذلك على قبول معناه الحقيقي له
ثم هذا ويشكل الحال في الاستناد الى ذلك في المقام الاول بان اقصى ما يفيده صحة الاستثناء هو استفادة العموم من المستثنى منه مع الاطلاق سواء
كان افادته ذلك على سبيل الوضع او بالالتزام من جهة العقل لصحة الاستثناء حقيقة على كل من الوجهين كما في اكرم كل رجل الا زيدا او ما جائني احد
الا زيدا فان شمول الاول للاحاد من جهة وضعه له والثاني من جهة دلالته على نفي الطبيعة المستلزم لنفي احادها فالاستناد اليه في المثال على
الوضع للعموم ليس في محله نعم لو اختص الامر في دلالته على العموم على وضعه له كما في لفظة كل ونحوها امكن الاستناد اليه في اثباته ومنها اختلاف
جمع اللفظ بحسب معنييه مع ثبوت كونه حقيقة في احدهما فان ذلك دليل على كونه مجازا في الاخر كالامر فانه يجمع بملاحظة الطلب على القول المخصوص
المعلوم كونه حقيقة فيه على اوامر وبملاحظة الفعل على امور فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا في الثاني اذ لولا ذلك لما
اختلف الجمع بجمعهما فان اختلافه بالنسبة اليهما دليل على اختلاف حال اللفظ بالنظر اليهما ولو كان موضوعا بازاء كل منهما لم يؤثر ذلك اختلافا
في اللفظ بملاحظة كل منهما وانما يترتب عليه اختلاف المسمى والاختلاف في الجمع يترتب على اختلاف في حال اللفظ وهو غير حاصل الا مع كونه
مجازا في الاخر كذا يستفاد من الامدي في الاحكام وهو من الوهن بمكان اذ لا مانع من اختلاف جموع المشترك بحسب اختلاف معانيه كما اشار اليه
العلامة ره في النهاية فاذا اريد باعتبار اختلاف حال اللفظ في اختلاف جموعه ما يعم ذلك ثم ولا يثبت المدعى وان اريد به غير ذلك فهو غير
بين ولا مبين ومع المعض عنه فعدم حصوله الا من جهة الاختلاف المذكور غير ظاهر ايضا بل الاختلافات اللفظية ككونه اسما في وجه ومصدرا في

دون الحقيقة

في اخر اولى

في اخر اولى في البعث على خلافه ثم بعد تسليم ذلك فلا فرق بين ما اذا علم وضعه لخصوص احد المعنيين ولا فان الوجه المذكور على فرض صحته
ينفي احتمال الاشتراك ويعين كونه مجازا في احدهما غاية الامر انه لا يتميز خصوص معناه الحقيقي عن المجازي فلا داعي الى اعتبار العلم بكونه حقيقة
في خصوص احدهما الا ان يقال انه لا يترتب على نفي الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فائدة يعتد بها فلذا خصها بالصورة الاولى ثم انه قد
يق بان اختلاف الجمع دليل على عدم وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين اذ مع اتحاد المعنى لا وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف مسميه فلو علم كون
الاطلاق على احد المعنيين حقيقيا ولم يعلم حال الاخر امكن دفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب اطلاقيه فيحكم ح بكونه حقيقة في
خصوص المعنى المذكور فيكون في الاخر مجازا لكونه اولى من الاشتراك فالحاصل من ملاحظة الاختلاف في الجمع هي القرينة بعدم وضعه للقدر المشترك
بين المعنيين وانما يثبت كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين من جهة العلم بكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة وكونه مجازا في الاخر من جهة مرجوحية
الاشتراك وهذا الوجه اولى مما ذكره الامدي الا انه لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شيء من المعنيين ولا على نفي الوضع بالنسبة الى شيء منهما وانما
استفيد وضعه لاحدهما بملاحظة الخارج وحكم بنفي الوضع للاخر من جهة اصالة عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع الى الامارة في شيء نعم يمكن
ان يعتبر ذلك امارة لعدم وضعه للقدر المشترك وقد عرفت ان لذلك مدخلا في اثبات وضعه لخصوص احد المعنيين فقد يعد بملاحظة
ذلك من امارة المجاز بل الحقيقة ايضا ويمكن ان يق بان اختلاف الجمع ظ في اشتراك اللفظ وتعدد معناه على عكس ما ادعاه الامدي اذ لم يعهد الا في
بملاحظة معانيها المجازية جمع بخصوص وكما يجوز التوسع في المفرد باطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك في جمعه ايضا كما هو الغالب
المذكور بوضع جمع له بملاحظة المعنى المفروض شاهد على كونه مما وضع اللفظ له ايضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجمع فالمادة ايضا موضوعة
في ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبة اليها في الجملة وتحقق استعمالها في المعنى المفروض يستظهر كونه حقيقة فيه ايضا على ان الغالب بل المطرد
تبعية الجموع لاوضاع المفردات فتحقق الوضع على حصوله في مفرده ايضا ومنها التزام التقييد فانه دليل المجاز بالنسبة الى ما يلتزم فيه مثل جناح
الذل ونار الحرب ذكره العلامة ره في النهاية وكانه اراد به غلبة التقييد لورود استعمال اللفظين المذكورين في ذلك من دون التقييد ايضا على الجناية
لا يخ عن اشكال لاحتمال ان يكون ذلك لتعيين احد معنيي المشترك والاولى في هذا المقام ما ذكره في الاحكام من انه اذا كان المالوف من اهل اللغة انهم
اذا استعملوا اللفظ في معنى اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينة فان ذلك دليل على كونه حقيقة في الاول مجازا في الثاني والوجه
فيه ظهور الصورة الاولى في استقلال اللفظ بالدلالة والثاني في توقفه على القرينة وانما يكون ذلك في المجاز دون غيره ويجري ما ذكره بالنسبة الى
استعمالات العام والخاص ايضا والتعليل المذكور على فرض صحته جار في الجميع وربما يتفرع على ذلك كون الماء مجازا في المضاف اذ لا يستعمل فيه
غالبا الا مقيدا وكذا الصلوة بالنسبة الى صلوة الاموات وفيه تامل لاحتمال تقييد الوضع في الاول بصورة الاضافة وان كان المضاف البحتا
عن الموضوع له واحتمال كون اللفظ ظاهرا في احد المعنيين من جهة الغلبة ونحوها فيتوقف صرفه الى الاخر على التقييد وبالجملة غاية ما يستفاد من
الوجه المذكور ظهور اللفظ في احد المعنيين المفروضين وتوقف صرفه الى الاخر على وجود القرينة وليس ذلك من اللوازم المساوية للحقيقة والمجاز
اذ قد يكون ذلك من جهة الشهرة والغلبة او لكونه الفرد الاكمل ونحوه كما هو الحال في جميع كثير من المقامات نعم لو علم انحصار الطريق او ظن به في
خصوص المقام اتجه الاستناد الى ذلك ومنها ان يكون اطلاقه على احد معنييه متوقفا على مقارنته للاطلاق على الاخر بخلاف العكس فان ذلك
علامة على كونه مجازا في المتوقف ذكره في النهاية والاحكام وزاد الاخير دلالته على الحقيقة بالنسبة الى الاخر ومثلوا له بقوله ومكروا ومكر الله وهو غير
متجه لنسبة المكر اليه تعالى مكررا من دون المقابلة المذكورة ولذا اورد عليه بعض الافاضل بمنع التوقف المذكور وعدم تسليم الالتزام وهو كما
ترى مناقشة في المثال وان كان المقصود منع حصول التوقف المذكور مط حتى يكون منعا لتحقق عنوان المسئلة فليس في محله لحصول التوقف في
بعض الموارد قطعا كما في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا لظهور توقف اطلاق الطبخ على المعنى الاخير على المقابلة
وح فدلالته على التجوز غير متجه الا انه مندرج في عدم الاطراد وليس امارة اخرى سواه واما دلالة مجرد عدم توقف استعماله في الاخر على المقابلة على كونه
حقيقة فيه فغير ظ نعم يمكن الحكم بكونه حقيقة في ذلك بعد انحصار ما يحتمل الوضع له من مستعمله فيه بالنظر الى اصالة الحقيقة ومنها امتناع الاشتقاق
مع كون المعنى صفة قائمة بموصوفه فان امتناع اشتقاق اسم منه لموصوفه مع عدم حصول مانع من الاشتقاق دليل على كونه مجازا فيه كما في اطلاق
الامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به ذلك الفعل لفظ الامر ذكره في الاحكام ثم اورد على ذلك بانتقاضه بلفظ الرائحة القائم معناه بالجسم مع عدم
صحة الاشتقاق واجاب عنه بالمنع نظرا الى صحة اشتقاق المتروح له وقد نبه على الايراد المذكور في النهاية ونص على عدم صحة الاشتقاق المتروح
وانت خبير بصحة الاشتقاق المذكور وورود في الاستعمالات فالظ ما ذكره الامدي الا ان دلالة ما ذكر على التجوز مما لا شاهد عليه وكفى ما فرض
من عدم صحة الاشتقاق في اللغة مانعا منه فكيف يفرض انتفاء المانع الا ترى ان العلوم والملكات صفات قائمة بموصوفاتها ولا يصح الاشتقاق
من لفظ الملكة ولا من اسماء العلوم الا في بعضها كالفقيه والمتكلم ولنختم الكلام في المرام بذكر قاعدة في المقام اشار اليها جماعة من الاعلام وهي
ان كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج في المحاورات اليه فانه يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه سواء اخذ ذلك المعنى على اطلاقه
ووضع اللفظ بازائه فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما او اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ لجزئياته ليكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا فليس الكلام في خصوصية الوضع وانما المقصود ثبوت الوضع له في الجملة وعدم الاكتفاء في بيانه بالمجاز والاشارة ونحوها وقد نص على
الحكم المذكور العلامة ره في النهاية وبه يظهر ما في القول بنفي ... في باب العموم واحتج به في اثبات وضع اللفظ موضوع للعموم وقد حكى الكلام

عن جماعة منهم السيد والشيخ والامدي والعضدي والاظهر الاول ويدل عليه امور الاول ان المقتضي للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحققه اما الاول
فلان الباعث على وضع الالفاظ هو تسهيل الامر في التعبير عما في الضمير عند الحاجة الى التعبير والمفروض ثبوت الحاجة في المقام على الوجه الاكمل واما الثاني
فلامكان الفعل في نفسه وقدرة الواضع على ايجاده فان قلت ان ذلك انما يتم اذا كان الواضع عالما بشدة الحاجة اليه وكثرة دورانه بين الناس
حتى يكون مقتضيا لوضعه وهو ممنوع قلت ان قلنا بكون الواضع هو الله تعالى فواضح وان قلنا بانه البشر فلوضوح ان مثل ذلك مما لا يكاد يخفى عليه
لمعاشرته الناس ومعرفته بما يحتاجون اليه في التعبيرات ففرض جهله بالحال خارج عن مجاري العادات سيما فيما يعم به البلية ويكثر الحاجة اليه في
المخاطبات الدائرة الثاني ان قضية الحكمة عدم اهمال الوضع بالنسبة الى ما كان كذلك اذ بعد البناء على وضع الالفاظ بازاء المعاني وجعلها آلة
للتعبير والافهام لو اهمل الوضع في المقام لم يكن افهامها اذن بالالفاظ وتوقف على ملاحظة الاشارات وضم القرائن والامارات وذلك في
الامور الدائرة المتداولة مخالف للحكمة الباعثة على وضع الالفاظ فان قلت ان الواضع لم يهمل وضع الالفاظ بازاء تلك المعاني بالمرة حتى يتوقف
بيانها على التعبير بالاشارة والافهام بغير اللفظ والعبارة حتى يرد ما ذكرت بل وضع جملة من الالفاظ بازاء معان خاصة ثم وضعها لكل ما يناسب
تلك المعاني ويرتبط بها ارتباطا مخصوصا بالوضع النوعي الترخيصي وهو كاف في افهامها بالالفاظ وان افتقر الى ضم بعض القرائن كما هو الحال في
المشتركات مع تعلق الوضع التعييني بها فاي مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك والمدعى هو حصول الوضع التعييني المخصوص بالحقايق والذي
يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على الوجه الاعم قلت لا ريب في ان الحكمة في وضع الالفاظ هو تسهيل الامر على الناس في بيان مطالبهم والتعبير
عما في ضمايرهم وقضية ذلك كون الاوضاع المتعلقة بها تعيينية على ما هو الحال في اوضاع الحقايق اللغوية اذ هو الطريق الاكمل والنحو الاسهل في
ذلك لما في التعبيرات المجازية من توقف الافهام على القرينة مع ما فيها من الاطالة وقد تخفى القرينة او يصعب اقامتها في بعض الموارد فيختل الامر و
لاجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الاصل مع ظهور الفرق بين القرينة المعتبرة في المجاز والحاصلة في المشترك اذ ليست القرينة المعتبرة في المشترك
باعثة على الافهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مر بخلاف المجاز فان نفس افهام المعنى انما يجيء من القرينة دون الوضع المتعلق به كما سبق نعم
لما كان في المجاز فوايد اخر خاصة زائدة على اصل التعبير عما في الضمير من محسنات لفظية ومعنوية رخص الواضع فيه ايضا لتكميل المقصود واختاره على
الحقيقة في المحل اللائق به لا ان يكتفى به من تعيين اللفظ للمعنى لما فيه من المنافاة لما هو اصل الغرض من وضع الالفاظ سيما بالنسبة الى المعاني الدائرة
والامور المتداولة نعم لو كان هناك معنى قلما يحتاج الى التعبير عنه في المخاطبات فربما اكتفى لبيانه بالمجازات الثالث انا اذا تتبعنا الالفاظ الموضوعة واللغات
الدائرة وجدنا المعاني التي يشتد اليها الحاجة ويكثر دورانها في المحاورات قد وضع الالفاظ بازائها ولم يهملها الواضع ليتوقف استعمالها فيها على
ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها فاذا شك في وضع اللفظ بازاء معنى من تلك المعاني فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت انا نجد
كثيرا من المعاني التي يشتد الحاجة اليها قد اهمل الواضع وضع لفظ خاص بازائها فلا يتم ما ذكر من الاستقراء فان انواع الروايح كرايحة المسك و
العنبر والعود ونحوها من المعاني المتداولة بخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص وكذا كثير من المياه المضافة كماء الورد والصفصاف وماء الرمان
ونحوها مما يضاهيها في الدوران وعدم وضع لفظ خاص بازائها وذلك كما يكون هادما للاستقراء المدعى كذا يصح جعله نقضا للوجهين الاولين اذ
لو تمت دلالتهما على المدعى لما صح التخلف فيما ذكر قلت ان من المعاني ما يكون امورا كلية مستقلة غير مرتبطة بغيرها في ملاحظة نفسها ولا حاصلة من
اضافة شيء الى غيره ولا ضم شيء الى شيء كالسماء والارض والماء والجبال والبحار والانسان والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحوها من الذوات و
الرايحة والطعم واللون والحسن والقبح والعداوة والحسد ونحوها من الصفات فهذه مما يجب وضع الالفاظ بازائها مع شدة الحاجة اليها وكثرة
دورانها حسب ما ذكرنا لئلا يشكل التعبير عنها في المخاطبات وقضية ملاحظة الاستقراء عدم اهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها ومنها ما يكون معاني
ارتباطية وامورا مركبة حاصلة من ضم المعاني بعضها الى بعض وتركيبها مع اخر تركيبا تاما او ناقصا حسب ما يقتضيه المعنى المقصود فيحصل هناك
اضافة وتوصيفا وتقييدا وجملة فعلية واسمية خبرية وانشائية لبيان تلك المعاني المركبة على حسب اختلاف تراكيبها وهذا القدر كاف
فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بازاء المعاني التركيبية فما ذكر من النقض ان اريد به عدم وضع لفظ لتلك المعاني اصلا ولو باوضاع عديدة
فهو ممنوع وان اريد عدم وضع لفظ مفرد بازائها فقد عرفت انه لا حاجة اليه ومنها ما يكون امورا جزئية متجددة على مر الدهور والازمنة تحتاج
الى التعبير عن جملة منها جماعة دون اخرى وطائفة دون غيرها فهذا مما لا يمكن وضع الالفاظ اللغوية بازائها لعدم تناهيها ولاختلاف
الحاجة اليها بحسب اختلاف الازمنة فينحصر الامر فيها في الاوضاع الكلية المتعلقة بالكليات التي تندرج
هي فيها سواء وضعت بازائها او جعلت مرآة لاحادها فتعلق الوضع بجزئياتها فيكون افهام الخصوصيات
بانضمام القرائن والامارات الا ان يحصل هناك مزية في بعضها لكثرة الدوران فيحتاج اذن الى وضع
شخصي كما في الاعلام الشخصية ولا ربط له اذن بواضع اللغات بل يتصدى له من يحتاج الى التعبير عنه ولذا لا يوجد
في الاوضاع اللغوية ما يتعلق بالمعاني المفروضة فان قلت اذا كان وضع الالفاظ بازاء الكليات والتعبير بها كافية في افهام ما يندرج فيها او
بيانه فلا حاجة اذن الى وضع الالفاظ لخصوص المعاني المندرجة تحت تلك الكليات وان حصل هناك حاجة الى التعبير عن تلك المعاني بخصوصها و
اشتد الاحتياج الى بيانها وح فلا يمكن اجراء القاعدة المذكورة في الموارد المفروضة اذ هناك الفاظ موضوعة لمعان كلية يندرج فيها اكثر
المعاني المتداولة قلت من البين ان مجرد تلك الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الكلية غير كاف في جميع المقامات التي يراد فيها افهام المعاني المندرجة

بخصوصها

بخصوصها توضيح ذلك ان ارادة افهام الجزئيات بواسطة احضار الكليات قد تكون بملاحظة كون تلك الامر المندرج في الكلي فردا منه ومصداقا
له فيفهم ذلك الكلي بواسطة اللفظ الدال عليه ويحصل الانتقال الى الخصوصية المذكورة اما بواسطة وضع اخر كالتنوين او لقيام القرينة عليه
من اللفظ او من الحال فهذا انما يحصل به الافهام بسهولة وعليه جرى امر اللغة في كثير من المقامات وقد تكون بملاحظة تلك الامر المندرج في نفسه
وح فقد لا يمكن افهامه باللفظ الموضوع للكلي كما اذا اردنا بيان معنى التمر او الزبيب فانه لا يمكن افهامه باحضار معنى الجوهر او الجسم و
نحو ذلك فان اكتفى الواضع فيه بالقرينة الخارجية او الاشارة كان في ذلك تفويت ما هو المقصود بالوضع فلا بد اذن من وضع لفظ بازائه
في اللغة مع حصول الحاجة الى التعبير عنه في الغالب وقد يحتج للقول الاخر بان الرجوع الى ما ذكرنا رجوع الى التخريجات العقلية في اثبات الاوضاع
اللفظية فلا معول عليه وانه مبني على حكمة الواضع والتفاته الى ذلك وعدم غفلته عنه وعدم معارضته لامر اخر في نظره وكل ذلك غير معلوم
ودفع الجميع ظاهر بعد ما قررناه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوي فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنه في اصل المخاطبات
كما هو الحال في الفاظ العموم ولذا اسنده العلامة في النهاية الى ذلك في اثباته واما ما طرأت الحاجة اليه اما لحدوث معنى او لحدوث الحاجة اليه فاما
ان يكون الاحتياج اليه من عامة الناس فينبغي القول بثبوت الحقيقة العرفية العامة فيه او وضع لفظ مرتجل بازائه واما ان يكون الحاجة اليه في
صناعة مخصوصة او عرف خاص فلا بد من القول بثبوت الوضع لدى تلك الفرقة فيصح اثبات الوضع التعييني بازائه مع ثبوت الحكمة في واضع تلك
الصناعة ومعرفتها ويشهد له ملاحظة الحال في كثير من الالفاظ الدائرة في الصناعات وينبغي الاستناد الى ذلك في اثبات الحقايق الشرعية
حسب ما ياتي الاشارة اليه ان شاء الله ثم ان هذا كله في ثبوت نفس الوضع واما تعيين خصوص الالفاظ الموضوعة فلا يظهر من القاعدة المذكورة
ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات اذا قام هناك شاهد على التعيين على فرض ثبوت الوضع كما هو الحال في الحقايق الشرعية وفي الفاظ العموم
في الحملة العاشرة اذا دار الامر في اللفظ بين احد الامور المخالفة للاصل فهناك صور عديدة قد ذكروها في كتب الاصول وتفصيل الكلام
في المرام مع توسعة في الاقسام ان يقال ان هناك امورا سبعة مخالفة للاصل الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والاضمار والنقل والنسخ والمقصود
في المقام معرفة الترجيح بينها من حيث ذواتها مع قطع النظر عن ساير الامور الطارية عليها المرجحة لها بحسب خصوصيات المقامات اذ ليس لذلك حد
مضبوط يبحث عنها في الاصول وانما يتبع ملاحظة المقامات الخاصة نعم يبحث في الاصول عن حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهو كلام في ذلك
على وجه كلي والظن انه في الجملة مما لا خلاف فيه وح نقول ان الدوران بين الوجوه المذكورة قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا فما فوقها لكن
لما كان معرفة الحال في الثنائي منها كافيا في غيرها فرضنا صور الدوران في الثنائي خاصة وجملة صور الدوران بين الوجوه المذكورة تنتهي
الى احد وعشرين وجها نشير الى وجوه الترجيح بينها اولا ثم نتبعها ثانيا ثم نعقبه ان ملاحظة الترجيح بين الوجوه المذكورة قد تفيد حال اللفظ في نفسه
من جهة ثبوت وضعه للمعنى المذكور او نفيه مع قطع النظر عن ملاحظة الحال في استعمال خاص كما في احد عشر وجها من الوجوه المذكورة اعني
صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستة الباقية وصور الدوران بين النقل وما عداها من الصور الخمسة وقد تفيد
معرفة الحال في استعمال مخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية حيث ثبت حجية الظن في تعيين
فهم المراد في المخاطبات صح الرجوع الى الوجوه المذكورة في الصورتين وجاز الاستناد اليها في اثبات كل من الامرين فلنفصل القول في مقامين
الاول في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ في نفسه وقد عرفت ان وجوه الدوران فيه احد عشر احدها الدوران بين الاشتراك والمجاز و
هذه المسئلة وان مر الكلام فيها عند البحث في اصالة الحقيقة الا انا نستانف القول فيها ونفصل الكلام في وجوهها لكونها قاعدة مهمة
في مباحث الالفاظ فنقول ان محل الكلام في ذلك ما اذا استعمل اللفظ في معنيين او اكثر واحتمل ان يكون موضوعا بازاء كل من ذلك وان
يكون حقيقة في احدها مجازا في الباقي لوجود العلاقة المصححة للتجوز فلو لم يكن هناك علاقة مصححة للتجوز بحسب العرف فلا وجه لاحتمال التجوز
ح ولا دوران بينه وبين الاشتراك بل يتعين القول بالوضع للجميع لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز نعم يمكن المناقشة فيه بالنسبة
الى الحروف ونحوها بناء على ما مر من الاحتمال المتقدم الا ان ظاهر ما يترائى من كلماتهم الاطباق على خلافه كما اشرنا اليه ثم ان مجرد اطلاق اللفظ
على معنيين او اكثر غير كاف في المقام بل لا بد من ثبوت استعماله في خصوص كل من ذلك في تحقق الدوران بينهما فلو استعمل الامر مثلا في
الطلب مرة واطلق في مقام ارادة الوجوب تارة وفي مقام ارادة الندب اخرى من غير علم بملاحظة الخصوصية في الاستعمال بل احتمل كون الاطلاق
عليه من جهة كونه نوعا من الطلب ليكون من قبيل اطلاق الكلي على فرده لم يندرج في محل النزاع اذ لم يثبت للفظ ما يزيد على المعنى الواحد ومجرد
احتمال تعدد المستعمل فيه غير كاف في المقام اذ لا بد من اعتبار وقوع الاستعمال في كل منها في محل النزاع اذ لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا لمعنى
واحد ومعاني من غير تحقق لاستعمال اللفظ فيها وان جاز استعماله فيها بملاحظة العلاقة على فرض ثبوت الوضع لاحدها فلا قائل بتقديم
الاشتراك والحكم بوضعه للكل بمجرد الاحتمال وهو واضح وعمدة مستند القائل بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال في الحقيقة كما سيجيء بيانه ثم
ولا بد فيه ايضا من عدم العلم او الظن بكون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الاخر اذ لو كان المعلوم او المظنون من
استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ومجرد احتمال استعماله فيه على وجه الحقيقة غير كاف في محل النزاع حسب
ما عرفت فمحصل النزاع انه اذا علم استعمال اللفظ في خصوص معنيين مثلا وجاز ان يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وان يكون في احدهما
حقيقة وفي الاخر مجازا فهل قضية الاصل فيه ان يكون حقيقة في كليهما ترجيحا للاشتراك او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ترجيحا للمجاز و

وقرينة ان لم يتحقق الوضع في احدهما ويحتمل الحال في الجميع وربما يبنى الى بعض الاوهام خروج الثاني عن محل الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة بناء على القولين وهو وهم ضعيف يتبادر بملاحظة كلماتهم خلافه نعم قد يكون المشهور هنالك موافقا في معظم الثمرة لمذهب السيد ره على بعض الوجوه كما مرت الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فنقول ذهب السيد ره ومن وافقه الى تقديم الاشتراك على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بازاء المعنيين او المعاني حتى يثبت خلافه وبنوا على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا حتى يتبين المخرج عنه وظاهر المشهور هو تقديم المجاز والحكم بعدم دلالة الاستعمال في ذلك على الحقيقة ومن هنا اشتهر بينهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة بعنوان بصورة تعدد المعنى واما مع اتحاده فالمعروف دلالته على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الاظهر ويدل عليه امور الاول ان ذلك هو مقتضى الاصل اذ ثبوت الوضع لكل منهما يحتاج الى قيام دليل عليه وحيث لا دليل عليه لما سنبينه من ضعف ما تمسكوا به لتقديم الاشتراك ينبغي نفي الوضع بمقتضى الاصل فان قلت كما ان الحكم بالحقيقة يحتاج الى الدليل فكذا الحكم بالمجازية لتوقفه ايضا على الوضع غاية الامر الاكتفاء فيه بالوضع الترخيصي فاذا دار الامر فيه بين كون الوضع فيه على احد الوجهين توقف الحكم بتعيين كل منهما على قيام الدليل عليه فلا بد ان يتوقف مع عدم نهوض دليل على تعيين احد الوجهين ولا وجه للحكم برجحان المجاز قلت لا شبهة في حصول الوضع الترخيصي في المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له اذ لا منافاة بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ تحت كل من القسمين تابعا لملاحظة المستعمل ولذا اعتبروا الحيثية في كل من الحدين لئلا ينتقض كل منهما بالاخر فالوضع المجازي شامل لذلك قطعا اذ المفروض وجود العلاقة بينه وبين الاخر وانما الكلام في حصول الوضع المعتبر في الحقيقة ايضا فالاصل عدمه فان قيل ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة العلاقة بينه وبين ما وضع له والاصل عدمها قلت قد اجيب عنه بانه معارض بلزوم ملاحظة الوضع في استعماله فيما وضع له فان الالتفات الى الامر المصحح لازم على كل حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز فكما انه يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات الى الوضع في الحقائق فاصالة عدم الالتفات في الاول معارضة باصالة عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الوضع بلا معارض ويرد عليه ان اللازم في المجاز الالتفات الى العلاقة والى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به لتوقف المجاز على ذلك كله بخلاف المعنى الحقيقي اذ لا يتوقف الا على ملاحظة الوضع له فملاحظة الوضع بازاء المعنى الحقيقي معتبرة في كل من الحقيقة والمجاز ويزيد عليه المجاز بتينك الملاحظتين بل وبملاحظة اخرى ثالثة وهي الترخيص الحاصل من الواضع في التجوز لاستعماله في ذلك مع العلاقة والاصل عدم ذلك كله فالاولى في الجواب ان يقال ان الكلام في ثبوت وضع اللفظ وعدمه ولا ريب ان قضية الاصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك في هذا المقام ويتوقف صحة التجوز على امور عديدة لا يقضي بانقلاب الاصل في المقام كيف ولو كان ذلك صحيحا لكان اصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح الفساد لكونه اذن من الاصول المثبتة ولا مجال لتوهم جواز الاستناد اليها في الاثبات فان قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال فيكون ذلك ايضا من الامور المثبتة فكيف يصح الاستناد اليها قلت ان اعتبار الاصول المذكورة في الاستعمال مما يتفرع على عدم الوضع الثابت بالاصل فانه بعد البناء عليه بحكم الاصل يتوقف صحة الاستعمال على المصحح فلا بد اذن من ملاحظة الامور المذكورة بخلاف وضع اللفظ للمعنى فانه لا يتفرع على عدم ملاحظة تلك الامور حال الاستعمال لو اثبتناه بالاصل اذ ذلك من فروع الوضع وليس الوضع متفرعا عليه فلا وجه لاثبات وجوده بالاصل من جهة اصالة عدم تحقق فروعه ومثل ذلك يعد من الاصول المثبتة لا ما كان من قبيل ما قلناه لوضوح ان قضية حجية الاصل هو الاخذ بفروعه فلو كانت اصالة عدم حصول فروعه معارضا لاصالة عدم الاصل لم يتحقق هناك مورد لجريان الاصل كما لا يخفى فان قلت ان الاستناد الى الاصل انما يتم في المقام اذا افاد الظن بمؤداه لابتناء الامر في اللغات على الظن واما مع الشك في حصول الوضع وعدمه فلا دلالة فيه على ذلك الا مع قيام دليل على حجية الاصل في المقام على سبيل التعبد قلت انما يتم ما ذكر اذا اريد باعمال الاصل المذكور اثبات معنى اللفظ فانه لا وجه اذن للحكم به من دون الظن واما اذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظن فيه بل يكتفي في ذلك بمجرد الشك ويشهد له ابتناء اثبات اللغات على الظن فمع عدم حصول الظن بتوقفها عليه في الاثبات والنفي غاية الامر انه مع عدم حصول الظن يتبع التوقف فينهدم الحكم لا الحكم بنفيها كما هو المدعى نعم بعد التسليم فانما يصح الاستناد الى ما ادعي من الاصل في نفي الوضع للمعنى المذكور واما اثبات اتحاد المعنى الموضوع له فيصرف اللفظ اليه عند انتفاء القرائن ويحكم بكون مراد اللافظ مخصوصا فهو من الامور الوجودية المثبتة في المقام على المظنة اذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصودا للمتكلم من دون ظن بارادته له ولا اقل من الظن به بحسب متفاهم العرف والمفروض الشك فيه في المقام فالتحقيق في الجواب ان يقال انا لا نقول بما ذكرنا الا مع الظن به وقد عرفت ان الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظة كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارئة عليهما المرجحة لكل منهما بحسب خصوصيات المقامات ولا شك ان المجاز لو كان موافقا للاشتراك والاشتراك مخالفا له من غير ان يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز هو الظاهر لافادة الاصل ظنا بمؤداه في مثل ذلك نعم اذا قام في جهة الاشتراك مرجح اخر بحسب المقام وحصل الشك لزم التوقف الى ان يحصل مرجح يوجب غلبة الظن باحد الجانبين وهو خارج عن محل الكلام الثاني ان المجاز اغلب من الاشتراك فان الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما زاد على المعنى الواحد في الغالب وما هو حقيقة في المعنيين فما فوقهما قليل بالنسبة اليه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب وقد يورد عليه بان الاشتراك اغلب من المجاز اذ اكثر المواد المذكورة في كتب اللغة قد ذكر لها معان عديدة فلو لم تكن حقيقة في الكل فلا اقل من كونها حقيقة غالبا فيما زاد على المعنى الواحد وكذا الحال في الحروف والافعال كما يظهر من ملاحظة كتب العربية ثم مع الشك في كون تلك المعاني حقائق او مجازات وقيام الاحتمال كاف في هدم الاستدلال اذ لا يثبت معه كثرة المجاز بالنسبة الى الاشتراك ليتم الاحتجاج واخرى بانا اذا سلمنا قلة الاشتراك بالنسبة الى المجاز ليس كل قلة وكثرة باعثا على

لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض فيبنى على في المقام ... عدم بعضهم ... وانتصب ... اثبات اللغات على ... منه

حصول

حصول الظن في جهة الكثير بل يعتبر في الكثرة المفيدة للمظنة ان يكون ما يقابلها نادرا في جنبها حتى يحصل الظن بكون المشكوك فيه من الغالب من البين ان مجرد الغلبة مع شيوع مقابله ايضا لا يفيد ظنا بكون المشكوك من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظة نظائر المقام وكون المقام الكثرة في المجاز على النحو المذكور ثم بل الظاهر خلافه وقد يجاب عن الاول بانه لا تامل في غلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك لا نرى ان معظم المخاطبات خالية عن الاشتراك وهو مع كمال ظهوره مقتضى الحكمة الباعثة على الوضع اذ لولا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات الى ضم القرائن المعينة للمراد وفيه فوات الحكمة الباعثة على وضع الالفاظ اذ المقصود منها عدم الافتقار الى القرائن في الانتقال الى المقصود ثم قيل امتناع الاشتراك نظرا الى اخلاله بالتفاهم نادر لم يقل بذلك في جميع الالفاظ لوجود فوائد اخر باعثة على الاشتراك الا انه لا اقل من القول به في المعظم اذ الاخلال بالتفاهم في معظم الاستعمالات مخالف للحكمة المذكورة قطعا والفوائد المترتبة على الاشتراك لا تعارض تلك الفائدة العظمى التي هي العمدة في ثمرة الوضع وقد يقال ان الوجه المذكور انما يفيد عدم شيوع الاشتراك في الالفاظ الدائرة في المحاورات وليس كثير من الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة دائرة في المحاورات الجارية فاي مانع من غلبة الاشتراك او مساواته للمجاز بعد ملاحظة الجميع وفيه مع عدم جريان ذلك في خصوص الالفاظ الدائرة لتسليم قلة الاشتراك فيها ان دوران اللفظ في الاستعمالات من الامور المختلفة بحسب اختلاف العادات بالنسبة الى الازمان والبلدان والحكمة المذكورة انما تلاحظ حين الوضع فغلبة الاشتراك في الالفاظ الموضوعة مخالفة لما هو الغرض الاهم من الوضع فالظاهر عدمه مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من ملاحظة الالفاظ الدائرة في المحاورات حتى انه وقع الخلاف في وقوع المشترك في اللغة فغلبة الحقيقة المتحدة على المتعددة مما لا ينبغي الريب فيه وعن الثاني بانه لو نوقش في كون غلبة مطلق المجاز على الاشتراك بالغة الى حد يورث الظن بالتجوز عند الشك في حال اللفظ فلا مجال للمناقشة في غلبته في خصوص المقام اذ المفروض هنا حصول العلاقة المصححة للتجوز ولا شك في غلبة المجاز على الاشتراك فان اغلب المشتركات ليس بين معانيها مناسبة مصححة للتجوز ويومي اليه انه مع حصول العلاقة المصححة للتجوز وحصول الوضع الترخيصي في المجاز لا حاجة الى وضع اللفظ ثانيا بازاء ذلك المعنى لاشتراك الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينة وحصول التفاهم معها على الوجهين فلا يترتب على الوضع فائدة يعتد بها مع ما فيه من المفسدة ولهذا يقل الاشتراك فيما هو من هذا القبيل وقد يقرر كثرة المجاز بوجه اخر وهو ان يقال ان المعاني المجازية للالفاظ اذا لوحظت بالنسبة الى معانيها الحقيقية كانت اكثر منها جدا وهو احد الوجوه فيما اشتهر بينهم من ان اغلب اللغة مجازات فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب على هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الايراد من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر نعم قد يرد بالنقض بمتحد المعنى مع ابتناء فيه على اصالة الحقيقة ويمكن دفعه بما مر هناك الثالث ان في الاشتراك مخالفة لما هو الغرض الاهم في وضع الالفاظ لاخلاله بالتفاهم والاحتياج الى القرينة في فهم المراد فالظاهر عدم ثبوته الا في موضع دل الدليل عليه وقام بعض الشواهد المرشدة اليه الرابع كثرة المؤن في الاشتراك لاحتياجه الى وضع وقرينتين بالنسبة الى المعنيين بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الا الى قرينة واحدة وما يتوهم من ان المؤن فيه اكثر نظرا الى افتقاره الى وضعين وعلاقة وقرينتين مدفوع بان المفروض في المقام ثبوت الوضع لاحد المعنيين في الجملة وحصول العلاقة المصححة للتجوز والترخيص في استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم فلا حاجة الى حدوث وضع في المقام فلا يبقى هناك الا اعتبار القرينة وهي متحدة في الغالب نعم قد يقال بانه لا بد في المجاز من ملاحظة المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع بازائه وملاحظة المعنى المجازي والعلاقة الحاصلة بينه وبين المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع الحاصل في المجاز واعتبار القرينة الصارفة بل المعينة ايضا ان احتيج الى التعدد بخلاف البناء على الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينة فتم حجة القول بتقديم الاشتراك وجوه احدها ان الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقة فان الحقيقة بمنزلة الاصل والمجاز طار عليها تابع لها و مبنى اللغة على حصول التفاهم بواسطة اوضاع الحقائق وانما رخص الواضع في استعمال المجازات من جهة التوسعة في اللسان ولنكات خاصة متفرعة على المجاز واما معظم الفائدة المترتبة على وضع اللغات فانما يترتب على الحقائق ولذا ترى معظم المخاطبات مبنية على استعمال الحقائق حتى في كلام البلغاء فانه وان كان استعمال المجازات والكنايات في السنتهم اكثر من الوارد في كلمات غيرهم لكنها ليست باكثر من الحقائق المستعملة في كلامهم كما يشهد به ملاحظة الاشعار والخطب والرسائل وغيرها فكيف سائر المخاطبات الواقعة من سائر الناس فان استعمال المجازات فيها اقل قليل بالنسبة الى الحقائق ومن ثم كان الاصل في الاستعمال هو الحقيقة حتى يتبين المخرج عنه وايضا لا كلام في كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة اذا تميز المعنى الحقيقي عن المجازي ولم يعلم المراد والسبب الداعي هناك بعينه داع في المقام اذ ليس الباعث هناك على الحمل على الحقيقة الا ظاهر الاستعمال وهو ايضا حاصل والفرق بين المقامين في المقام بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول الشك في المراد وكون الامر هنا بالعكس لا يصلح فارقا في المقام اذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بارادة الحقيقة قضى بها في كل ما يحتمل ذلك وكما يقضي بالحكم بارادة الحقيقة مع عدم قيام قرينة عليها اذا لم يقم دليل على خلافه فكذا يقضي بكون المستعمل فيه هو الحقيقة حتى يقوم دليل على عدمها وايضا فاستعمال اللفظ في المعنى بمنزلة حمل ذلك المعنى عليه فان استعمال الاسد في الحيوان بمنزلة ان يقال الاسد الحيوان المفترس فكما انه اذا ورد مثل تلك العبارة في كلام من يعتد بقوله يفيد كون اللفظ حقيقة في ذلك كذا ما هو بمنزلته ثانيها ان الطريقة الجارية بين اهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الاوضاع بمجرد ملاحظة الاستعمالات بل الظاهر انه طريقة جارية في معرفة سائر اللغات اذا اريد معرفتها اذ لم يعهد نص الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا او مرسلا وانما الغالب في الجميع معرفتها بملاحظة الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظة مواضعهم المذكورة في كتبهم وقد حكى العلامة ره عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وقد حكي عن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت رجلا يقول اسقني دهاقا اي ملأى من غير فرق في ذلك عندهم بين ما اذا اتحد المعنى وتعدد ومن ثم انهم قد حكموا باصالة الحقيقة في متحد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه فجعلوا الاستعمال

شاهداً على الوضع ومن البين ان ذلك جار في متعدد المعنى ايضا اذ لبيان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة الا كاستعماله في المعنى الواحد في افادة الحقيقة فان كان الاهمال كان دالا في ذلك ايضا وربما يؤيد ذلك ايضا بوجوه منها انه لو كان حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لبينه اهل اللغة وعلمنا ذلك ضرورة من حال اهل اللسان وملاحظة استعمالاتهم كما علمنا ذلك في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظائر ذلك فلما جرت على طريقتهم على ايضاح الحال في المجازات وتبيين الامر فيها ولم يحصل ذلك في المقام دل ذلك على انتفاء التجوز فيه ومنها ان تعدد المعنى اكثر في اللغة من اتحاده كما يظهر ذلك من ملاحظة الحال في الاسماء والافعال والحروف ويشهد به تتبع كتب اللغة والعربية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنها ان ملاحظة فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز فان المشترك لا اضطراب فيه نظرا الى حصول الوضع فيه بالنسبة الى كل من المعنيين بخلاف المجاز لانه يصح نفيه عنه بالنسبة الى كل منهما وكذا يصح التجوز فيه كذلك وهو باعث على اتساع اللغة وتكثر الفائدة وانه يتعين ارادة احد معنيي المشترك بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الاخر ولا يحصل ذلك في المجاز بعد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة لتعدد المجازات في الغالب وان المشترك لا يتوقف استعماله الا على الوضع والقرينة واما المجاز فيتوقف على ملاحظة المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به والوضع الترخيصي الحاصل فيه وملاحظة العلاقة والاتيان بالقرينة الصارفة والمعينة وايضا مع خفاء القرينة في المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة فيوجب الخطاء في فهم المطلوب في الامثال بخلاف المشترك اذ غاية ما يلزم حصول الاجمال وعدم وضوح الحال وايضا ففي المجاز مخالفة للظاهر وخروج عن مقتضى الوضع ولذا يحتاج الى القرينة الصارفة بخلاف الاشتراك الى غير ذلك مما يعرف بالتامل من فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز والجواب اما عن الاول فالمنع من ظهور الاستعمال في الحقيقة مط وما ذكر في بيانه من كون الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها لا يقضي بذلك اذ مجرد كون الحقيقة اصلا والمجاز طاريا لا يوجب حصول الظن بالاول مع شيوع الثاني ايضا ودورانه في الاستعمالات غاية الامر ان يستفاد ذلك مع اتحاد المعنى نظرا الى بعد ترك الاصل وشهرة الفرع الا ان يقوم دليل عليه والظاهر من تعدد المعاني مع وجود العلاقة المصححة للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض سيما اذا علم حصول الوضع في خصوص واحد منها لما عرفت من شمول وضع المجاز لذلك وتصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينة مع فرض الوضع له ايضا فلا يترتب عليه فائدة يعتد بها وكثرة استعمال الحقايق في المحاورات مع اتحاد معاني الالفاظ الدائرة لا يقضي بالظن به مع تعدده كما هو المفروض في المقام مضافا الى ان تلك الغلبة غير مفيدة للظن بالوضع مع شيوع التجوز وكثرته ايضا وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة من المجاز والشك في المراد لا يقضي بجريانه في صورة تميز المعنى المراد والشك في الوضع ودعوى اتحاد المناط في المقامين ربين الفساد فان قضية وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوته هي الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه اذ ذلك ثمرة الوضع وعليه بناء المحاورات من اول الامر الى الان ولولاه لما امكن التفهيم والتفهم الا بواسطة القرائن وفيه هدم لفائدة الاوضاع واما بعد تعيين المراد بالقرينة والشك في حصول الوضع له فاي دليل يقضي بثبوت الوضع هناك والاستناد الى المذكور مجرد دعوى لا شاهد عليه غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى لما تقدم في بيانه ودعوى كون الاستعمال بمنزلة الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئا لما عرفت من ان الحمل وصحته لا يدل على الحقيقة الا على بعض الوجوه ولذا لم يعدوا ذلك من امارات الحقيقة وانما اعتبروا عدم صحة السلب واما عن الثاني فبالمنع من جريان طريقتهم على استعلام الحقايق المتعددة من مجرد الاستعمال بل انما حكمهم بها من الرجوع الى امارات الحقيقة او ملاحظة الترديد بالقرائن وهي الطريقة الجارية في معرفة الاوضاع كما هو الحال في الاطفال في تعلم اللغات غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى وكان احد الوجهين المذكورين فيما هو الوجه فيما حكي عن ابن عباس والاصمعي ثم لو لم يكن هناك علاقة بين المعنيين امكن الاستعلام من مجرد الاستعمال وهو خارج عن محل الكلام واما عن الثالث فبالفرق البين بين المقامين كما مر تفصيل القول فيه فقياس المتعدد على المتحد مما لا وجه له وكفى فارقا بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم الى دلالة الاستعمال على الحقيقة في الاول واعراضهم عن القول به في الثاني ومن البين بناء الامر في المقام على الظن وهو حاصل بذلك وما ذكر في التأييد مما لا يفيد ظنا بالمقصود وقد عرفت الحال في اكثر ما ذكر مما قررناه فلا حاجة الى التفصيل ومن الغريب احتجاج السيد ره بالوجه الاول منها على ما ادعاه مع ما هو ظاهر من انه لا مقتضي للالتزام بحصول العلم الضروري بذلك وحصول العلم به في بعض الامثلة لا يقضي بكلية الحكم كيف وهو منقوض بالحقايق فانا نعلم بالضرورة من اللغة وضع السماء والارض والنار والهواء وغيرها لمعانيها فلو كانت المعاني المشكوك فيه حقيقة لعلمنا ذلك بالضرورة من الرجوع الى اللغة كما علمناه في غيرها مضافا الى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضروري ولا النظري بذلك اذ كثير من الحقايق والمجازات ماخوذ على سبيل الظن ونقل الاحاد فالاحتجاج على نفي المجازية بمجرد انتفاء العلم الضروري به غريب هذا واعلم انه بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور لو علم بوضع اللفظ بازاء احدهما بخصوصه حكم بكون الاخر مجازا واما اذا لم يثبت ذلك فانما يحكم ح بكون احدهما على سبيل الاجمال حقيقة والاخر مجازا ولا يمكن الحكم اذن بازاء خصوص احدهما مع انتفاء القرينة على التعيين فلا بد من التوقف فعلى هذا لا يترتب هنا على القولين ثمرة ظاهرة كما نرتب الاشارة اليه نعم قد تثمر ذلك في مواضع منها ان يكون احد المعنيين مناسبا للاخر بحيث يصح كونه مجازا فيه لو فرض اختصاص الوضع بالاخر دون العكس اذ لا ملاحظة زمنه بين الامرين كما في استعمال الرقبة في الانسان حيث لا يصح استعمال الانسان في خصوص الرقبة وح يحكم بكونه حقيقة في خصوص احدهما مجازا في الاخر ومنها انه لا يجوز التجوز في اللفظ بملاحظة مناسبة المعنى لشيء من المعنيين لاحتمال كونه مجازا و لا يجوز سبك المجاز من المجاز نعم لو كان المعنى مناسبا لكل منهما صح التجوز فيه اذا هذا على المشهور واما على القول الاخر فيصح ذلك مط ومنها انه لا يتعين الحمل على كل منهما بمجرد القرينة الصارفة عن الاخر على المشهور اذا لم يكن هناك قرينة على التعيين وقام في المقام احتمال ارادة معنى مجازي اخر بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما وينبغي التنبيه لامور احدها انه كما يقع ترجيح اتحاد المعنى على الاشتراك كذا يقع ترجيح الاشتراك بين المعنيين

على الاشتراك بين الثلاثة وهكذا وبالجملة كما ان المجاز يقدم على اصل الاشتراك فكذا على مراتبه والشواهد المذكورة تعم الجميع الا انه قد يتامل في جريان البعض الاخر الذي هو العمدة في المقام كفايته في تلك ذلك ثانيها انه لو استعمل اللفظ في معنيين لا مناسبة بينهما وامكن كون اللفظ موضوعا بازاء ثالث يناسبهما بحيث يصح التجوز فيهما على فرض كونه موضوعا بازائه لكن لم يجد اللفظ مستعملا في ذلك فلا وجه اذن لتقديم المجاز على الاشتراك بل يحكم بالاشتراك اخذا بظاهر الاستعمال على نحو ما يقال في متحد المعنى فان شيوع استعمال اللفظ في معنى وعدم استعماله في غيره يفيد الظن بالوضع له دون الاخر ثالثها لو ثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازا في غيره لكن اشتهر المجاز الى ان حصل الشك في معادلته للحقيقة وحصول الاشتراك من جهة الغلبة او لطرو وضع عليه تعينا بعد ذلك فالظاهر انه لا كلام اذن في تقديم المجاز استصحابا للحالة الاولى الا ان يجيء في خصوص المقام ما يورث الظن بالاشتراك او يقضي بالشك فيتوقف رابعها لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فترك استعماله في احدهما واستعمل في الاخر الى ان احتمل هجر الاول في العرف وصيرورته مجازا في المحاورات لم يحكم به من دون ثبوته بل يبنى على الاشتراك الى ان يتبين خلافه او يشك في الحال فيتوقف خامسها لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنى اخر وحصل الشك في نقله اليهما معا او الى احدهما فان كان وضعه الطاري من جهة التعين وغلبة الاستعمال فلا ريب في الاقتصار على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وان قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا للحال الاستعمال وكذا لو كان الوضع الثاني على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه وقيل ذلك على سبيل المجاز واما مع حدوث المعنى والشك في كونه الاستعمال من جهة الوضع او العلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان ولا يبعد البناء على ترجيح الاشتراك ايضا سادسها الدوران بين الاشتراك والتخصيص وحيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه ايضا سيما بملاحظة شيوعه وكثرة رجحانه على المجاز كما سياتي انش تع سابعها الدوران بين الاشتراك والتقييد والامر فيه ايضا ظاهر مما مر سيما اذا كان التقييد خاليا عن التجوز رابعها الدوران بين الاشتراك والاضمار والحال فيه ايضا ظاهر مما عرفت اذ الاضمار عديل المجاز والظاهر ان القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول بتقديمه على هذين اذ العمدة فيما استند اليه ظهور الاستعمال فيه ولا الاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظاهر في المقامين نعم ان كان التقييد بالاستعمال في خصوص المقيد جرى فيه ما ذكر وجرى الوجهان فان قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المشهور قام الوجه في ترجيح الاشتراك والا فلا وجه له لعدم تعدد الاستعمال المستعمل فيه خامسها الدوران بين الاشتراك والنقل وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة مثلا لمعنى ثم يستعمل في العرف في معنى اخر الى ان يبلغ حد الحقيقة او يوضع له في العرف وضعا تعيينيا ويشك في هجر المعنى الاول ليكون منقولا وعدمه ليكون مشتركا فقولان ذهب العلامة ره الى كل منهما في كتبه ويحكى الاول عن جماعة كالرازي والبيضاوي واختاره في المنية وكان الاظهر الثاني اخذا باصالة بقاء الوضع الاول وعدم هجره الى ان يثبت خلافه وغاية ما يتضح بلوغ المعنى الثاني الى حد الحقيقة او الوضع له واما هجر الاول فغير معلوم والقول بغلبة النقل على الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع بانه لا ينهض حجة يورث الظن به لشيوع الامرين غاية الامر ان يكون ذلك غالبا في الجملة وقد عرفت ان مثل تلك الغلبة لا يفيد ظنا في الغالب نعم قد ثبت ان الغالب في الاوضاع الجديدة هجر المعاني السابقة وتركه في ذلك العرف كما يعرف ذلك من ملاحظة المعاني العرفية العامة والخاصة بل لا يكاد يوجد صورة يحكم فيها ببقاء المعنى الاول فقد يستظهر بملاحظة ذلك الحكم بالهجر فيها وربما يؤيده ايضا ذهاب جماعة اليه حيث انه لا يعرف القول الاخر الا للعلامة ره وهو من ذهب الى الثاني ايضا ومن التامل فيما ذكرناه يتقدح فيه وجه اخر وهو التفصيل بين ما اذا كان ثبوت المعنى الثاني في عرف غير العرف الاول او عند اهل ذلك العرف فيبنى بترجيح النقل في الاول والاشتراك في الثاني وكانه الاوجه ثم انه ربما يعارض اصالة بقاء المعنى الاول وعدم هجره بتوقف المشترك في افادة المعنى المراد على القرينة بخلاف المنقول وفيه انه ان اريد بذلك التمسك باصالة عدم التوقف عليها ففيه ان الحكم بالفهم من دون القرينة خلاف الاصل ايضا فينبغي ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو صورة وجود القرينة فان قلت وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالاصل البناء عليه حتى يثبت خلافه قلت لا يجدي ذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين فان قضية ذلك التوقف بين الامرين غاية الامر ان يشك في كون احدهما ناسخا للاخر ومع الغض عن اصالة عدمه لا اقل من الوقف في فهم لاحتمال الامرين فلا يحصل الاصالة عدم التوقف عليها مضافا الى ما عرفت من ان التوقف المذكور من فروع اصالة بقاء المعنى الاول فلا وجه لجعله معارضا للاصل وان اريد به اصالة عدم ذكر القرينة في مقام التفهيم فمرجعه ايضا الى الوجه الاول اذ ذكر القرينة في المقام انما يتبع وجود الحاجة اليها فان فرض استقلال اللفظ في الدلالة فلا مقتضى لعدم الحاجة اليها واصالة عدمها مع ان المفروض الشك في الاول ومع الغض عن ذلك فهو معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في الافادة وان اريد به التمسك بذلك في اثبات قلة المؤن في جانب النقل ايضا وكثرتها في الاشتراك فذلك مع عدم افادته ظنا في المقام معارض بوجود مثلها في جانب النقل ايضا ثم انه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل في صور اخرى منها ان يكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقة في اخر ويشك في ثبوت ذلك المعنى في اللغة ايضا ليكون مشتركا بينهما وعدمه ليكون منقولا وقد يشك ح في ثبوت المعنى اللغوي في العرف ليكون مشتركا بينهما في اللغة والعرف وقضية الاصل ح عدم اشتراكه بحسب اللغة فيقدم النقل عليه ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف الى الصورة المتقدمة نظرا الى الشك في هجر المعنى الاول وعدمه ومنها ان يجد اللفظ معنيين في العرف ويجد استعماله في اللغة في معنى ثالث يناسبهما ويشك في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغة ليكون متحد المعنى بحسبها فيكون منقولا الى تينك المعنيين في العرف او انه حقيقة فيهما من اول الامر ليكون مشتركا بحسب اللغة من دون نقل وقضية اصالة تاخر الحادث عدم ثبوت الوضع لهما في اللغة الا انه لما لم يكن وضعه للمعنى الاخر معلوما من اصله فقضية الاصل عدم ثبوت الوضع له ايضا وح فيحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير الحال فيه وان بني بوضعه لاحدهما ثم طرو وضعه للاخر اقتصارا في اثبات الحادث على القدر الثابت ومنها ان يكون مشتركا بين المعنيين بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه الى ان شك في حصول النقل وهجر المعنيين فيه ترد الاوجه

الوضع للمعنى الاخر يحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير حال اللفظ بحسب اللغة والعرف والمتحقق ثبوت اشتراكه في العرف بحسب اللغة ايضا ويمكن ان يقال بوضعه في اللغة لاحدهما ثم طرو وضعه للاخر في العرف اقتصارا في اثبات الحادث الذي هو الوضع بحسب اللغة على القدر الثابت منه وهو الوضع لاحدهما فاذا عارضه ظاهرا الاخر اذ لا يلزم الاشتراك ولا النقل وانه يلزم كونه مجازا في المعنى الثابت له بحسب اللغة وهذا ايضا موافق للاصالة لعدم الوضع له فقد يقال ح انه لا دوران في محل الغرض بين الاشتراك والنقل فلا يجعله من صوره ولعل قوله فتامل اشارة الى ذلك للشيخ محمد

بين الاشتراك بينهما بحسب العرف كما كان في اللغة ونقله الى المعنى الثالث ولا ريب ان قضية الاصل ح بقاء اشتراكه بين المعنيين الى ان يثبت النقل منهما
دون الامرين الاشتراك والنسخ كما اذا قال ليكون ثوبي جونا وعلمنا بوضع الجون للاحمر ثم قال بعد ذلك ليكون اسود فشك في وضع الجون للاسود
ايضا حتى يكون مشتركا فيكون قوله الثاني قرينة معينة لارادة ذلك من اول الامر او انه نسخ للحكم الاول بعد ذلك من غير ان يكون هناك اشتراك
بين المعنيين ولم يعرض هناك انتفاء العلاقة المصححة للتجوز لئلا يقوم احتمال المجاز وح ربما يرجح الاشتراك ايضا لغلبته على النسخ ولانه يثبت باي دليل
ظني اقيم عليه بخلاف النسخ فانه لا يثبت الا بدليل شرعي بل ربما يعتبر فيه ما يزيد على ما يعتبر في الدليل على ساير الاحكام ولان غاية ما يلزم من
الاشتراك الاجمال احيانا بخلاف النسخ فان قضيته ابطال العمل بالدليل السابق وانت خبير بما في جميع ذلك فلا وجه لاثبات الوضع للمعنى المفروض
بهذه الوجوه الموهونة من غير قيام شاهد عليه من النقل او الرجوع الى لوازم الوضع ونحو ذلك مما بعيد لظنا به فالاظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ
بين المعنيين بمجرد دفع احتمال النسخ في مورد مخصوص ولا الحكم بثبوت النسخ هناك ايضا وقضية ذلك التوقف في حكمه بالنظر الى ما تقدم على ورود
الدليل المذكور وان كان البناء على حمله على معناه الثابت والحكم بكون الثاني ناسخا له لا يخ عن وجه سابعها الدوران بين النقل
والمجاز والمعروف فيه ترجيح المجاز لا نعرف فيه خلافا لاصالة عدم تحقق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الاول ولتوقف النقل غالبا على اتفاق العرف
العام او الخاص عليه بخلاف المجاز مضافا الى غلبة المجاز وشيوعه في الاستعمالات ومما قد يتخيل في المقام من ان الدوران بين النقل والمجاز انما يكون
مع كثرة استعمال اللفظ في ذلك المعنى كما في الحقايق الشرعية ليكون من مظان حصول النقل حتى يتحقق الدوران بين الامرين وح فترجيح المجاز
يستلزم اعتبار وجود القرينة في كل من استعمالاته مع كثرتها وشيوعها وقضية الاصل في كل واحد منها عدمها بخلاف ما لو قيل بالنقل وربما يحكى
عن البعض ترجيحه النقل على المجاز لاجل ذلك فرع عليه ثبوت الحقيقة الشرعية اخذا بالاصل المذكور وهو موهون جدا اذ بعد ظهور التجوز في نظر
العقل من جهة اصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له مضافا الى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضم القرينة في كل استعمال واقع قبل ذلك
او بعده اذ ذلك من لوازم المجازية ومتفرعاته ولا يجعل اصالة عدمه مانعا من جريان الاصل في اصله لما عرفت من عدم معارضة اصالة عدم الفرع
المترتبة على عدم الشيء لاصالة عدمه فقضية حجية الاصل الاخذ بمقتضاه نعم لما كان الامر في المقام دائرا مدار الظن فلو فرض تفرع امور بعيدة
عن نظر العقل على الاصل المفروض امكن معارضته لمن جهة ارتفاع المظنة كما هو الحال في الحقيقة الشرعية الا ان المقام ليس كذلك بل بالعكس لشيوع التجوز
في الاستعمال مع الغض عن ذلك فاثبات الوضع بمجرد اصالة عدم ضم القرينة في الاستعمال اشبه باثبات الاوضاع الى الترجيحات وقد عرفت وهنه
مضافا الى ان لزوم ضم القرينة اليه مقطوع به قبل حصول النقل فقضية الاصل بقاؤه فان اريد من اصالة عدم ضم القراين اصالة عدم لزومه فهو
واضح الفساد اذ قضية الاصل فيه بالعكس استصحابا للحكم الثابت وان اريد اصالة عدمه مع لزوم اعتباره فهو اوضح فسادا منه فظهر بما قررنا ان قضية
الاصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظة الظهور الحاصل من غلبة المجاز ثامنها وتاسعها الدوران بين النقل والتخصيص
وبينه وبين التقييد والامر فيهما ظاهر مما قررناه سيما بملاحظة اشتهارهما بحسب الاستعمالات مضافا الى ان التزام التقييد غير ظاهر في استعمال
اللفظ في المقيد فضلا عن ثبوت الوضع له عاشرها الدوران بين النقل والاضمار كما في قوله تع وحرم الربوا فانه قابل للحقيقة اللغوية في الزيادة
ويحتمل نقله شرعا الى العقد المشتمل عليها فعلى الاول يفتقر الى الاضمار مضافا الى الاخذ دون الثاني وقد عرفت مما ذكرناه ترجيح الاضمار لانه مجرد اصالة
عدم الاضمار لا يثبت ح وضعا للفظ سيما مع عدم ثبوت الاستعمال فيه فبعد ثبوت المعنى الاول وتوقف صحة الكلام على الاضمار لا بد من التزامه الا ان يثبت
وضع جديد للفظ بمجرد ذلك وقد نص جماعة على اولوية الاضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه وفي كلام بعض الافاضل نفي البعد عن ترجيح النقل لكونه
اكثر ولا يخفى بعده على ان الكثرة المدعاة غير ظاهرة اذ اعتبار الاضمار في المخاطبات اكثر من ان يحصى وربما كانت اضعاف المنقولات حادي عشرها
الدوران بين النقل والنسخ وفي المنية ترجيح النقل عليه وكانه لكثرة النقل بالنسبة الى النسخ وانت خبير بان بلوغ كثرة النقل وقلة النسخ الى حد يورث
الظن بالاول غير معلوم لطريان النسخ كثيرا على الاحكام الشرعية والعادية فلو سلم الغلبة في المقام فليثبت بتلك المثابة فقضية ثبوت المعنى الاول
وعدم ثبوت الثاني هو البناء على النسخ اخذا بمقتضى الوضع الثابت وقد يرجح النقل ايضا بما مر من الوجه في ترجيح الاشتراك على النسخ وقد عرفت وهنه
ثم تكلم في بيان ما يتفاوت به حال اللفظ بالنسبة الى خصوص الاستعمال وهي وجوه عشرة احدها الدوران بين المجاز والتخصيص والمعروف ترجيح
التخصيص وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة كالعلامة وولده والبيضاوي والعبري والاصفهاني وغيرهم وربما يعزى الى البعض التوقف في الترجيح
فيتوقف البناء على كل منهما على مرجح خارجي كانه لما في كل من الامرين من مخالفة الظاهر ولا ترجيح بحسب اللفظ بحيث يورث الظن باحدهما وبيان في التخصيص
رجحانه على المجاز من وجوه شتى احدها ان التخصيص اكثر من المجاز في الاستعمالات حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال وقد يستشكل
فيه بان الاكثرية الباعثة على المظنة انما اذا كان الطرف الاخر نادرا واما اذا كان شايعا ايضا فافادتها للظن محل تامل كما هو الحال فيما نحن فيه لعدم ندرة
المجاز في الاستعمالات كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجازات وقد يقرب بان استعمال العام في عمومه نادر بالنسبة الى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع
الثاني فاذا دار الامر في الخروج عن الظاهر بين الامرين فالظاهر ترجيح الاول وقد يناقش فيه بان اقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز في
العام الذي لا يظهر له مخصص سوى ما هو المفروض واما اذا ثبت تخصيصه بغير ذلك فهو كاف في الخروج عن الندرة فترجيح التخصيص الثاني يحتاج
الى الدليل ويمكن الذب عنه بانه اذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص بغيره فهو كذلك بالاولى لوهن العموم بعد طرو التخصيص
اليه حتى انه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الباقي ثانيها ان ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم

اكرام زيد فانه

اكرام زيد فانه لا شك في فهمهم من ذلك استثناء زيد من الحكم لانه يحمل الامر في اكرم على الندب او يتوقف بين الامرين فتأمل ثالثها ما عرفت من شهرة القول
بترجيح التخصيص ونص جماعة من فحول الاصوليين عليه فيفيد في مقام الترجيح لابتناء المقام على الظن هذا اذا لوحظ كل من التخصيص والمجاز في نفسه
وقد يعرض لكل منهما ما يوجب رجحان المجاز والتوقف بينهما كما اذا كان المجاز مشهورا او كان التخصيص نادرا فهناك اذن وجوه منها ان يكون المجاز مشهورا
والتخصيص بعيدا مرجوحا ولا شبهة اذن في ترجيح المجاز ومنها ان يكون التخصيص نادرا كما اذا اشتمل على اخراج معظم افراد العام من غير ان يكون في المجاز
مزية باعثة على رجحانه والظاهر ترجيح المجاز ايضا لبعد التخصيص كذلك حتى انه ذهب جماعة الى امتناعه في بعض صوره ومنها ان يكون في المجاز مزية باعثة
على رجحانه من غير ان يكون في التخصيص ما يوجب وهنه فان كان رجحان المجاز من جهة شهرته وقد بلغ في الشهرة الى حيث يترجح على الحقيقة بملاحظة
او يعادلها فلا شبهة اذن في ترجيح المجاز والا ففي ترجيحه على التخصيص اشكال وقد يوجه ترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهرة نظرا الى كون الغلبة
الحاصلة فيه شخصية بخلاف غلبة التخصيص فانها غلبة نوعية والاظهر الرجوع ح الى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظة الجهتين ومنها ان يكون نادرا
والتخصيص كذلك ايضا فقد يتخيل اذن ترجيح التخصيص ايضا لغلبة نوعه والاظهر الرجوع الى ما هو الظاهر في خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقف
ثانيها الدوران بين المجاز والتقييد والظاهر ان حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص فالظاهر ترجيح التقييد لما فهم العرف مؤيدا بما مر من الغلبة مضافا
الى ان التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فيما وضع له فهو وان كان مخالفا للظاهر ايضا الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفته للظاهر من جهة ارتكاب التجوز
وقد يحصل التفصيل بين التقييد الذي يندرج في المجاز بان يستعمل المطلق في خصوص المقيد وما لا يجوز فيه فان الاول نوع من المجاز مع التامل
في شيوعه فان معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزلة المجازات بخلاف الثاني ولا يخ عن وجه ثالثها الدوران بين المجاز والاضمار وقد
نص العلامة في تهذيبه على تساويهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات في خصوص المقامات وكانه الاظهر لشيوع كل من الامرين واشتراكهما في مخالفة
الظاهر ومجرد اشتهار المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظنا في المقام يحكم بثبوت ما يتفرع عليه من الاحكام هذا اذا اختلف الحكم من جهة البناء على كل من
الوجهين واما اذا لم يكن هناك اختلاف كما في قوله تع واسئل القرية فلا اشكال وذهب غير واحد من المتأخرين الى ترجيح المجاز نظرا الى كثرته وربما
ضم اليه ايضا بتوقف كلا الامرين في محل المنع وبعد ثبوتهما فكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى وحكي عن البعض ترجيح الاضمار وكانه من جهة اصالة
الحمل على الحقيقة اذ لا مجاز في الاضمار ويدفعه انه وان لم يكن الاضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع الا ان فيه مخالفة للظاهر قطعا فان الظاهر مطابقة الالفاظ للمعاني
المقصودة في الكلام فبعد كون الامرين مخالفين للظاهر يحتاج الترجيح الى مرجح وفيه تامل اذ بعد قيام القرينة الظاهرة على المحذوف ولا حاجة الى ذكره بل ربما يعد
ذكره لغوا فلا مخالفة فيه اذن للظاهر بخلاف المجاز للخروج فيه عن مقتضى الظاهر على كل حال نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركبات وجعلت الهيئة الموضوعة هي
ما كانت طارية على الكلمات التي يراد بيان معانيها الافرادية للتوصل الى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون اسقاط شيء منها كان في الحذف
اذن خروج عن ظاهر الوضع الا انه ايضا اجاز الواضع ذلك مع قيام القرينة على الحذف ولا ينافي قيام الدليل على المنع منه حسبما فصل في محله وح فقد يقرب يكون التوسع
في المدلول وقد يجعل من قبيل التوسع في الدال فكيف كان ذلك ايضا نحو من انحاء المجاز وقد يشير اليه عدهم الاضمار او بعض اقسامه من جملة المجاز حيث يعبرون
عنه بمجاز الحذف رابعها الدوران بين المجاز والنسخ وقد نص في المنية على ترجيح المجاز عليه وكانه مما لا ريب فيه لظهور العرف ولغلبة المجاز بالنسبة
الى النسخ بالنسبة اليه وقد يقرب يكون النسخ من اقسام التخصيص فانه تخصيص في الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز فينبغي اذن ترجيح النسخ عليه
ايضا ويدفعه بعد تسليم كونه تخصيصا انه ليس المراد بالتخصيص هناك ما يشمل ذلك بل المراد ما عداه لوضوح ندرة النسخ بالنسبة الى المجاز وغيره وعدم انصراف
الكلام المبهم دوران الامر بينه وبين المجاز وبالجملة انه ليس من التخصيص المعروف الذي مرت الاشارة اليه نعم لو كان نفي الحكم بالنسبة الى بعض الازمان
مندرجا في التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب عليك اكرام زيد فان الاقرب ح البناء
على تخصيص الحكم بالايام السابقة الا انه قد يتامل في اندراج ذلك في النسخ المذكور في المقام هذا ولو كان ورود ما يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعين
الحكم بالنسخ لما تقرر من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان السابق واما مع الشك فيه كما هو
الحال في غالب الاخبار الواردة عندنا سواء كانت نبوية يحتمل كونها هي الناسخة او امامية لا يحتمل فيها ذلك لقيام احتمال كونها كاشفة عن الناسخ فالظاهر
فيها ترجيح المجاز لما قلناه ويحتمل التوقف في الاول وترجيح النسخ نظرا الى اصالة عدم تقدم غيره خامسها الدوران بين التخصيص والتقييد كما في
قولك اكرم العلماء وان ضربك رجل فلا تكرمه فيدور الامر بين تخصيص العام في الاول بغير الضارب وتقييد الرجل في الثاني بغير العالم ورجحان التوقف
في المقام حتى يظهر الترجيح من ملاحظة خصوصيات الموارد لشيوع الامرين وتساويهما في كونهما مخالفين للاصل وترجيح التقييد لضعف شموله للافراد
بالنسبة الى شمول العام فان شمول العام لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة قضاء ظاهر الاطلاق وانه لا تجوز في التقييد في الغالب بخلاف
التخصيص كانه الاظهر وقد يتامل فيما لو كان التقييد على سبيل التجوز باستعمال المطلق في خصوص المقيد اذ يقرب ح كونه من التعارض بين التخصيص
والمجاز فتأمل وقد يعد من ذلك دوران الامر بين اخراج بعض الافراد من العموم وتقييد الحكم فيما يراد اخراجه ببعض الاحوال كما في قوله تع اوفوا
بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا في البيع يجب ان يرتكب احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت
للبيع بغير الصورة المفروضة وانت خبير بانه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص بل ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد في كل الاحوال فلا تامل
اذن في ان القدر الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة وهو ايضا تخصيص للعام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون
الاحوال فالموجب اذن للقول بالتخصيص انما الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم بالنسبة الى الحال المفروض فيثبت اللزوم في ساير احواله من جهة

الاطلاق ودلالة العام على ثبوت اللزوم وبالجملة اقتضى ما يقتضيه الدليل المذكور اخراج البيع بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة ليس الامر الا من باب التقييد دون التخصيص وثاني كلام بعض الافاضل من عد ذلك من المسئلة كما نوى سادسها الدوران بين التخصيص والاضمار والظاهر ترجيح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوي للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح واما على القول برجحان الاضمار على المجاز فربما يشكل الحال في المقام الا انه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص ايضا نظرا الى غلبته وشيوعه في الاستعمالات سابعها الدوران بين التخصيص والنسخ وظاهر المعظم ترجيح التخصيص مط وهو الاظهر اذ هو المفهوم بحسب العرف سيما مع تاخر الخاص بل الظاهر الاتفاق عليه ح ولغلبة التخصيص على النسخ والحاق النسخ من رفع الحكم الثابت ومن مخالفته ظاهرا بقضية المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة لظاهر العام كما مرت الاشارة اليه وايضا قد عرفت تقدم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز وعن جماعة منهم السيد والشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص في الخاص المتقدم على العام لدعوى فهم العرف وان التخصيص بيان فلا يتقدم على المبين وهما مدفوعان بما لا يخفى وسيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله ثم في مباحث العموم والخصوص عند تعرض المصنف له ثم ان ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ انما هو بملاحظة كل منهما في ذاته حسبما مر واما بملاحظة الخصوصيات اللاحقة فقد يقدم النسخ عليه كما اذا كان التخصيص بعيدا لكان البناء على النسخ اقرب منه كما اذا لزم مع البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام او كان في المقام ما ينافي ذلك وهو كلام اخر واعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمالي التخصيص والنسخ فالواجب التوقف في الحكم باحد الامرين الا انه لا فرق بين الوجهين مع تاخر الخاص بالنسبة الى ما بعد ورود الخاص والعمل بمقتضى العام فيما عداه من افراده وانما الكلام في حال الزمان السابق مما يحتمل وقوع النسخ بالنسبة اليه ولا يتفرع عليه ثمرة مهمة مضافا الى ما عرفت من كون احتمال النسخ في كمال الوهن فاحتمال تكافؤهما بعيد جدا واما اذا تقدم الخاص وتاخر العام فلا اشكال اذن بالنسبة الى سائر افراد العام اذ لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية من التخيير او الطرح والرجوع الى البراءة او الاحتياط او لا بد من الاخذ بالخاص وجهان من انهما بعد تكافؤهما لا ينهض حجة على المطلوب فلا بد من البناء على الوجه المذكور ومن ان الحكم بمدلول الخاص قد ثبت اولا قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب الى ان يعلم الرافع وحيث ان حجية الاستصحاب مبتنية على التعبد فلا مانع من الاخذ به مع انتفاء الظن وكان هذا هو الاظهر ثامنها الدوران بين التقييد والاضمار تاسعها الدوران بينه وبين النسخ والحال فيهما كالحال في دوران الامر بين التخصيص وكل منهما بل الظاهر ان الحكم بالتقديم فيه اوضح من التخصيص لانتفاء التجوز فيه في الغالب ويجيء في الاول منهما نظير ما مر من احتمال التفصيل عاشرها الدوران بين الاضمار والنسخ وقد نص في المنية على ترجيح الاضمار ولم اعرف من حكم فيه بتقديم النسخ او بنى على التوقف ويدل عليه ظاهر فهم العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظ كما مرت الاشارة اليه ولو تكافؤ الاحتمالان بملاحظة خصوصية المقام فان كان هناك قدر جامع اخذ به ولا بد في غيره من التوقف والرجوع الى القواعد والاصول الفقهية ثم انك قد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على اخر انما هو بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين ما هو المستفاد منه في متفاهم اهل اللسان بعد معرفة نفس الموضوع له واما استعلام المعنى الموضوع له بملاحظة ذلك كما اذا كان ترجيح التخصيص باعثا على الحكم بثبوت الوضع للعموم فلا يحصل بمثل ذلك فان الاستناد اليها في ذلك يشبه الاعتماد على الترجيحات العقلية في اثبات الامور التوقيفية وتحصيل الظن بالوضع من جهتها في كمال البعد والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى على المتامل هذا ملخص القول في مسائل الدوران وقد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض هذه الوجوه على البعض انما هو بملاحظة كل منها في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية بحسب المقامات الخاصة فلا بد اذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع الى الشواهد القائمة في خصوص ذلك المقام ولا يعتبر ان ما ذكرناه من وجوه الترجيح في الحكم مع الغفلة عن ملاحظة سائر المرجحات الحاصلة في المقامات الخاصة كيف وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد وانما المناط فيه تحصيل الظن وحصول الفهم بحسب المتعارف في المخاطبات فان حصل ذلك من ملاحظة ما ذكرنا مع ضم ما في خصوص المقام اليه فلا كلام والا فلا وجه للحكم باحد الوجهين وترجيح احد الجانبين من غير ظن به فالعمدة في فهم الكلام عرض العبارة الواردة على العرف بملاحظة المفهوم منها عند اهل اللسان فيؤخذ به وان كان فيه مخالفة لما قررناه في التراجيح من وجوه شتى فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص المقام بمثل ما مر من الوجوه نعم ان لم يكن في خصوص المقام ما يقضي بالحكم باحد الوجوه فالمرجح ما قررنا والظاهر ان فهم العرف على ذلك كما مرت الاشارة اليه هذا ولو دار الامر بين المجازين والمجاز الواحد والتخصيصين والتخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدد وهكذا الحال في غيرهما من سائر الوجوه الا ان يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدد ولو دار الامر بين المجاز الواحد والتخصيصين فمن حكم بترجيح احد الجانبين والظاهر الرجوع الى فهم العرف في خصوص المقام ولو دار الامر بين المجازين والاضمار الواحد او الاضمارين والمجاز الواحد او التخصيصين والاضمار الواحد رجح الواحد على المتعدد بناء على مساوات المجاز والاضمار ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثية والرباعية وما فوقها الحاصلة من نوع واحد او ملفقة من انواع متعددة مع اتفاق العدد من الجانبين واختلافه والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظن بالمراد على حسب متفاهم العرف ولنختم الكلام في المقام بذكر مسائل متفرقة من الدوران غير ما بيناه ليكون تتميما للمرام منها انه لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين او معان ودار المراد بينها حيث لم ينصب قرينة على التعيين فان كان بعض تلك المعاني مشهورا في الاستعمال دون الباقي تعين الحمل عليه فيكون اشتهاره قرينة معينة للمراد لكن قد عرفت ان مجرد الاغلبية غير كاف في ذلك بل لا بد من غلبة ظاهرة بحيث توجب انصراف الاطلاق اليه عرفا ولو على سبيل الظن ولو لم يكن هناك شهرة من جهة للحمل على احد المعنيين او المعاني وجب التوقف في الحمل وكذا الحال بالنسبة الى المعاني المجازية بعد وجود القرينة الصارفة وانتفاء ما يعينه

التعيين راسا كما سيجيء بيانه انشاء الله وعلى قول من يذهب الى ظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق يجب حمله على الكل مع الامكان فيرجع الى العموم وعلى ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ظهوره في احد معانيه بناء على كون مراده من احد المعاني هو الكلي الصادق على كل منها يتخير في الاتيان باي منها فيرجع الى المطلق وهما ضعيفان حسبما ياتي الاشارة اليه انشاء الله وقد يتعين الحمل على احد المعاني الحقيقية او المجازية من جهة لزوم احد الامور المخالفة للاصل في بعضها وعدم لزومه في الاخر فيترجح الخالي عن المخالفة على المشتمل عليها والمشتمل على الاهون على غيره اخذا بمقتضى ما قرر في مسائل الدوران فيكون ذلك قرينة على التعيين وليس ذلك مستندا في تعيين المراد الى الترجيحات والمناسبات بل ايضا فهم العرف به فالبناء على ذلك مبتن على فهم العرف فلو انتفى الفهم في خصوص بعض المقامات لم يصح الاتكال عليه حسبما مرت الاشارة اليه ثم مع تكافؤ الحمل على كل من المعنيين لتساوي الاحتمالين في انفسهما او من جهة ملاحظة العرف في خصوص المقام فلا بد من التوقف في الحمل وح فان كان احدهما مندرجا في الاخر كما لو اندرج الخاص تحت العام او الجزء تحت الكل اخذ به قطعا ودفع الباقي بالاصل ان كان الحكم مخالفا للاصل والا اخذ به من جهة الاصل لا لاستفادته من اللفظ ثم على الاول انما يصح دفع الزائد بالاصل اذا لم يكن الحكم في الكل منوطا بجميع اجزائه او جزئياته بحيث لا يحصل الامتثال الا باجتماع الكل واما مع ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط اخذا باليقين بعد الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث اصالة البراءة انشاء الله ولو علق عليه ثبوت تكليف اخر فالظ اذن عدم ثبوته الا مع ثبوت الاخص او الاكثر اخذا بالبراءة ولو علق عليه جواز الفعل فان لم يكن محرما مع قطع النظر عن ذلك اخذ بالاقل والاعم عملا بالاصل والا اخذ بالاخص او الاكثر تقليلا للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم وان لم يكن احدهما مندرجا في الاخر فان كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك ان امكن الاخذ به ويرجع فيما عداه الى حكم الاصل فيما اذا كان الحكم في احدهما موافقا وفي الاخر والا يرجع الامر فيه الى التخيير او الطرح والرجوع الى اصل البراءة او الاحتياط حسبما يبنى عليه في ذلك وان لم يكن هناك قدر جامع فان كان احد المعنيين موافقا للاصل والاخر مخالفا اخذا بما يوافق الاصل [illegible] ما يخالفه نظرا الى اجمال اللفظ وقد يرجح الحمل على المخالف نظرا الى كونه على الاول مؤكدا لحكم الاصل فالتاسيس اولى منه وهو ضعيف والا لزم الرجوع الى الاصول الفقهية ومنها انه لو قامت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وكانت هناك معاني مجازية ودار الامر بينها فان كان الكل متساويا بحسب القرب من الحقيقة والبعد عنها وكذا في كثرة الاستعمال فيها وقلته فلا اشكال في لزوم التوقف في الحمل والحكم باجمال المراد الا ان يجيء قرينة على التعيين والحكم فيه اذن على حسب ما فصلنا في المشترك وربما يحتمل في المقام حمله على جميع المعاني المجازية نظرا الى ما قيل من ظهور المشترك في ارادة الجميع عند انتفاء القرينة الصارفة المعينة وهو فاسد جدا اما على القول بعدم جواز استعمال اللفظ في المعنيين ولو كانا مجازيين فظ واما على القول بجوازه فلان حمل اللفظ على الكل ايضا مجاز ولا دليل على تعيينه مضافا الى انه على فرض جوازه من ابعد المجازات في الاستعمالات فكيف يحمل اللفظ عليه مع الاطلاق وربما يقال بلزوم حمل اللفظ عليها باسرها على سبيل البدلية حكاه الفاضل ره في [illegible] حيث قال وان انحصرت [illegible] المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه انتهى وهذا ايضا كسابقه في الوهن لبعد الاستعمال المذكور جدا عن ظ المخاطبات العرفية فحمل المطلق عليه فاسد جدا ومجرد جواز استعمال المشترك في معنييه غير قاض به عند القائل به ولذا ذهب معظم القائلين به الى اجمال المشتركات حتى يقوم دليل على التعيين او ارادة الكل بل نص جماعة منهم بكون الظاهر على الكل ابعد الوجوه فكيف يبني على القول بحمل اللفظ هنا مع الاطلاق على جميع المجازات ففي اسناده ره القول المذكور الى من جوز استعمال المشترك في مفهوميه ما لا يخفى وكانه تخريج منه تفريعا على القول المذكور وانت خبير بانه ان صح التفريع في المقام فانما يتفرع ذلك على ما يتراءى من كلام صاحب المفتاح في المشترك حسب ما مرت الاشارة اليه او على القول بظهور المشترك في جميع معانيه الا ان الظ ح البناء على ظهور المجاز ايضا في الجميع تنزيلا للمعاني المجازية منزلة المعاني الحقيقية وح فما ذكره في بيان كون ارادتها على سبيل البدلية من انتفاء العموم في الخطاب ليس في محله كيف وهو جار في المشترك ايضا ثم ان قضية ما ذكره هو الحمل على الجميع على سبيل الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم كما اذا كان اللفظ نكرة واردة في سياق النفي او النهي او دخل عليه احدى ادوات العموم وكيف كان فالوجه المذكور ايضا بين الفساد لا حاجة الى اطالة الكلام فيه واما اذا اختلفت المجازات فاما ان يكون اختلافها من جهة قرب بعضها من الحقيقة وشدة علاقتها وبعد الباقي وضعفه في العلاقة او من جهة اشتهار بعضها وندرة في الاستعمال دون الباقي وكل من الوجهين المذكورين باعث على تعيين المجاز بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة من غير حاجة الى ضم القرينة المعينة للمراد اما الاول فلما فيه من كمال الارتباط والمناسبة الجلية الباعثة على فهم ذلك بحسب العرف بعد تعذر الحقيقة ففهم العرف هو المناط في ذلك والمنشأ له هو الاقربية وشدة الارتباط والمناسبة وفي كلام بعض المحققين ان السببية العلية والاشهرية المقتضية للتعين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار وانت خبير بان انفهام اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة ليس الا من جهة ملاحظة نفس المعنى من غير ملاحظة لغلبته واشتهاره اصلا ولو كان الفهم من الجهة المذكورة للزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال اليه ومن البين خلافه وايضا كون الاقربية باعثة على شهرة المجاز محل منع وانما الباعث عليه شدة الحاجة الى المعنى ووفور الاحتياج اليه في المحاورات وهي قد تكون بالنسبة الى غير الاقرب ومن الواضح ان مجرد الاقرب من الحقيقة لا يقتضي شدة الحاجة اليه فالظ ان نفس قرب المعنى هو الباعث على الانتقال اليه والحمل عليه بعد تعذر الحقيقة وليس ذلك استنادا في الفهم الى الترجيحات العقلية والمناسبات الاعتبارية بل الى فهم اهل اللسان ويتاد بذلك عندهم بعد تعذر الحقيقة حسبما ذكرناه فالمناط في الاقربية الملحوظة في المقام هي التي تكون باعثة على

انصراف اللفظ اليه ح بمقتضى فهم العرف لا مطلق الاقربية في الجملة وهو ظ ومن ذلك انصراف اللفظ الدال على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها
الى نفي الصحة عند دوران الامر بينه وبين نفي الكمال ومنه ايض انصراف نفيها فيما لا يتصف بالصحة الى نفي الاثار والفوائد المطلوبة كما في
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ومنها ايض انصراف التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان الى تحليل المنافع المقصودة الغالبة وتحريمها
فلا اجمال في شيء من ذلك اما الثاني فلالحاق المشكوك بالاعم الاغلب عليه يجري الامر في المخاطبات العرفية فلا بد ح من كون الشهرة
بحيث توجب انصراف اللفظ اليه في العرف بعد قيام الصارف عن الحمل على الحقيقة فمجرد الاشهرية غير كاف بل لا بد من كونها بحيث
توجب انفهام المعنى من اللفظ عند الاطلاق وكون الشهرة والغلبة باعثة على ذلك مما لا ريب فيه بل ربما يقضي اشتهار المجاز الى مساواته
للحقيقة او رجحانه عليها فتكون قرينة صارفة ومعينة فكيف لا تكون معينة للحمل عليه ومرجحة له على ساير المجازات بعد وجود القرينة
الصارفة عن الحقيقة وهذا ايض ظاهر ومن ذلك حمل الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي ثبوت الحقيقة
الشرعية فيها بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادة معانيها اللغوية ودوران الامر فيها بين ارادة المعاني الشرعية او مجاز اخر فيحمل على الاول
نظرا الى غلبة استعمالها في كلام الشارع في المعاني المذكورة واشتهارها فيها حتى قيل بحصول النقل ومن البين ان ما عداها ليس كذلك
فيقدم الحمل عليها ولا يكون اللفظ مجملا كما ذكره بعض المحققين وانت خبير بان الدعوى المذكورة على اطلاقها في محل المنع اذ ليس جميع الالفاظ
المذكورة كذلك بل غاية ما ثبت كثرة استعمال الشارع لها بحيث يحصل الظن بارادة تلك المعاني منها بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة
نعم هو ظ في الالفاظ المتداولة في كلامه كالصلوة والصيام والحج والزكوة ونحوها والقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يتعين ان يكون
من جهة الشهرة والغلبة بل ظ المشهور خلافه كما سيجيء الكلام فيه انش هذا ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان اعني الشهرة والقرب الى الحقيقة في
بعض المجازات فتقديمه على الخالي عنهما واضح وكذا على الخالي عن احدهما ولو تعارضت الجهتان بان كان بعض المجازات مشهورا في الاستعمال
وبعضها اقرب الى الحقيقة فربما اشكل الحال اذن في الترجيح والظاهر مراعاة اقوى الوجهين واقربهما الى الفهم لاختلاف مراتب الشهرة والقرب
الى الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة فلا بد من ملاحظة الراجح منها والاخذ بمقتضاه ومنها انه اذا دار الامر بين حمل اللفظ
على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد فهل يقدم الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح اقوال الاول عن ابي حنيفة ترجيح الحقيقة
وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة من العامة والخاصة منهم الغزالي والبيضاوي والعلامة والسيد العميدي والشهيد الثاني والمصنف والفاضل
الخراساني والفاضل الخونساري وجماعة من المتاخرين البناء على الوقف وعدم ترجيح احد المعنيين في الحمل الا بقرينة دالة عليه وحكى
القول به عن الشافعي ايض حجة الاول اصالة الحمل على الحقيقة حتى يتبين المخرج ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا عنها كيف وقد شاع تخصيص العام
في الاستعمال حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال ومع ذلك لا يستراب في حمله على العموم حتى يقوم صارف عنه وحجة الثاني ان
الغلبة وشهرة الاستعمال باعثة على انصراف الاطلاق الى المعنى الشايع وهي من اعظم الامارات المفيدة للظن حجة الثالث تكافؤ الظن الحاصل من
الشهرة للظن الحاصل من الوضع فلا يحصل معه ظن بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم باحد الوجهين لابتناء مداليل الالفاظ وفهم المراد منها
على حصول الظن اذ لا اقل منه في حصول الفهم فلا وجه لحمله على احدهما الا مع قيام قرينة خارجية على التعيين والتحقيق في المقام ان
الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان شهرة استعمال اللفظ في المعنى ورجحانه قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على ساير
المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي ولا تكون تلك الغلبة بالغة الى
حيث يكافؤ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب اذن في ترجيح الحمل على الحقيقة مع اطلاق اللفظ وقد تكون غلبة شيوعه
فيه فوق ذلك بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا لظن الحقيقة ولا ريب اذن في الوقف وعدم جواز حمله على احدهما
من دون قرينة دالة عليه وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايض فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا في ذلك المعنى فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا
على ظن الحقيقة فيتعين القول بترجيح المجاز الراجح وقد تكون الشهرة ايض اذن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة لحمله على ذلك فان دلالة
القراين لا تعتبر ان تكون علمية بل يكتفى فيها بالمظنة لابتناء مداليل الالفاظ على الظنون وقيام الاجماع على حجية الظن فيها ويجري ما ذكرنا
في مراتب الشهرة بالنسبة الى ساير القراين المنضمة الى اللفظ فان الظن الحاصل منها قد لا يعادل الحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع
له ثم يوجب وهن الظن الحاصل منه وقد يترجح مفادها على ذلك فيعادل ظنها الظن الحاصل من الوضع فيقضي بالوقف عن الحمل على الحقيقة او
المجاز فلا يمكن الحكم بشيء منهما وان لم توجب الحمل على المجاز الا انها مانعة من الحمل على الحقيقة ايض وقد يترجح على ذلك ايض فيقتضي صرف اللفظ
عن معناه الحقيقي وحمله على المجاز على اختلاف مراتبه في الظهور فليس الامر في اللفظ دائرا بين حمله على الحقيقة او المجاز بانه ان وجد قرينة صارفة
حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة كما قد يترائى من ظ كلماتهم بل هناك واسطة بين الامرين وهو الوقف عن الحملين لدوران الحمل مدار الفهم
بحسب العرف بعد ملاحظة المقام فاذا حصل هناك مانع من الفهم من شهرة او قيام قرينة اخرى توجب تردد الذهن فلا دليل على لزوم الحمل على
الموضوع له او غيره بل يدور مدار الفهم بحسب العرف واقل مراتبه الظن وليس الامر مبنيا على التعبد حسبما مر تفصيل القول فيه فظهر بما قررنا
ضعف كل من الوجوه الثلثة المذكورة التي هي المستند للاقوال المتقدمة وهناك درجتان اخريان للغلبة فوق ما ذكر وقد عرفت الاشارة
اليهما وهما خارجتان عن محل الكلام لخروج اللفظ معهما عن حد المجاز واندراجه في الحقيقة ومما لا يخفى من ان مجرد الغلبة لا يكون باعثا على حمل اللفظ

والحاصل ان على الموضوع له

عليه من دون

عليه من دون البلوغ الى حد الحقيقة كيف ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مط نظرا الى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة حتى
اشتهر ان اكثر اللغة مجازات والبناء على كون العام مخصصا قبل ظهور المخصص نظرا الى شهرة التخصيص وغلبته في الاستعمالات مدفوع بان
ليس المدار في المقام على مطلق الغلبة بل الغلبة القاضية بانصراف اللفظ الى تلك المعاني والباعثة على توقف الذهن عن الحمل على الحقيقة بحسب
المتفاهم بين الناس ومن البين ان استعمال المجازات والعمومات المخصصة ليس كذلك وكان الوجه فيه ان اشتهار الاستعمال في غير المعنى الحقيقي
هناك نوعي لا شخصي لعدم شيوع استعمال اللفظ في خصوص مجاز او مرتبة من التخصيص مضافا الى كون الاستعمالات هناك مقرونة في الغالب
بالقرينة الصارفة ومثل تلك الغلبة لا يوجب صرف اللفظ عما لباعث الاطلاق عليه وما اذا اشتهر اللفظ في مجاز خصوص سيما اذا كان كثير
من استعمالاته خاليا عن القرينة المقارنة ويعلم الحال فيه من ملاحظة الخارج كما لا يخفى على المتامل على ان دعوى اشتهار المجازات وغلبتها على
الحقايق غير ظاهر بل من الظ فساده فان من البين ان غالب الاستعمالات العرفية والمخاطبات المتداولة من قبيل الحقايق دون المجازات
انما يؤتى بالمجاز في بعض المقامات لمراعاة بعض النكات فان اريد بما اشتهر من ان اكثر اللغة مجازات هذا المعنى فهو بين الفساد وقد مرت الاشارة
اليه والا فلا دلالة فيه على ذلك ومنها انه لو كان احد معنيي المشترك مهجورا وقامت قرينة على عدم ارادة الاخر فدار الامر بين ارادة المعنى المهجور او الحمل
على المجاز فان كان معنى المجازي مشهورا في الاستعمال فالظ تقديمه على الحقيقة المهجورة ومع عدمه ففي تقديم الحقيقة المهجورة نظرا الى كونه معنى
حقيقيا او التوقف بين الحمل عليه وحمله على معناه المجازي وجهان ومنها انه اذا ثبت نقل اللفظ الى معنى ودار المعنى المنقول اليه بين كونه الاقرب
الى الحقيقة او الابعد منه تعين الاول مع كون الوضع حاصلا بالتعين لكون النقل المفروض مسبوقا بالتجوز والغالب فيه مراعات الاقرب الى
الحقيقة ولذا يحمل اللفظ عليه عند الاطلاق قبل حصول النقل بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المنقول اليه هو المجاز الذي يجب حمل اللفظ
عليه مع عدم ثبوت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد
وجوهها ايض كذا قيل وانت خبير بانه ان علم تحقق الغلبة بالنسبة الى احدهما بخصوصه فلا مجال للشك والا فمجرد الاقربية غير قاض بذلك لتفرع النقل
على غلبة الاستعمال وهي انما تتبع شدة الحاجة لا مجرد القرب من الحقيقة كما مر وليس الوجه في حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة كونه
غالبا في الاستعمالات بل لكون نفس الاقربية معينة له عند انتفاء القرينة المعينة والمفروض انتفاء العلم في المقام بوجود القرينة المعينة وعدمه
فكيف يمكن الحكم بحصول الغلبة في المعنى المفروض بمجرد ما ذكر الا ان يقال ان الاصل عدم الحاجة الى القرينة المعينة لما استعمل فيه فيتعين بملاحظة ذلك كون
المعنى المذكور هو الشايع في استعماله لافتقار غيره الى القرينة المعينة وفيه ما لا يخفى ومنها انه اذا ورد لفظ في كلام الشارع او الائمة ع واختلف معناه
بحسب اللغة والعرف العام فلا اشكال في حمله على الاول لو علم بتاخر العرف كما انه لا اشكال في حمله على الثاني مع ثبوت تقدمه وانما الاشكال فيما اذا
لم يثبت احد الوجهين ودار الامر بين الحمل على كل من المعنيين فهل يحكم بتقديم اللغة او العرف قولان فالمحكي عن بعضهم ترجيح الاول وعن الشيخ والعلامة
والشهيدين والبيضاوي القول بالثاني وهو الاظهر اذ الغالب في المعاني العرفية العامة ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة المعاني
العرفية وتتبع موارد استعمالها في كلمات الاوائل وملاحظة كتب اللغة لبيانهم غالبا للمعاني العرفية العامة ويكشف عن ذلك حكم الاكثر من غير نكير
بتقديم العرف اذ ليس الا من الجهة المذكورة الباعثة على الظن بالمراد وقد حكى بعضهم عليه الشهرة بل ربما يعزى القول به الى جميع الاصوليين وهو في الحقيقة
حجة اخرى على ذلك لبعثه على المظنة الكافية في المقام وربما يستدل على ذلك ايض باستبعاد استقرار العرف العام في المدة القليلة من بعد زمن النبي
وبانه لا مجال للشك في حمل اللفظ على معناه الثابت في العرف العام اذا لم يعرف له معنى اخر بحسب اللغة مع قيام احتمال وجوده وهو مبني على تقديم العرف اذ لولاه
لوجب التوقف فيه والحكم باجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى اخر له في اللغة واستمراره الى وقت صدور الرواية وهو باطل بالاتفاق وانت خبير بوهن الوجهين
اذ لا بعد في استقرار العرف العام في المدة المذكورة بل فيما دونها ايض ولو سلم فليضم اليه من النبي وما قبله لحكم باستقرار العرف بملاحظة التتبع فلا عبرة
اذن في زمانه ص بل وكذا في ازمنتهم اذ المفروض في الاحتمال المذكور حصول النقل بملاحظة الكل والوجه في الحمل على المعنى العرفي في الصورة المفروضة
من جهة استظهار اتحاد العرف واللغة نظرا الى اصالة عدم النقل ولذا تداول بينهم اثبات اللغات بمجرد ثبوت المعنى في العرف على ما هو شان نقلة
اللغات وطريقة علماء الاصول في اثبات مداليل الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها حجة القول بتقديم اللغة اصالة تاخر الحادث اذ المفروض عدم
ثبوت مبدء النقل ويضعفه ان الاصل المذكور لا يعول عليه في المقام الا بعد افادته الظن بمؤداه لما عرفت من ابتناء اللغات على المظنة وحصول الاستفادة
من العبارة فمجرد الاصل المذكور لا تعويل عليه مع الظن بخلافه من التتبع ومصير الاكثر اليه كما عرفت ولا بد فيه ايضا من ان نضيفه ما ذكرنا انه لو شك في
خصوص بعض المقامات في مبدء النقل ولم يكن هناك مظنة بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقف في الحمل والحكم باجمال اللفظ والرجوع
الى ما يقتضيه الاصول الفقهية فهو خارج عما وافق الاصل من المعنيين المذكورين ان وافقا احدهما وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون
اثباتا للغة بالترجيح بل من جهة استقلال الاصل اذن باثباته وعدم مزاحمة النص له لاجماله ومنها انه لو اختلف عرف المتكلم والمخاطب في لفظ فدار
الامر بين ثبات المعنيين لعدم قيام قرينة على كون الخطاب باي من العرفين فهل يقدم الاول او الثاني او يتوقف بينهما اقوال والاول مختار
الشريف الاستاد ره ويحكى القول به عن ظ السيد والثاني محكي عن العلامة والشهيد الثاني والثالث مختار جماعة من المتاخرين منهم صاحب ك
واختاره في الفوايد وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام انه اذا صدر الخطاب عن خصوص المتكلم وكان عرفه وعرف المخاطب
وعرف المحل الذي وقع الخطاب فيه متحدا فلا اشكال في حمله مع الاطلاق على تلك العرف وكذا اذا لم يكن للمحل والمخاطب والمتكلم عرف مع اتحاد الاخر

الغلبة لم يعد زمن النبي ص ولزوم الغلبة ... النقل بملاحظة كل الاستعمالات الواقعة ... ان استقرار العرف العام انما يكون بحصول النقل عند العامة وتوقف الاستقرار
المذكور على الاستعمالات الواقعة في المدة الطويلة ... والاستقرار ولازم ذلك عدم ثبوت
العرف العام في زمانه ص ... للشيخ محمد

او المختص بالمحال فيه في عرف المحل والمتكلم والمخاطب فهذه وجوه سبعة لا اشكال فيها حيث لا دوران هناك نظرا الى تخصيص العرف في معنى واحد وان
اختلف الحال فاما ان يكون باختلاف عرف المتكلم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحل ومع موافقته لاحد العرفين او باختلاف عرف المتكلم لعرف
المحل مع انتفاء عرف المخاطب او موافقته لعرف المتكلم او باختلاف عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم او باختلاف كل منها للآخر فهذه
ايضا وجوه سبعة يقع التردد فيها فان اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالاظهر تقديم عرف المتكلم اذ الظاهر من المخاطبات
الدائرة بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه ان الوضع الحاصل بملاحظة اصطلاح خاص ثبت له عرف ولذا يقدم العرف الخاص على اللغة والعرف
العام من غير خلاف يظهر بينهم وليس ذلك الا من جهة ظهور جريان الكلام على وفق مصطلحه وهو بعينه جار في المقام ومتابعته في الاستعمال لعرف
المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور حتى يقضي بالتوقف بين الامرين فالظاهر المذكور متبع في المقام حتى يجيء هناك ما يزاحمه من
ملاحظة الخصوصيات في بعض المقامات لما عرفت من ان المدار في امثال هذه المسائل على حصول الظن كيف كان وقد يقرر الاحتجاج المذكور
بملاحظة الغلبة فان عادة الناس جارية على المكالمة بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعلم او فائدة اخرى و
اورد عليه بان المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة
ممنوعة بل الظاهر عدمها والا لما خفيت على من يذهب الى خلاف القول المذكور وفيه انه لما تحققت الغلبة في معظم المحاورات فمع حصول الشك في الصورة
المفروضة وهو ما اذا كانت المخاطبة مع من يخالف عرفه قضى ذلك بالحاقه بالاعم الاغلب ولا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة بل حصولها
في معظم المحاورات كاف في تحصيل المظنة في محل الكلام نعم يعتبر ان لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في سائر الموارد ليزاحم
بها الغلبة المفروضة وهي غير محققة في المقام ولو على سبيل الظن قطعا ثم دعوى انتفاء الغلبة في خصوص المقام من جهة ذهاب المخالف الى عدم
الحمل عليه غير متجهة واي بعد في خفاء الغلبة المذكورة عليه وكم له من نظائر في سائر المباحث على انه قد يكون ذلك من جهة اعتقاده ما يعارض
ذلك مما يعادله او يترجح عليه وقد يومي اليه ملاحظة ما احتج به في المقام ومما يحتج لذلك ايضا بانه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز وهو
مخالف للاصل فلا يحمل عليه الا بعد قيام القرينة وهو في وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان حجة القول بتقديم عرف المخاطب ان في تكلمه
بمقتضى عرفه اغراء بالجهل حيث ان المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يصدر من الحكيم ولقد ورد ان النبي ص والائمة ع انما يخاطبون الناس بما
يعقلونه فينبغي ان يكون مخاطبتهم ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اطالة الكلام فيما يرد عليهما حجة القول
بالوقف كون اللفظ مشتركا بين المعنيين وصحة تكلم المتكلم على كل من عرفه وعرف مخاطبه فلا يحكم باحدهما الا بعد قيام القرينة عليه وقد ظهر
ما فيه مما قررناه اذ صحة التكلم على الوجهين لا ينافي ظهوره في احدهما مع انتفاء القرائن حسب ما بيناه ثم انه لو كان عرف المتكلم موافقا لعرف
البلد فالامر فيه اظهر وظهور الحمل على العرف المذكور مما لا ينبغي التامل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات فتوقف بعض الافاضل في
هذه الصورة ايضا ليس على ما ينبغي نعم لو وافق عرف المخاطب ولا وان كان الاشكال في الثاني اظهر الا ان يكون الحكم متعلقا بالمتكلم فيحمل تو
ترجيح عرفه ايضا وكذا لو لم يتحقق مكثه في المقام فقد يعتد بترجيحه مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب ولو دار الامر بين عرف المحل وعرف المخاطب من
غير ان يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخلو الحال ايضا عن اشكال وان كان ترجيح عرف المحل قويا مع طول مكثه فيه ولو دار الامر بين الوجوه الثلاثة
قوي تقديم عرف المتكلم ايضا الا مع مكثه في المحل ففيه الاشكال المذكور ثم ان ما ذكرناه من الدوران فيما اذا كان المتكلم عارفا بعرف المخاطب
او المحل واما مع جهله بهما فلا تامل في حمل كلامه على عرفه وكذا لو كان جاهلا باحدهما في عدم حمل كلامه على العرف المجهول وكذا لو كان عالما بعرف
المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحل فانه لا شبهة في حمله على عرف المخاطب اذا كان المقام مقام بيان ومع جهله بعلمه وعدمه وجهان
وكذا لو شك في الحال هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين ما اذا كان لكل من المتكلم او المخاطب والمحل عرف خاص في اللفظ المفروض او يكون المعنى الثابت
عند بعضهم هو المعنى اللغوي او العرفي وبالجملة المراد بالعرف المنسوب الى المتكلم او المخاطب او المحل اعم من الوجوه الثلاثة لاتحاد المناط في الجميع وان
اختلف الحال فيها ظهورا وخفاء بحسب المقامات الخارجية عشر انهم اختلفوا في كون الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية
او غيرهما اقوال ثالثها انها غير موضوعة لشيء من الامرين وانما هي موضوعة لنفس المفاهيم والماهيات مع قطع النظر عن الوجودين رابعها التفصيل بين
الكليات والجزئيات فالكليات موضوعة بازاء المفاهيم الكلية مع قطع النظر عن الوجودين والجزئيات الخارجية بازاء الموجودات الخارجية والجزئيات
الذهنية بازاء الموجودات الذهنية وحيث ان الاقوال المذكورة غير خالية عن ابهام فبالحري توضيح الحال فيها في المقام فنقول ان القول بوضع الالفاظ
للامور الخارجية يحتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يقول بوضعها للموجودات الخارجية على ان يكون الوجود الخارجي معتبرا في الموضوع له على سبيل الجزئية
ثانيها ان يكون ذلك قيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا ثالثها ان يقول بوضعها للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجي ومن حيث تحققها
كان الموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظة اعم من ان تكون موجودة في الخارج اولا ويحتمل ان يعتبر الوجوه الثلاثة باعتبار كونها خارجية وان لم
تكن موجودة في الخارج او يفصل بين ما تكون موجودة في الخارج فيؤخذ وجودها الخارجي على احد الوجوه المذكورة وما يكون نفسها خارجيا فيؤخذ
خارجيتها كذلك رابعها ان يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها في الواقع سواء كان من شان مصاديقها ان تكون خارجية
او ذهنية او اعم منها ولو كان تقديرها كما في الممتنعات او لم يكن تقديرها الا بنحو من الاعتبار كما في اللاشيء واللاموجود المطلق ونحوهما فكونها خارجية
باعتبار مقابلتها للصور الذهنية وخروجها عن الادراكات المفروضة وان كانت مدركات للعقل على فرض تصورها والمراد بوضعها للصور الذهنية

اما نفس الصور الحاصلة في العقل من حيث كونها مرآة لما يطابقها في الخارج ان كان ما يطابقها امورا خارجية او لما يطابقها في الذهن
ان كانت ذهنية فتكون الالفاظ دالة على الصور الذهنية الدالة على ما يطابقها حسب ما ذكر فتكون تلك الامور الخارجية او الذهنية
مدلولة للفظ بتوسط تلك الصور واما المفاهيم المعلومة عند العقل من حيث تقييدها بكونها معلومة وانما عبر عنها بالصور لاتحادها
معها في الذهن وان امكن الانفكاك بينها بتحليل العقل واطلاق الصورة على تلك المفاهيم لا مانع منه وقد تكرر اطلاقها عليه في كلماتهم
ويحتمل هناك وجوه اخر في بادي الراي كان يكون المراد وضعها بازاء الصور والادراكات بنفسها او يكون المراد وضعها بازاء المفاهيم المقيدة
بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له او خروجه او بملاحظة حصولها في الذهن من دون ان يؤخذ ذلك شطرا او شرطا على حسب
الاحتمالات المتقدمة لكنها ضعيفة جدا بل فاسدة قطعا والظاهر ان شيئا من ذلك مما لا يقول به احد اصلا اذ لا معنى لكون الالفاظ اسامي
للامور الذهنية بنفسها ضرورة دلالتها على الامور الخارجية والصور الذهنية بنفسها غير مقصودة بالافادة والاستفادة غالبا والوجوه
المذكورة مشتركة في ذلك وكذا الحال في الوجهين الاولين للقول بوضعها للامور الخارجية اذ كون الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له او قيدا
فيه واضح الفساد اذ لا دلالة في اللفظ عليه اصلا كما لا يخفى وسيجيء توضيح الكلام فيه ان شاء الله والمراد بوضعها للمفاهيم اما مطلق المفهوم الشامل
للحاصل منها في الذهن او الخارج وان لم يكن الا وان من مصاديقه الحقيقية او المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها حسب ما
ذكر في الوجه الرابع فيرجع ذلك اليه ويعرف مما ذكرنا الحال في القول الرابع ويجري فيه عدة من الاحتمالات المذكورة كما لا يخفى على المتامل فيما ذكرنا ثم
انه قد يستشكل فيما ذكر من التفصيل في وضع الجزئيات بانه ليس عندنا الفاظ موضوعة بازاء الجزئيات الذهنية ليكون الوجود الذهني ملحوظا
في وضعها على احد الوجوه المذكورة نعم هناك معان لا وجود لها الا في الاذهان كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها لكنها امور كلية ايضا فلا يعبر
عنها بالجزئيات وقد يتوهم بان اسماء الاشارة اذا اشير بها الى المعاني الحاصلة في الاذهان كانت موضوعة لتلك الجزئيات الذهنية بناء على كون
الموضوع له فيها خاصا كما هو المعروف بين المتاخرين الا ان حمل كلام المفصل على ذلك لا يخلو عن بعد وكان المفصل منهم هو الوجه الاول وان كان التعبير
عنه بما ذكر غير خال عن التعسف لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها وبين سائر الكليات اذ عدم قبولها للوجود الخارجي لا يقضي باعتبارها الوجود الذهني
في وضع اللفظ بازائها هذا ولا يذهب عليك بعد التامل فيما قررناه من الاقوال المذكورة الفرق بين هذه المسئلة وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد
في مداليل الالفاظ وعدمه حيث يمكن القول بكل من الوجهين على كل من الاقوال المذكورة وليس اعتبار الاعتقاد في الموضوع له مبنيا على كون الالفاظ
موضوعة تارة بازاء الصور الذهنية بل يمكن القول بنفيه ولو مع البناء على القول المذكور والقول باثباته على القول بوضعها للامور الخارجية
ايضا فان القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو ما يعتقد انه ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ في الوضع هو الامر الخارجي او الذهني
فالخلاف في المقام في كون المعاني المتعلقة للاوضاع هل هي الامور الخارجية او الصور الذهنية او غيرهما وهذا القائل قد زاد عليه زيادة بجعل الموضوع
له هو الامر الخارجي لكن على حسب الاعتقاد او الصورة الذهنية للشيء على حسب الاعتقاد او الصورة للشيء على حسب الواقع وان لم يطابقه بحسب الواقع ويشهد بالفرق بين
المقامين انه لم ينقل هناك قول بالتفصيل والقول بالتفصيل معروف في المقام مضافا الى ان القول بملاحظة الاعتقاد في مداليل الالفاظ مذهب
سخيف قد اعرض المحققون عنه واطبقوا على فساد القول به ولم ينقل الا شاذ من الناس ممن لا تحقيق له ومع ذلك فهو في غاية الوضوح من
الفساد ولا يدرى ان المعتبر عندهم في الاعتقاد الملحوظ في مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتكلم او المخاطب المكلف وظاهر ما حكي عنهم الاخير وهو
لا يجري في الاخبار الا ان يفصل في ذلك بين المقامين واما الخلاف في المقام فهو معروف بين الافاضل الاعلام فنقول ان الحق في المقام هو القول
بوضع الالفاظ للامور الخارجية مط بالتفسير الرابع وتوضيح القول في ذلك ان الالفاظ انما وضعت للماهيات بالنظر الى حصولها اللائق بها وان لم
يكن ذلك حاصلا لها بالفعل فلفظ الانسان مثلا قد وضع بازاء الحيوان الناطق من حيث حصوله في الخارج وبملاحظة كونه امرا خارجيا وان لم
يتحقق الحصول في الخارج فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملحوظية الموضوع له في القضية المقدرة فان المراد بالانسان في قولنا كل انسان حيوان
هو الانسان الخارجي حيث حكمت على جميع افراده بالحيوانية وكذا الحال في قولك النار حارة والماء بارد والتراب ثقيل ونحو ذلك فان المفهوم
بالنار والماء والتراب ليس الا الامور الخارجية وان لم تكن موجودة بالفعل حيث ان الوجود اللائق بحالها هو الوجود الخارجي فالموضوع له هو تلك
الماهيات بملاحظة حصولها في الخارج من غير ان يكون الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له ولا قيدا فيه لكنه ملحوظ في وضع الالفاظ لها
الماهيات بمعنى انه قد وضع اللفظ بازائها بملاحظة كونها عنوانات لمصاديقها الخارجية فالمفهوم الملحوظ حال الوضع لم يوضع له اللفظ
بملاحظة صورته الحاصلة في الذهن ولا بملاحظة نفسه سواء كانت حاصلة في الذهن او في الخارج ليكون حكاية عن الاعم من الموجود في الذهن او في
الخارج بل من حيث كونه حكاية وعنوانا للامر الخارج فالمفاهيم التي من شانها الاتصاف بالوجود الخارجي على فرض وجودها كالمذكورات ونحوها
انما وضعت الالفاظ بازائها بملاحظة كونها خارجية وان لم توجد في الخارج اصلا كالعنقاء بل ولو كانت ممتنعة في الخارج كشريك الباري تعالى
انما يراد به الامر الخارجي المشارك للباري في صفات الكمال واما ما لم يكن من شانها الاتصاف بالوجود الخارجي كالكلية والجنسية والفصلية
ونحوها فهي ايضا قد وضعت لها الالفاظ من حيث كونها عنوانات للافراد الموجودة بوجود الافراد اللائق بحالها وان كان حصولها في الذهن والحاصل
ان الكلية ليست موضوعة لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظة نفسه ليصدق على ذلك بملاحظة كونه متصورا عند العقل بل من حيث
كونه عنوانا لملاحظة تلك الحيثية الحاصلة في المفاهيم الكلية من الانسان والحيوان وغيرهما وان كان حصول تلك الحيثية في الذهن خاصة

ولما ما كانت من شأنها ان تكون في الخارج وفي الذهن معا فهي موضوعة بازائها بكل من الاعتبارين كالزوجية فانها موضوعة بازاء المفهوم
المذكور من حيث كونه عنوانا للافراد الذهنية او الخارجية فالمفاهيم انما وضعت لها الالفاظ بملاحظة تحصلها في ظرفها اللائق بحالها من الذهن
او الخارج من غير ان يكون ذلك لتحصل جزء من الموضوع له ولا قيدا فيه بل قد وضع الالفاظ بازائها بتلك الحيثية ومن تلك الجهة سواء كانت
تلك الحيثية حاصلة لها في الواقع اولا وذلك مما لا اشكال فيه بالنسبة الى ما يكون له وجود كما في الذهن او الخارج او ما يصح تقدير وجوده كما
في العنقاء وشريك الباري واما ما لا يكون له وجود في نفسه مع قطع النظر عن تصوره ولا يصح ان يفرض له مصاديق خارجية او ذهنية يصدق عليها على
حسب التقدير كاللاشيء واللاموجود ونحوهما فقد يشكل الحال فيها اذ ليس لتلك المفاهيم تحقق في ذاتها من حيث كونها مدلولة لتلك الالفاظ ومصاديق
لها يتصف بها ولو على سبيل التقدير وليس حصولها في الذهن هو وجودها اللائق بحالها وليست تلك الالفاظ موضوعة بازائها من تلك الحيثية
قلت لا شك ان الوجود الخارجي والذهني غير ملحوظ فيما وضع له لفظ العدم والنفي وامثالهما بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض وبطلان الذات
فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلا في العقل قد وضع له لفظ العدم بل من حيث كونه امرا باطل الذات لا تحقق له في الخارج والكون اصلا
فحيثيته هي حيثية البطلان فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثية قد وضع اللفظ له فحيثيته حقيقة العدم هي حيثية البطلان والليس
المحض وهي بتلك الحيثية مراد بتلك اللفظة فالحال فيما وضع تلك الالفاظ بازائه على نحو سائر المفاهيم غاية الامر ان حيثيته الحقيقية في سائر المفاهيم
غاية الامر ان حيثيته الحقيقية في سائر المفاهيم محصلة ولو تقديرا بخلاف هذه فانها حيثية العدم وبطلان الذات فان قلت اذا كانت تلك
الحيثية فيها هي حيثية العدم الصرف والليس المحض فكيف يمكن ارتباط امر وجودي به بان يتعلق به الوضع قلت لا مانع من ذلك فان المفهوم المذكور
مما يمكن ان يتصوره العقل ويتعقله وهو بهذا الاعتبار يمكن ان يتعلق الوضع به وان كانت حيثية كونها موضوعا له هي حيثية اخرى نظير ذلك
ملاحظة ما قرروه في الجواب عن شبهة الحكم على المعدوم المطلق بعدم امكان الحكم عليه فمحصل ان تلك المفاهيم انما تكون متعلقة للاوضاع
من حيث كونها عنوانات لحقائقها في نفس الامر من غير فرق بين ان يكون حقائقها قابلة للوجود الخارجي والذهني وكليهما معا او غير قابلة
لشيء منها سواء كانت ممكنة الاتصاف به او ممتنعة ولا بين ان يكون حقيقتها حيثية الوجود والتحقق كما في مفهوم الوجود او حيثية العدم
والبطلان كما في مفهوم العدم فتلك المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع اللفظ بازائها من غير فرق بين الصور المذكورة اصلا
ويدل على ذلك وجوه احدها ان المتبادر من الالفاظ عند التجرد عن القرائن هو ذلك ولا يسبق منها الى الذهن الا نفس المفاهيم على النحو
المذكور مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او الخارج ولا اخذها بحيث يشمل صورها الذهنية بل انما ينصرف الى تلك المفاهيم من حيث كونها
عناوين لمصاديقها فليس حصول تلك المفاهيم في الذهن الا من جهة كونها آلة لملاحظة ما عين اللفظ بازائه ومرآة لمعرفته فهي من حيث حصولها
عند العقل مرآة لملاحظتها في نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها وهي بالحيثية الثانية قد وضع اللفظ لها الا ان حصولها في الذهن مما يكون على
الوجه الاول ثانيها انا نجد مفاد الالفاظ والمفهوم منها في العرف قابلا للحكم عليه بالوجود الذهني او الخارجي على حسب اختلاف المفاهيم
في قبول الوجود غير متحقق الحصول بالوجود اللائق به ولهذا يصح حمل المعدوم عليها من غير تناقض ولا لزوم تجوز ولو كان الوجود ماخوذا فيه شرطا
او شطرا لما صح ذلك فاذا انضم الى ذلك صحة سلب المعنى المفهوم من تلك الاسامي بحسب العرف عن صورها الذهنية وتصوراتها الحاصلة عند
العقل كما هو واضح بعد ملاحظة العرف ولو بالنسبة الى الامور الذهنية فان تصور العقل لها غير حصولها في العقل دل ذلك على عدم
وضعها للصور الذهنية ولا للمفاهيم على النحو الاعم بحيث يشمل تلك الصور ايضا وحيث عرفت ان الحقائق التي يراد الانتقال اليها من تلك الالفاظ
قد تكون امورا خارجية وقد تكون غيرها فلا وجه للقول بملاحظة خصوص الوجود الخارجي في وضعها فتعين القول بوضعها للمفاهيم على النحو
الذي ذكرنا فان قلت كما انه يصح ما ذكر مع كون الالفاظ موضوعة بازاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصح لو قيل بكونها موضوعة لنفس
الصور من حيث كونها مرآة لملاحظة ما تعلقت به وح فليس الملحوظ بالدلالة اصلا الا الامور الخارجية بالمعنى المذكور من غير ان يكون الصورة
ملحوظة اصلا اذ ذلك قضية كونها مرآة فان ذات المرآة غير منظور اليها في لحاظ كونها مرآة فغاية ما يستفاد مما ذكر في الوجه المذكور عدم كون الصور
الذهنية موضوعا لها من حيث ذواتها الا من حيث كونها مرآة لملاحظة غيرها قلت هذا الاحتمال وان صح فيما مر في المقام في بادي الراي الا انه
فاسد بعد التامل في العرف لصحة السلب عنها ولو بملاحظة كونها مرآة الا ترى انه يصح ان يقال في العرف ان الصورة الحاصلة من التمر في الذهن
ليس بتمر وان اخذت مرآة لملاحظة الحقيقة الخارجية من غير ان تكون ذات الصورة ملحوظة اصلا وبالجملة انه يصح سلب التمر مثلا عن الصورة
الذهنية مط سواء اخذت ملحوظة بنفسها او مرآة لملاحظة غيرها ثالثها ان المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها في المخاطبات انما هي تلك
المفاهيم على الوجه المذكور دون صورها الذهنية او وجوداتها الخارجية وانما وجودها في الخارج من جملة احوالها فينبغي ان يكون الالفاظ
موضوعة بازائها نعم الوجودات الخارجية او الذهنية قد تكون مقصودة بالافادة والموضوع بازائها هو لفظ الوجود لا بان يكون موضوعا
لعين الوجود الخارجي والذهني لعدم امكان حصول الخارجي في العقل ولا حصول الوجود الذهني الحاصل في ذهن في ذهن آخر ومن البين ان الغرض
من وضع الالفاظ هو حصول المعنى في الذهن بواسطة اللفظ بل لوجه من وجوهه اعني المفهوم المذكور الصادق عليه وهو عنوان كاشف
عنه ومرآة لملاحظته وقد تقرر في محله ان المعلوم بالوجه انما يتعلق العلم حقيقة بذلك الوجه فليس الموضوع له هنا ايضا الا المفهوم حجة القول
بوضعها للامور الخارجية ان من قال اكلت الخبز وشربت الماء واشتريت العبد وبعت الدار وخرجت من الدار ودخلت البلد الى غير ذلك من

الاستعمالات

الاستعمالات الكثيرة انما يريد من تلك الالفاظ الامور الخارجية كما هو ظاهر من ملاحظة الخطابات العرفية فلو كانت هي الموضوع لها فهو المدعى
والا لزم ان تكون تلك الاستعمالات كلها مجازات من جهة مشاكلة تلك الامور الخارجية لصورها الذهنية وهو واضح الفساد اذ لا داعي الى
انسداد باب الحقيقة والتزام التجوز في جميع الالفاظ المذكورة اولا وهو مع مخالفته للاصل ضرورة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة باطل
بالاتفاق ويمكن الايراد عليه من وجوه احدها المنع من استعمال تلك الالفاظ في الامور الخارجية بل انما استعملت في الامور الذهنية من حيث
كونها مرآة للامور الخارجية فالانتقال من تلك الالفاظ الى الامور الخارجية بواسطة تلك الصور الذهنية فقضية الدليل المذكور
ابطال القول بوضعها للامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن وذلك مما لا يتوهمه احد في المقام كما مر وانما وضعها للصور الذهنية
من حيث كونها مرآة لملاحظة الامور الخارجية وآلة موصلة اليها فلا دلالة فيما يسلم من ملاحظة الامثلة المذكورة وغيرها على كون الحكم
واقعا على الامور الخارجية وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها اذ قد تكون تلك الالفاظ مستعملة في تلك الصور الموصلة الى تلك الامور
حيث جعلت مرآة لملاحظتها فوقع الحكم عليها ثانيها انها معارضة بالالفاظ المستعملة في المعدومات من الممتنعات وغيرها كشريك الباري
واجتماع النقيضين والعنقاء وذي الرؤس العشرة من الانسان ونحوها فان استعمالها في معانيها حقيقة قطعا ولا وجود لشيء منها في الخارج
حتى يعقل كونها موضوعة للامور الخارجية ثالثها انها معارضة ايضا بصدق احكام كثيرة على المفاهيم مما لا تحقق لها الا في الذهن مثل
قولك الانسان نوع والحيوان جنس والجوهر صادق على كثيرين ونحوها فليس المراد بتلك الموضوعات الا المفاهيم الموجودة في الذهن
ضرورة عدم ثبوت تلك الاحكام لها في الخارج ومن المعلوم بعد ملاحظة العرف انتفاء التجوز فيها ويمكن دفع الاول بان المفهوم عرفا
من تلك الالفاظ في الامثلة المفروضة ليس الا الامور الخارجية ابتداء وهي مستعملة فيها قطعا لا ان يكون المراد منها الصورة الحاصلة في
الاذهان الموصلة الى تلك الامور ليكون فهم الامور الخارجية بتلك الواسطة وذلك امر معلوم بالوجدان بعد ملاحظة المفهوم من تلك
الالفاظ في تلك المقامات فان قلت لا شك ان الانتقال هنا الى الامور الخارجية انما يكون بتوسط الصور الذهنية لعدم امكان
احضار نفس الامور الخارجية بواسطة الالفاظ المستعملة من غير واسطة فمن اين يعلم كون اللفظ مستعملا في الامور الخارجية دون الصور الذهنية مع ان
المفروض حصول الانتقال الى الامرين فكما انه يحتمل ان تكون مستعملة في الامور الخارجية ويكون الانتقال الى الصور الذهنية من باب المقدمة
حيث انه لا يمكن احضارها الا بصورها كذا يحتمل ان تكون تلك الصور هي المستعملة فيها من حيث ايصالها الى الامور الخارجية فيتبعها الانتقال
الى الخارج فان الانتقال الى الصور من حيث كونها مرآة للخارج يستلزم الانتقال الى الامور الخارجية قلت لا ريب
ان الصور الذهنية الحاصلة في المقام غير ملحوظة من حيث كونها صورا حاصلة في الذهن اصلا بل ليست ملحوظة الا من حيث ملاحظة
الخارج بها فليس المفهوم من تلك الالفاظ الا الامور الخارجية وليس الانتقال من اللفظ في ملاحظة السامع الا اليها ابتداء غير ان الانتقال
اليها في الواقع انما كان بواسطة صورها وقضية ذلك كون حصول الصورة مقدمة عقلية للانتقال الى تلك المعاني فان دلالة اللفظ
على المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه فمعنى اللفظ في الحقيقة غير العلم بمعناه الحاصل من الدلالة لا على الصورة الحاصلة
الصورة الحاصلة من ثمرات الدلالة لا انها نفس المدلول فتامل ويمكن دفع الثاني بانه انما يتم المعارضة المذكورة اذا كان المراد من وضع الالفاظ
للامور الخارجية وضعها لها بحيث يكون وجودها الخارجي جزء المدلول او قيدا فيه ولو اريد وضعها للامور الخارجية بمعنى كون الملحوظ فيها
ذلك ولو كان وجودها تقديريا بحسب ما تقدمت الاشارة اليه فلا نقض بما ذكر نعم يتجه المعارضة بمثل المعدوم المطلق واللاشيء ونحوهما
والتزام القائل المذكور بالتخصيص غير بعيد كيف لا بعد عدم امكان القول بوضعها للامور الخارجية حيث انه لا مصداق لها في الخارج لا محققا
ولا مقدرا ويدفع الثالث بالتزام التجوز في الالفاظ المذكورة ودعوى القطع بعدم كونها اذن مجازات ممنوعة كيف ومن الظاهر ان المتبادر من الانسان
والحيوان ونحوهما ليس الا الامور الخارجية ويصح سلبها قطعا عن الامور الحاصلة في الاذهان وح فكيف يقطع بانتفاء المجاز في المقام مع كون المراد
بها المعاني الحاصلة في الاذهان ولو قررت المعارضة بالنسبة الى لفظ النوع والجنس والفصل ونحوها فهي من الاصطلاحات الخاصة ولا بعد في
الالتزام بالتخصيص بالنسبة اليها ايض ولا يذهب عليك ان التزام التخصيص في المقام وفيما مر مبني على حمل القول بوضعها للامور الخارجية على
الوجه الثالث اما لو اريد به ما قلناه فالاشكال مندفع من اصله كما هو ظاهر من ملاحظة ما قررناه والاولى الايراد على الدليل المذكور بانه غير
مثبت للمدعى لامكان القول بوضعها للمهيات من حيث هي ولا تجوز اذن في اطلاقها على الامور الخارجية لحصول المهيات في الخارج الا ان يدعى كون
تلك الاستعمالات في خصوص الامور الخارجية مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه وهو محل منع مضافا الى ما عرفت من كونه اخص من المدعى لعدم
جريانه في كثير من الالفاظ مما وضع للامور الذهنية كالكلية ونحوها وما وضع للاعم كالزوجية والفردية ونحوها فالتزام التخصيص اذن يرجع الى القول بالتفصيل
حجة القول بوضعها للامور الذهنية امور احدها ان وضع الالفاظ للمعاني انما هو لاجل التفهيم والتفهم ومن البين ان ذلك انما يكون بحصول
الصور في الذهن فليس المفهوم من الالفاظ الا الصور الحاصلة وهي التي ينتقل اليها من الالفاظ فتكون الالفاظ موضوعة بازائها وهي مرآة لملاحظة
الامور الخارجية وآلة لمعرفتها ويدفعه ان كون التفهيم والتفهم بحصول الصورة لا يستدعي كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور لجواز ان تكون موضوعة
للامور الخارجية ويكون الانتقال اليها بواسطة صورها ضرورة انحصار طريق العلم بها بذلك فليس المنتقل اليه الا نفس الامور الخارجية الا ان
الانتقال اليها بحصول صورها لا ان المنتقل اليه هو نفس الصورة وهذا هو الظاهر من ملاحظة العرف فان قلت ان الصورة الحاصلة اذا اخذت

مرآة للخارج ووضع اللفظ بازائها من تلك الجهة كان المنتقل اليه اولا بحسب الملاحظة هو الامر الخارجي قطعا الا ان المنتقل اليه في الواقع هو الصورة ولا تكون المنتقل اليه بحسب العرف الا الامور الخارجية ولا انما هو من هذه الجهة لا لكون اللفظ موضوعا بازائها قلت لفظ تعلق الوضع بما يحصل الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما بينهم منه في العرف حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عنه فمجرد تمام ما ذكره من الاحتمال كاف في هدم الاستدلال ثانيها انها لو لم تكن موضوعة لذلك لما اختلفت التسمية بحسب اختلاف الصور الذهنية مع عدم اختلاف الشيء في الخارج فدوران التسمية مدار ذلك دال على وضعها بازاء الصور الذهنية حيث اختلفت الاسامي باختلافها من دون اختلاف الامر الخارجي بيان ذلك على ان من راى شبحا من بعيد يسميه انسانا اذا اعتقده ذلك ثم اذا اعتقده شجرا اطلق عليه اسم الشجر ثم اذا اعتقده حجرا اطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقة اللفظ في شيء من ذلك فلو كانت الالفاظ اسامي للامور الخارجية لزم ان يكون اطلاق غير ما هو اسمه في الواقع عليه اما غلطا او مجازا مع انه ليس كك قطعا فتوارد تلك الاسامي عليه على سبيل الحقيقة مع كون الحقيقة الخارجية متحدة ليس الا لتعدد الصور المتواردة عليه فيكون وضعها متعلقة بالصور الذهنية حيث دار الاسم الحقيقي مدارها وكذا لو ظن الاشياء المختلفة في النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقة وان كانت حقايقها مختلفة متباينة فظهر من اختلاف التسمية على سبيل الحقيقة مع اتحاد الحقيقة الخارجية ومن اتحادها كك مع اختلاف الحقيقة في الحقيقة وضع اللفظ بازاء الصور الذهنية دون الامور الخارجية حيث كانت التسمية في المقامين تابعة للاول دون الاخير واورد عليه بوجوه الاول المنع من الملازمة المذكورة فليس اختلاف التسمية بحسب اختلاف الاعتقاد لازما للقول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم فغاية ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجية المطابقة لنفس الامر من غير مدخلية لاعتقاد المتكلم فيه اذ لا وجه اذن لتغير التسمية مع عدم اختلاف المسمى بحسب الحقيقة واما لو قيل بوضعها للامور الخارجية على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع اذن من التزام دوران التسمية مدار اعتقاد المتكلم نظرا الى اختلاف الحال في الامر الخارجي بحسب معتقده ويدفعه ان اراد بوضعها للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم انها موضوعة بازاء ما يعتقده المتكلم خارجيا حتى يكون الاعتقاد ماخوذا في وضع الالفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف وان خالف في اعتبار خصوص اعتقاد المتكلم ماخوذا في وضع الالفاظ ان اريد اعتباره فيه مط وقد قام الدليل القاطع على فساده كما مرت الاشارة اليه وان اريد وضعها للامور الذهنية من حيث كونها مرآة للخارج مع بعده عن التعبير المذكور انه بعينه مراد القائل بوضعها للامور الذهنية لظهور فساد القول بكونها موضوعة بازاء الامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن ولا مجال لذهاب احد اليه حسبما مر بيانه فيكون ذلك اذن تسليما لكلام المستدل وارجاعا للقول الاخر اليه الثاني انه يجوز ان يكون لفظ الانسان والشجر والحجر موضوعا للانسان والشجر والحجر الخارجي الا ان المتكلم لما ظن الشبح انسانا في الخارج اطلق عليه ما هو موضوع له ثم لما ظنه شجرا اطلق عليه اسمه وهكذا فاطلاق اللفظ ليس الا باعتبار كون الموضوع له هو الامر الخارجي وفيه ان ذلك لا يصحح الاستعمال اذ غاية الامر ان يكون المستعمل معذورا في الاطلاق نظرا الى ظنه واما بعد الانكشاف فلا بد من الحكم بكون الاستعمال غلطا وملاحظة حد الحقيقة والمجاز شاهد بعدم اندراجه في شيء منهما ومن البين انحصار الاستعمال الصحيح فيهما مع انه من الواضح ايضا خلافه اذ ليس شيء من تلك الاطلاقات غلطا بحسب اللغة الثالث انه لو تم ذلك لقضى بنفي الوضع للصور الذهنية ايضا اذ على القول بكون الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية المطابقة لذيها بحسب الواقع كما ان القائل بوضعها للامور الخارجية يريد بها الامور الخارجية المطابقة للواقع فينبغي ان لا يطلق اللفظ الا على الصورة الواحدة المطابقة دون غيرها والبناء على اعتبار المطابقة في الثاني دون الاول تحكم بل فاسد انه لا داعي للفرق وانت خبير اذ من البين ان القائل بوضعها للامور الخارجية لا يحتاج الى اعتبار المطابقة ضرورة كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع وكذا القائل بوضعها للامور الذهنية بالنسبة الى مطابقتها لما في الذهن اذ ليس الامر الذهني الا الشيء الحاصل في الذهن فلا مغايرة في المقامين حتى تعتبر المطابقة في المقام بين الصورة الحاصلة وذيها وهو حاصل ضرورة اتحادهما بالذات وان تغايرا بالاعتبار واما المطابقة بين الصورة الحاصلة والمطابقة [نعم يعتبر المطابقة] للهيئة المعلومة للمصداق الذي ينتزع منها تلك الهيئة ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهة فلا دليل على اعتبارها غاية الامر ان يكون استعمال اللفظ في المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يستدعي غلطا في الاستعمال الرابع المعارضة بقلب الدليل بان يق انها لو كانت موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع تغير الشبح المرئي بحسب الواقع اذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصورة الاولى باقية مستمرة والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة فان قيل ان الموضوع له هو صورة الشبح المطابقة له بحسب الواقع فتغير التسمية انما يكون من تلك الجهة قلنا فقضية ذلك عدم صحة الاطلاق في الصورتين ومبنى الاحتجاج على صحتها والقول بكون المناط في صحة الاستعمال اعتقاد المطابقة للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجية ايضا فيصح توارد الاسامي المختلفة مع اتحاد المسمى نظرا الى اختلاف الاعتقاد ففيه هدم الاحتجاج وتجويز ذلك على القول بوضعها للامور الذهنية دون القول بوضعها للامور الخارجية تحكم بحت وفيه ان الاعتقاد لا يصحح الاستعمال بحسب الواقع وانما يصحح بحسب اعتقاد المستعمل فبعد انكشاف الخلاف ينبغي الحكم بالغلط حسبما مر ومن المعلوم خلافه فذلك اذن شاهد على وضعها للامور الذهنية لما عرفت من الوجه في صحة الاستعمال على القول المذكور وغاية الامر ان يكون ارادة المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يوجب غلطا في الاستعمال كما عرفت فما ذكر من تغير التسمية مع تغير الشبح ان اريد به تغير الاسم بالنسبة الى من يعلم به فمم وليس ذلك الا لملاحظة الصورة الحاصلة وان اريد تغيره بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظة الصورة الحاصلة فمم اذ من الواضح ان القائل بوضع الالفاظ للصور الذهنية لا يقول به فان المناط عنده في ذلك ملاحظة الصورة الذهنية وكذا الحال لو اريد تغيره بالنسبة الى من يعتقد بقاء الاول لوضوح فساده ضرورة صحة حمل اللفظ الاول عليه بالنسبة اليه فيصح اسناده الى ذلك نظرا الى ما مر من الاحتجاج الخامس المعارضة بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لم يجز ارادة الامور الخارجية منها الا على سبيل المجاز ومن الواضح بملاحظة الاستعمالات خلافه ويدفعه ما عرفت من انه ليس مراد القائل بوضعها للامور الذهنية كونها موضوعة

للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج وح فارادة الامور الخارجية بتوسط تلك الصور الذهنية مما لا مانع منه اصلا ولا نقض في تجوزنا في اللفظ كيف ولا بد من التوسط المذكور على القولين وان كان هناك فرق بين الوجهين حسبما عرفت السادس ان المراد منها المفاهيم من حيث كونها مدركة للعقل وح لا يجوز اطلاقها على الامور الخارجية ايضا ضرورة صدق تلك المفاهيم عليها غاية الامر ان يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركا للعقل السابع المعارضة ايضا بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لوجب الانتقال اليها عند الاطلاق وتبادرها في الفهم مع انه لا ينتقل الذهن عند سماع الالفاظ الا الى الامور الخارجية من غير التفات الى الصور الذهنية وفيه ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة نفس الصور والادراكات بنفسها فعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنية غير مانع عن صحة القول المذكور حسبما عرفت تفصيل القول فيه فالتحقيق في الجواب ان القائل بوضع الالفاظ للامور الخارجية انما يقول بوضعها لها على حسب نفس الامر ضرورة مطابقة الواقع الخارج لنفس الامر لكن من الواضح انه لا بد في استعمال الالفاظ في تلك المعاني واطلاقها بحسب الموارد من الطريق الى معرفتها حتى يستعمل الالفاظ فيها ويصح اطلاقها على مصاديقها فنقول ان اطلاق الالفاظ المذكورة على الشبح المرئي من البعيد اما ان يكون على سبيل الحمل كان يقول هذا شجر او حجر ونحو ذلك او استعمالها في خصوص ذلك بان يقول هذا الشجر كذا او نحو ذلك واما على الاول فمن البين انه ليس المستعمل فيه لتلك الالفاظ الا معانيها الخارجية غاية الامر انه مع عدم المطابقة يلزم كذب ذلك الحكم وعدم مطابقته للواقع من غير لزوم غلط في الاستعمال وحصول الكذب ح مما لا مجال لانكاره بناء على المشهور في تفسير الصدق والكذب نعم يظهر وجه اخر لضعف الايراد الاول اذ بناء على ما ذكر لا كذب في تلك الاخبار لكونه حجرا في اعتقاده وكذا شجرا او انسانا فذلك مما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور واما على الثاني فليس استعمال تلك الالفاظ الا في معانيها الحقيقية اذ لم يرد بالشجر والحجر والانسان الا معانيها وانما اطلقها على الشيء المزبور من جهة اعتقاد مطابقتها لها وكونه فردا لذلك المعنى وحصول تلك الطبيعة في ضمنه فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلي الخارجي من الطبيعة لا بشرط والاطلاق على ذلك الفرد من جهة اعتقاد انطباقها معه واتحادها به فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم المطابقة لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطا لوضوح استعماله فيما وضع له غاية الامر ظهور كون استعماله في ذلك المعنى في غير محله لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعة التي استعمل اللفظ فيها وليس ذلك من قبيل استعمال الشجر في الحجر مثلا حتى يرد ذلك فلا دلالة في الدوران المذكور على وضع الالفاظ للمعاني الذهنية اصلا ومع الغض عن ذلك كله فغاية ما يلزم من الدليل المذكور على فرض صحته عدم وضعها للامور الخارجية ومجرد ذلك لا يعين القول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة بازاء المفاهيم من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او في الخارج الثامن انها لو كانت موضوعة بازاء الامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار اذ ليس مدلول اللفظ الا عين ما في الخارج ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبرية ايضا فان الصدق والكذب مطابقة مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها فاذا فرض كون الكلام موضوعا بازاء الامور الخارجية كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه وعدمها واجيب عنه تارة بان الدلالة الوضعية ليست كالدلالة العقلية حتى لا يمكن تخلفها عن المدلول بل انما توجب اخطار مدلوله بالبال سواء طابق الواقع او خالفه فيلحظ المطابقة وعدمها بالنسبة الى المعنى الحاضر في الذهن بواسطة الدلالة المذكورة واخرى بان المراد من وضعها للامور الخارجية هو وضعها للموجودات الخارجية بزعم المتكلم واعتقاده لا الامور الخارجية المطابقة لنفس الامر فح يكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمه كذبا وثالثة بالمعارضة بانه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية لكان مدلول الكلام هو تلك النسبة فيكون الواقع بالنسبة اليه هو ذلك فح فيكون صدقه وكذبه بملاحظة تحقق تلك النسبة في الذهن وعدمه لا بملاحظة حصول النسبة الخارجية وعدمه فيكون المناط في الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها وهو انما يوافق مذهب النظام دون المشهور ويرد عليها انه اخص من المدعى فانه انما يفيد عدم وضع للامور الخارجية بالنسبة الى المركبات الخبرية دون غيرها ويرد على الاول ان الامر الحاصل في الذهن انما يؤخذ مرآة لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقة وعدمها انما هو مدلوله والمفروض ان مدلوله هو عين ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقة وعدمها بالنسبة اليه وح فمع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ خاليا عن المعنى لوضعه لخصوص الموجود في الخارج والمفروض انتفائه هذا اذا كان الملحوظ استعماله فيما وضع له واما اذا فرض استعماله في غير ما وضع له اعني المفهوم المعدوم فيكون اما غلطا او مجازا فلا يندرج ايضا في الكذب الا ان يلاحظ كذبه بالنظر الى ظاهر اللفظ وفيه ما لا يخفى ومع الغض عن ذلك يجعل التالي للشرطية المذكورة عدم امكان الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته وهو ايضا واضح البطلان والملازمة ظاهرة مما ذكر وعلى الثاني ما عرفت من وهن الكلام المذكور اذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الالفاظ خصوصا على القول باخذ العلم في معاني الالفاظ مع انه مذهب سخيف قام الدليل القاطع على فساده مضافا الى عدم جريانه في صورة تعمد الكذب في صورة الكذب لانتفاء مطابقته لاعتقاده ايضا وعلى الثالث ان ما ذكر مبني على ان يكون المقصود وضع الالفاظ للصور الذهنية بانفسها او ما يقرب من ذلك وقد عرفت وضوح فساده وانه مما لم يذهب اليه احد اذ اريد وضعها للصور الذهنية من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج او للمفاهيم المبينة بكونها معلومة حسبما مر فلا ورود لذلك اصلا مضافا الى انه لو بني الامر في القول المذكور على ما ذكرنا فاللازم ح عدم اتصاف الخبر بالصدق والكذب على القول المذكور ايضا فيكون اللازم مشترك الورود بين القولين نظرا الى كون الواقع بناء عليه هو الامر المرسوم الذهني والمفروض انه عين الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتى يعتبر المطابقة وعدمها فلا وجه لالتزام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور وعلى الرابع انه اذا ثبت ذلك في المركبات الخبرية ثبت في غيرها فانه اذا اعتبرت النسبة ذهنية فلا بد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك فيتبع الحكم لساير الالفاظ حتى الانشاآت نظرا الى وضع مباديها لذلك فيتبعها اوضاع المشتقات والتحقيق في الجواب ان يق ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم وضع الالفاظ للامور الخارجية الماخوذ فيها الوجود شطرا او شرطا واما لو قيل بوضعها للمهيات بملاحظة وجودها في الخارج او على النحو الذي اخترناه فلا دلالة فيه على بطلانه اصلا اذ لا يستلزم دلالة اللفظ عليها كك وجودها في الخارج اذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده فان طابق مدلوله ما هو الواقع

كان كذبا والفظ مستعمل في معناه الحقيقي على الوجهين مع الغض عن ذلك فمن البين ان اقصى ما يفيده ذلك علم وضعها للامور الخارجية ولا يثبت به الوضع
للامور الذهنية لامكان وضعها للمهيات رابعها ان في الالفاظ ما وضع للمعدوم وما للممتنع والممكنة وما وضع للامور الذهنية كالكلية والجنسية
والفصلية ونحوها ومع ذلك كيف يعقل القول بوضعها للامور الخارجية وفيه مع علم دلالة ذلك على وضعها للامور الذهنية لاحتمال كون الوضع
للمهية من حيث هي علم ثبوت الكلية بذلك اذ اقصى ما يفيده ثبوت وضع الالفاظ المذكورة للامور الذهنية ان تم ذلك لو اريد وضعها للامور الموجودة
في الخارج على احد الوجهين السابقين واما لو اريد وضعها للامور الخارجية على ما ذكرناه فلا وكذا لو اريد وضعها للمفاهيم بالنسبة الى وجودها
في الخارج ولو امتنع وجودها كان تم يتم بالنسبة الى المعدوم واللاشئ وكذا المفاهيم الذهنية مما لا يقبل الوجود في الخارج وقد مرت الاشارة
الى حجة القول بوضعها للمهيات مع قطع النظر عن وجودها في الذهن والخارج انها المنساقة من تلك الالفاظ ولذا لا تدل الالفاظ الموضوعة لمعانيها
على وجود تلك المعاني وصح الحكم على معانيها بالوجود والعدم وفيه ان ان اريد بالمهية المفهوم من حيث كونه عنوانا لمصداقه بحسب الواقع فهو راجع الى
ما قلناه وان اريد بها نفس المهية من حيث هي بحيث يعم الصورة الحاصلة منها في الذهن والموجود في الخارج فالتبادر المدعى ثم بل من البين خلافه اذ لا
يتبادر من الالفاظ الا المفاهيم على النحو الذي قررناه والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للمهيات الا ان ذلك الوجه انما يجري بالنسبة الى
الكليات واما الامور الشخصية فلا يصح القول بوضعها للمهية ضرورة عدم كون اسامي الاشخاص كزيد وعمرو موضوعة بازاء نفس مهية الانسان
من حيث هي وليس هناك مع قطع النظر عن الوجودين مهية غير مهية الانسان ليتحصل بانضمامها ماهية الشخص بل ليس في هوية الشخص الا المهية الكلية
بعد انتزاع العقل اياها عن الوجود فهي انما تكون شخصا بانضمام الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام امر اخر من العوارض الخارجية او امر نسبته الى المهية
نسبة الفصل الى الجنس فهي اذا انضم اليها الوجود الخارجي كانت شخصا خارجيا واذا انضم اليها الوجود الذهني كانت شخصا ذهنيا فالوجود هو
الامر الذي نسبته الى المهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس لتحصل التشخص من جهته فصيرورتها شخصا انما هي باعتبار انضمام احد الوجودين اليها
ومن البين ايضا استحالة حصول كل من الوجودين في ظرف الاخر فيستحيل ان يحصل كل من التشخصين كذلك فالتشخص الخارجي لا يكون الا في الخارج
كما ان الذهني لا يكون الا في الذهن اذا تقرر ذلك تبين انه ليس الموضوع له في الجزئيات الخارجية سوى المهية المنضمة الى الوجود الخارجي وفي الجزئيات الذهنية
سوى المنضمة الى الوجود الذهني وقد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للكليات مما وضعت للمهيات من حيث هي الشاملة للموجود منها في الذهن
او الخارج فيصح ما ذكر من التفصيل قال بعض افاضل المحققين ان هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن
او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي والذهني وصفا مقيدا للموضوع له فانه لكانت موجودة
لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية والخارجية كان فاسدا فانا نقطع
بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود
والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج او لا قال رحمه الله ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه قلت ان
حمل ما ذكر في الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجية والذهنية من عدم تعين المهية مفهوما الا بعد ضم الوجود بان لا يكون هناك وراء
عين الوجود الخارجي والذهني امر يوجب تعين ذلك المفهوم فح كيف يمكن ان يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود الخارجي والذهني اليها فانهم
بعد فرض عدم تعين المهية بملاحظة الخارج الا بانضمام عين الوجود الخارجي اليها مع ما هو واضح من عدم امكان حصول عين الوجود الخارجي في الذهن
لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئي في الذهن نظرا الى عدم امكان حصول ما يعينه فح كيف يصح القول بوضع الالفاظ بازائها ضرورة كون
المقصود من وضعها احضار معانيها بالبال عند استعمال الفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك وان قيل بامكان تعين المهية بحيث تكون مفهوما وضع اللفظ
يمتنع صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن تحقق الوجود له في الخارج وعدمه كما هو قضية ما ذكر وهو الحق في ذلك بطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز
بازاء ذلك المفهوم على حسب سائر المفاهيم من غير فرق اصلا والحاصل انه اذا كان للجزئي مفهوم حاصل عند العقل كما ان للكلي مفهوما كليا على
ما هو قضية تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي لم يكن هناك فرق بين الامرين وكانا على حد سواء وكون ذلك المفهوم في الجزئي الخارجي مرآة لملاحظة
الخارج جار بالنسبة الى الكلي ايضا فانه ايضا عنوان للامر الخارجي حسبما مر بيانه فالتفصيل المذكور غير متجه في المقام هذا واعلم ان بعض الافاضل
جعل النزاع في المسئلة مبنيا على النزاع في المعلوم بالذات فمن قال بكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة يكون معلوما
بالتبع من جهة انطباقه معه جعل الالفاظ اسامي للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة نظرا الى ان الملتفت اليه والصورة
مرآة للملاحظة ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظة ذي الصورة كما هو الشان في الامور التي تجعل مرآة لملاحظة غيرها فان من شان
المرآة ان لا تلحظ بالذات عند جعلها مرآة فالالفاظ عنده اسامي للامور الخارجية فعلى هذا ربما يزاد قول آخر في المقام وهو كونها اسامي للامور
الخارجية في الموجودات الخارجية وللامور الذهنية فيما عدا ذلك لذهاب بعض الافاضل الى التفصيل المذكور في تلك المسئلة فبناء على ما ذكر
من المبنى يتفرع عليه القول بالتفصيل في هذه المسئلة ايضا وعن بعض الافاضل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى التفصيل
في هذه المسئلة ايضا لفظيا بناء على المبنى المذكور لكنك خبير بوهن ذلك اذ لا ربط لهذه المسئلة بالمسئلة المذكورة واي مانع من ان يكون المعلوم على صحة
بالذات هو الصورة ويكون ما وضعت له الالفاظ هي ذوات تلك الصور نظرا الى ان المحتاج اليه في التعبير انما هي تلك الامور دون صورها الحاصلة
عند العقل والوضع انما يتبع مورد الحاجة وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالبا في الاحكام المتداولة بينهم فيكون الموضوع له على هذا هو

دون تلك

ذوات تلك الصور دون الصور بانفسها سواء كان المعلوم بالذات هو الصور او ذواتها وكان ملحوظ القائل بوضعها للصور الذهنية كون تفهيم
تلك الامور الخارجية بواسطة احضار معانيها وجعلها مرآة لملاحظتها فجعلوا الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهة حسبما مر سواء كانت
معلومة بالذات او بالتبع وانا الى الان لم يتبين لي الوجه في حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسئلة على تلك المسئلة وكانه توهم ذلك من
جهة كون المعلوم بالذات اعرف في النظر وابين عند العقل فينبغي ان يكون الوضع بازائه وانت خبير بعدم وضوح الدعوى المذكورة ولا وعلى
تفرع الحكم المذكور عليه ثابتا اذ مجرد ذلك غير قاض بوضع اللفظ بازائه لدوران الوضع غالبا مدار الحاجة وتعلق القصد بتفهيم
المخاطب فجعل النزاع في المسئلة مبنيا على ذلك غير متجه كيف ولو كان كذلك لزم الاختلاف في وضع الالفاظ اذ كان الموضوع له موجودا حال
الوضع ثم انعدم ومن الواضح خلافه وكذا الحكم بكون النزاع لفظيا من تلك الجهة غير ظاهر بل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين
الى التفصيل المذكور في كمال البعد وما يتخيل في وجهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات في المعدومات هو الامور الخارجية فينبغي حمل كلام القائل
بكون المعلوم بالذات هو الامور الخارجية على الحكم بذلك بالنسبة الى الامور الخارجية وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات في الامور الخارجية
هو الصور الذهنية لوضوح كون المعلوم هناك هو الامور الخارجية فينبغي حمل كلامهم على غير ذلك فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متجه
لابتنائه على ان يكون المراد بالامور الخارجية في كلامهم هو الموجودات الخارجية وليس كذلك بل المراد نفس الامور الحاصلة بصورها سواء كانت
من الموجودات الخارجية اولا وعلى ما سبق كون الصورة معلومة بالذات في الموجودات الخارجية وليس في محله ومحصل البحث المذكور ان المعلوم
بالذات بالعلم الحصولي هل هو نفس الصورة او المعلوم المدرك بحصولها نظرا الى كون الصورة هي المنكشفة بالذات عند العقل وانكشاف ذي
الصورة انما يكون بتوسطها يتجه الاول وبملاحظة كون العلم مرآة لملاحظة المعلوم وآلة لانكشافه فلا تكون تلك الصورة الحاصلة ملحوظة بالذات
ولا معلومة بالذات يتجه الثاني فلكل من القولين وجه ظاهر فحمل كلام الاطلاقين المذكورين على ذلك التفصيل في كمال البعد بل بين الوهن
مضافا الى ما في التفصيل من المجازفة الظاهرة والمخالفة للوجدان السليم اذ لا نجد فرقا بين المعلومات الموجودة وغير الموجودة في كيفية العلم بها كيف
ومن البين عدم الفرق في الادراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله او زواله اذا اعتقد بقاءه على حاله وما يتوهم من حصول الفرق بين القسمين فانا
نجد من انفسنا في القسم الاول الالتفات الى امر خارج عنا وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا ورجعنا اليه كما ترى لوضوح كون المنكشف
في المقامين هو نفس الصورة بذاتها وان لم نكن ملتفتين اليها كذلك لكونها مرآة لملاحظة المعلوم والمعلوم انما يكشف بتوسط تلك الصور في المقامين
وقد عرفت ان المراد بالامور الخارجية هو نفس المعلومات سواء كانت موجودة في الخارج او لا مضافا الى ان ملاحظة الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصورة
على الموجودات الخارجية بل هي حاصلة في المعدومات ايضا اذا لوحظ كونها موجودة على سبيل التقدير فالملحوظ هناك خارج عن انفسنا بالوجه المذكور ايضا
وما قد يتخيل في المقام في توجيه ذلك من ان المعلوم في الامور الخارجية هو نفس الامر الخارجي من غير حصول صورة منه في النفس فيكون تلك الامور هي
المعلومة بالذات بخلاف الامور الغير الموجودة فبين الوهن اذ قضية ذلك انحصار المعلوم في الامور الخارجية بالامر الخارجي من غير ان يكون هناك معلوم
آخر بالتبع وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلومين ووقوع الخلاف فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع فان ذلك صريح في كون
النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا فلا تغفل هذا وقد يجعل النزاع في المسئلة لفظيا من جهة اخرى وذلك بحمل كلام القائل بوضعها
للامور الذهنية على ارادة المهية من حيث هي بناء على اطلاقهم اسم الصورة عليها في بعض المقامات وحمل كلام القائل بوضعها للامور الخارجية على ذلك
ايضا نظرا الى كونها في مقابلة الصور نفسها فهي امور خارجة عن تلك الصور من حيث كونها ادراكات فارجاع القول بالتفصيل اليه ايضا بناء على ان
القول بوضع الجزئيات الخارجية والذهنية للامور الخارجية والذهنية انما يعني بها المفاهيم الجزئية التي لو وجدت كانت في الخارج او الذهن وحمل
القول بوضعها للمهيات على ارادة المفاهيم على الوجه المذكور فيرجع حينئذ مرجع الحال في الجميع الى القول بوضع الالفاظ للمفاهيم كلية كانت او جزئية
ولا يذهب عليك ان حمل كلماتهم على ذلك مجرد احتمال فان كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظيا فلا باس به والا فلا شاهد عليه مضافا الى
ان حمل القول بوضعها للصور الذهنية على ارادة المفاهيم من حيث هي في كمال البعد واطلاق الصورة على المهية نادر في كلامهم لكن الظاهر اطلاقها
على الماهية المعلومة نظرا الى اتحادها مع الصورة واما اطلاقها على المهية من حيث هي فبعيد عن ظواهر الاطلاقات والتقريب في ذلك بان المهيات التي
توضع لها الالفاظ لما كانت معلومة حين الوضع كان الوضع بازاء المعلومات وان لم يكن بملاحظة كونها معلومات فقد اطلق الصور بملاحظة ذلك
على المهيات المعلومة لا يخرج عن بعد اذ مع عدم ملاحظة كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس المهيات ايضا وان كانت معلومة حين ملاحظتها
وقد عرفت بعده عن ظواهر الاطلاقات واعلم انه لو بني على كون النزاع في المقام معنويا فلا ثمرة يترتب عليه ظاهرا وانما هي مسئلة علمية لا يتفرع
عليها شيء من الاحكام الفرعية اذ لا شك على الاقوال في كون المقصود بالالفاظ هو الامور الواقعية سواء كانت هي مقصودة بتلك الالفاظ اولا لكون
موضوعة بازائها مستعملة فيها او كانت مقصودة بواسطة صورها الذهنية وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم مما وضع الالفاظ بازائها مطلقة او مقيدة
بحضورها عند العقل كما هو احد الوجوه المتقدمة نعم قد يتوهم على الوجه الاخير توقف اداء المكلف به واقعا على العلم بكون ما ياتي به هو المكلف به كما
اذا قال ائتني بشاة فانه لا يتحقق صدق الاتيان بالمامور به من غير فهمه معنى الشاة ثم اتيانه بفرد يعلم اندراجه فيه بحيث لولا ان حضور المعنى عند العلم بوضع
اللفظ بازائه فاذا اتى بشاة غافلا بكونه شاة فقد اتى بما وضع اللفظ بازائه وان لم يعلم بالوضع له وكذا لو اتى بالمصداق معتقدا خلافه او شاكا في
كونه مصداقا مع علمه بما كلف به لصدق اتيانه بتلك الطبيعة المعلومة وان لم يكن اندراج ذلك المصداق فيها معلوما له حين الاتيان نعم لو كان غافلا

عن الطبيعة التي كلف باتيانها غاية الامر انه في المسئلة اي ايضا احتمل عدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور وثانيا ان الحضور المأخوذ في المكلف به بنا
على الوجه المذكور هو الحضور عند المستعمل دون المكلف فاذا اتى بالطبيعة الحاضرة عند تحقق الاتيان سواء كان المكلف عالما بالحال ولانم
لا يتم ذلك على اطلاقه في العبادات وهو كلام اخر لا ربط له بهذه المسئلة ومن غريب الكلام ما تخيله بعض الاعلام من تفرع امرين على الخلاف
في المقام احدهما الاكتفاء باداء الاذكار الموظفة وغيرها بتخيلها بناء على القول بوضعها للصور الذهنية واورد على ذلك انه لا يتم اذا كان مستند الحكم
تحريم ذكره ومن قال ونحوهما اذ لا يتحقق ذلك الا باللسان واجاب بان تلك ايضا الفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنية قال بل يلزمه الحكم بعدم
الامتثال فيما اذا قرأها مع الغفلة عنه وردها الذهنية وثانيهما انه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المراة الاجنبية في الخارج اذ
مقتضى الاصل حمل اللفظ على حقيقته التي هي الصور الذهنية دون الامور الخارجية وهكذا الحال في امثاله فلا بد اما من التزام ذلك او التزام التجوز
في جميع الاستعمالات وحصول ذلك من الادلة على فساد القول المذكور ثانيهما اعتبار اعتقاد المستعمل والمكلف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور
الذهنية واناطة الحكم بالواقع ونفس الامر بناء على القول بوضعها للامور الخارجية قال وهذا من اهم المباحث في الباب وكم يتفرع عليه من الثمرات
مثلا امر الشارع بايقاع الصلوة في مواقيتها والى القبلة مع الخلو عن النجاسة او امر بترك المحرمات وغير ذلك مما تعلق به التكاليف الشرعية فلو
قلنا ان المعاني موضوعة لما هي ما يكون باعتقاد المكلف يلزم دوران الامر مدار ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما اذا قلنا بوضعها للامور الواقعية
وانت خبير بوضوح عدم تفرع شيء من الامرين على المسئلة المذكورة وتفريع الاول عليها مبني على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنية على الصور
بملاحظة انفسها لا من حيث كونها مرآتا للواقع وقد عرفت انه لا يصح لان يحمله احد في المقام كيف ولو كان كذلك لكان اللازم على القول المذكور الاكتفاء
في اداء العبادات والمعاملات من الواجبات والمحرمات وغيرها بمحض التخيلات وكذا في سائر الاحكام الجارية في العادات او التزام التجوز في جميع تلك
الاستعمالات ومن البين انه لا يقول به مثله ولا يليق ان يذكر في الكتب العلمية ولا ان يعد ثمرة وتفريع الثاني مبني على الخلط بين هذه
المسئلة ومسئلة اخذ الاعتقاد في مدلولات الالفاظ وقد عرفت الفرق بين المقامين وان اعتبار ذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين وانما
ذلك من توهمات بعض القاصرين نعم قد وقع الكلام بين جماعة من الاعلام في خصوص بعض الالفاظ كالطاهر والنجس بحسب الشرع نظرا الى ما يفيده
بعض الاخبار وهو كلام اخر ومما يستطرف في المقام ما قد ينسب الى الاوهام من البعض من تفرع حرمة النظر الى الصورة الاجنبية في الماء والمرآة والمنقوشة
في الحائط او القرطاس وهو انما نشأ من الاشتراك في لفظ الصورة نعم لو ذكر مكان ذلك تخيل الصورة الاجنبية امكن التفرع بناء على الخيال
المذكور الثانية عشرة لا خلاف ظاهرا في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقة في الحال لا بمعنى
وضعها لخصوص الحال على ان يكون الزمان جزءا من مدلولها ولا بمعنى اعتبار اتصاف الذوات التي تجري عليها بمباديها في خصوص الحال التي يحكم
فيها بثبوتها لموضوعاتها فانه يلزم القول بالاشتراك لو قيل بكونها حقيقة في الماضي بل المراد كون اطلاقها على ذلك في الجملة على سبيل الحقيقة سواء كانت
موضوعة لخصوص ذلك او لما يعمه فهي حقيقة في ذلك في الجملة سواء كانت موضوعة له بالخصوص او كان ذلك مصداقا حقيقيا لما وضع له وقد نص
جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي حقيقة في القدر المشترك فلا وضع عندهم بالنسبة الى خصوص الحال كما قد يتوهم في المقام وكذا الاتفاق على كونها
في كونها مجازا في الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال او اريد اثبات ذلك المفهوم لحال الحكم نظرا الى حصوله في المستقبل فيكون الثبوت
المأخوذ في تلك الصفات هو الثبوت في الجملة الشامل لثبوته في الاستقبال ايضا فيصح الحمل في الحال نظرا الى تلك الملاحظة وظاهر ما حكي في الوافية عن صاحب
الكوكب الدري احتمال كونه حقيقة في الاستقبال ايضا لذكره ان اطلاق النحاة يقتضي بان اطلاقه حقيقي فان اراد بذلك تحكيمهم بمجيء المشتق للاستقبال كما هو
بمجيئه للماضي والحال ظاهر في كونه حقيقة فيه فوهنه ظاهر سيما مع عدم منافاته للحال بالمعنى الذي سنقرره انشاء الله وان اراد الاستناد الى اطلاقهم اسم الفاعل
على ضارب غدا كما قد يحكى عنه فهو موهون من وجوه شتى سيما مع خروج ذلك عن محل الكلام ايضا لانه من قبيل الاستعمال في حال التلبس وان
لوحظ فيه الاستقبال بالنسبة الى حال النطق كما يظهر من غير واحد من الافاضل في كون ذلك من قبيل الاستعمال في الاستقبال بالمعنى الملحوظ في المقام كما
ترى وسيظهر لك حقيقة الحال وقد وقع الخلاف في صحة اطلاقه حقيقة من جهة التلبس به في الماضي على قولين او اقوال يأتي الاشارة اليها وقبل
الخوض في المسئلة وبيان الاقوال فيها والادلة لا بد من بيان امور يتكشف بها حقيقة المقصود احدها ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس اي الحال الذي
يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق او حالا او مستقبلا فلو قلت زيد كان ضاربا او سيكون ضاربا كان حقيقة بلا
على الذات المتصفة بالمبدء بالنظر الى حال اتصافه وتلبسه به وان كان ذلك التلبس في الماضي او المستقبل واما اذا اريد به الاتصاف في حال النطق
فهو ايضا حقيقة الا انه لا بل باعتبارهما بالخصوص في صدق المشتقات حتى يكون اطلاقها على من تلبس في ماضي النطق او مستقبله مجازا مطلقا
وهذا مع غاية ظهوره من ملاحظة اطلاقات المشتقات منصوص به في كلامهم بل حكي عن جماعة دعوى الاتفاق عليه والزمان المأخوذ في الفعل
ملحوظ على الوجه المذكور ايضا فالحال الملحوظ في المضارع انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي قررناه سواء وافق حال النطق او كان ماضيا
بالنسبة اليه او مستقبلا كما في قولك جائني زيد امس وهو يتكلم وسيجيئني غدا وهو يضرب عمرا وكذا الحال في المضي والاستقبال نعم كل منهما
من حال النطق وماضيه ومستقبله وظهور اطلاق الفعل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف انما هو من جهة استظهار
كونها حال التلبس كما ان الماضي والمستقبل ايضا انما ينصرفان مع الاطلاق الى ما يقابل حال النطق وربما يعزى الى البعض القول باختصاص
الحال هنا بحال النطق وقد يحكى عن ظاهر اكثر العبارات وصرح بعض بان المراد بالحال في المقام هو حال النطق وربما يومي الى ذلك ما يأتي من

الاحتجاج بقول بعض النحاة على صحة قولنا ضارب امس على كونه حقيقة في الماضي وما ذكره جماعة من كون ضارب في قولنا ضارب غدا مجازا بل في
كلام البعض حكاية الاتفاق عليه وهو لا يتم الا على ارادة حال النطق اذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصح الاحتجاج المذكور ولا حكمهم
بالمجازية في قولنا ضارب غدا اذ ليس اطلاق الضارب في قولنا ضارب امس وضارب غدا الا باعتبار حال التلبس سواء اخذ قولنا امس وغدا
ظرفا للنسبة او قيدا في المحمول والحاصل انه قد يطلق الضارب على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الامس او الغد سواء اريد به
بيان ان الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه في الامس او الغد كما هو الظاهر من العبارة او اريد صدق ذلك المفهوم عليه مقيدا بملاحظة حصوله في الامس
او الغد عليه في الحال اذ من البين اطلاق المشتق على كل من الوجهين على الذات المتلبسة بالمبدء وعلى الاول فحمل على الذات الغير المتلبسة
في الحال لا باعتبار حال عدم تلبسها بل باعتبار زمان تلبسها به وعلى الثاني فقد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدء بالنظر الى حال تلبسه به من الماضي
او المستقبل وحمل مقيدا بذلك لا اعتبارا على الذات الغير المتلبسة في الحال فليس اطلاق المشتق الا بالنظر الى حال التلبس ايضا الا ان في صحة
الحمل المذكور اذن من دون حاجة الى التاويل تاملا ذكره وكلام اخر لا ربط له بالمقام وفيما لاحظه ذلك قد يشكل الحال في دعوى الاتفاق المذكور
قلت كلامهم في المرام غير خال من الابهام وكثيرا ما يقع الخلط في المقام والذي يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه والظاهر ان اطلاق الضارب في
المثالين على سبيل الحقيقة حسبما قررناه وغاية ما يمكن ان يوجه به ما ذكروه ان قضية الحمل في قولنا زيد ضارب هو ثبوت ذلك المفهوم
لزيد في حال النطق كما هو الظاهر من الرجوع الى العرف فاذا قيد بذلك كان خارجا عن مقتضى وضعه نعم لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل
بثبوت المبدء للذات في احد الازمنة الثلثة صح الحمل على سبيل الحقيقة وكان قولنا غدا قرينة على حصول ما هو حاصل في المقام من تلك الاقسام
الا انه ليس ذلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق وهذا بخلاف قولك زيد يكون ضاربا غدا اذ قضيته ثبوت المحمول له في المستقبل فلا مجاز اصلا
واما قولك ضارب امس فيبتني المجازية وعدمها فيه على الخلاف المذكور فلو قيل بوضع المشتق للاعم من الماضي والحال فلا شك في صدق ذلك
المفهوم عليه في الحال من غير تجوز ويكون ذكر امس قرينة على تعيين احد الوجهين فان قلنا بوضعه للحال كان ايضا مجازا كالمستقبل والتجوز
في المقام وان كان بالنسبة الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الافرادي الا ان السبب فيه هو ملاحظة معناه الافرادي كما عرفت فالاجماع على المجازية
في المثال المذكور من جهة اجماعهم على عدم وضعه للمعنى الاعم وانت خبير بان ذلك مع وهنه واحتمال ان يكون بالنسبة الى ما ذكر في الاحتجاج الا انه بالنظر الى كلام
العضدي في غاية البعد لظهور عبارته جدا في حكاية الاجماع على التجوز في المشتق الا ان يقال انه مع ظهور الحمل المذكور في اتصاف الموضوع
بالمحمول في حال النطق يكون ذلك قرينة على استعمال المشتق في الاعم مما حصل له المبدء في الاستقبال فيصح الحمل ويكون قوله غدا قرينة على
ويجري مثله فيما ذكروه في الاحتجاج وفيه انه لا شك في ان الملحوظ في المقام ليس اثبات مفهوم الضارب له في الحال ليلزم الملاحظة المذكورة في
مفهومه حتى يصح حمله كذلك بل المقصود على الوجه الاول اثبات ذلك المفهوم المقيد بحصوله في الماضي او المستقبل بالنسبة الى الحال نعم قد يكون دعوى
الاجماع المذكور مبنيا على ما ذكر وان كان فاسدا كما عرفت وكيف كان فلا ينبغي التامل في كون المشتقات حقيقة بالنسبة الى حال التلبس ولا عبرة فيها بحال النطق
وينبغي حمل ما يتراءى منافاته لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه لوضوح الحال فيه وكان المنشأ في توهم البعض على ما حكي عنه انصراف حمل المشتق على الذات
مع الاطلاق الى اتصافها به في حال النطق كما في قولك زيد قائم او عالم او نائم ونحو ذلك فتوهم من ذلك كونه حقيقة في خصوص حال النطق وهو بين الفساد
اذ قضية الحمل هو الحكم بثبوت المحمول له بالنسبة الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهة كونه حال
التلبس لا من جهة كونه حال النطق وهو ظ وكذا المراد بالاستقبال في المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور وذلك بان يطلق المشتق على غير المتلبس
بالمبدء نظرا الى تلبسه به بعد ذلك كان يطلق الضارب على زيد في الحال باعتبار صدور الضرب منه في الاستقبال وهذا الذي اتفقوا على كونه مجازا فيه
ومحل الخلاف هو اطلاقه على المتلبس في الماضي في مقابلة الحال والاستقبال المذكورين وليس الخلاف في كونه حقيقة في خصوص الماضي ايضا كما قد يتوهم
على ما سيجيء الاشارة اليه عند بيان الادلة بل النزاع كما اشرنا اليه في كونه موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدء بالنظر الى حال تلبسه به او للمتحصل له التلبس
به في الجملة سواء كان في الحال او الماضي ليكون اطلاقه حقيقة في الصورتين ثانيها المعروف بين علماء العربية وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان
على سبيل التضمن على ما هو الحال في الافعال والظ انه مما لا كلام فيه وان اوهم بعض العبارة دلالتها على الزمان كذكرها من جملة الاسماء وعدم اندراج
الزمان في مداليل الاسماء من المسلمات المشهورة كما هو ظاهر من ملاحظة حدودها وغيرها مضافا الى اتضاح ذلك من ملاحظة الاستعمالات اذ لو كان
الزمان جزءا من مدلولها لدلت عليه على نحو دلالة الافعال مع وضوح الفرق بينهما بعد ملاحظة العرف وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك وقد
يتراءى من كلام القائلين بكون المشتق حقيقة في الحال ان يكون الزمان ملحوظا في مفهومه على سبيل التضمن وبذا احتمل بعضهم الخلاف في مذهبي اهل
العربية والاصول في دلالة المشتقات على الزمان وهو توهم ضعيف اذ ليس في كلام اهل الاصول ما يؤدي الى كون الزمان مدلولا تضمنيا للمشتقات كما يظهر
ذلك من ملاحظة اقوالهم وادلتهم في المقام ولا ظهور لها في دلالتها على الزمان على سبيل التضمن بل غاية ما يستفاد منها ايضا بان يكون قيد احد الازمنة
الثلثة قيدا في مدلولها بحسب الوضع فيكون ما وضعت بازائها هو الذات المتصفة بحسب الوضع بالمبدء مقيدا بكون الاتصاف في الحال حتى
ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا كما عرفت من ان القائل بكونها حقيقة في الماضي لا يقول بدلالتها على الزمان اصلا وانما يعتبر في مفهومها تحقق
الاتصاف في الجملة وليس اشتراكها بين الماضي والحال لتكون دالة على الزمان واحتجاجهم على ذلك بتحقق استعمالها في الازمنة فقضية الاستعمال مقصودة
يقتضي كونها حقيقة في الكل خرج الاستقبال بالاجماع فيبقى الباقي لا دلالة فيه على ذلك اذ المقصود من ذلك اطلاق اللفظ باعتبار الاتصاف في الماضي او الحال

[illegible]

او الاستقبال لا استعماله في خصوص كل من تلك الأزمنة كيف ولو اريد ما يتراءى من ظاهره لكان القائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل
التضمن كما في الأفعال وقد عرفت وضوح فساده فتحصل سند لاهم انها قد اطلقت على الذات المتصفة بالمبدأ بلا فرق اي من الازمنة الثلثة
حيث دل الدليل على كونها مجازا باعتبار الاتصاف اللاحق فالاصل المذكور يقتضي كونها حقيقة باعتبار الاتصاف الحاصل سواء كان في الماضي او
الحال وذلك مما لا ربط له بدلالتها على الزمان على نحو الشطرية والشرطية كما لا يخفى مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقات
لفظا بين المعنيين وقد صرح جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي بكونها حقيقة في القدر المشترك ويستظهر ذلك من ملاحظة ادلتهم ثم انما
القائلون بكونها حقيقة في الحال فلم يريدوا بذلك الا كونها حقيقة في الذوات المتصفة بالمبدأ على انحاء بكون اتصافها به حاصلا متحققا فيها
اطلقت على ذات لابد من اتصافها بذلك المبدأ في الحال الملحوظ في ذلك الاطلاق واين ذلك من دلالتها على الزمان واخذ الزمان قيدا في مدلولها
فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فانها انما تصدق على مصاديقها مع صدق مفاهيمها عليها في الحال وسيجيء توضيح الحال فيه انشاء الله على انك قد
عرفت ان الحال المذكورة هي حال التلبس لا نسبة بالحال المعدود من احد الازمنة وان اندرجت فيها في بعض الاعتبارات فجعل النزاع في المقام
في كون الحال قيدا فيما وضعت بازائه على القول بكونها حقيقة في الحال ليكون الحال اذن مدلولا التزاميا بينا بالمعنى الاخص للمشتقات ويكون
دلالتها عليه على نحو دلالة العمى على البصر وعدمه على القول الاخر لكون مجرد الاتصاف ولو في الماضي كافيا في صدقها عندهم كما يوجد في كلام بعض
الافاضل ليس على ما ينبغي اذ لا دلالة في كلام القائلين بكونها حقيقة في الحال على ذلك لامكان تصحيحه على ما قلناه بل لا استظهاره من كلامهم حسب ما ستعرفه
انشاء الله فظهر مما قررناه انه لا ربط للنزاع المذكور باخذ الزمان في مفاهيم المشتقات على سبيل التضمن او التقييد ولا يلزم اعتبار شيء من الوجهين في شيء
من الاقوال المذكورة في المسئلة ولا معارضة بين كلمات علماء الاصول وما ذكره النحاة من عدم دلالتها على الزمان وما صرح به علماء البيان من عدم افادتها
التقييد باحد الازمنة الثلثة حسب ما حكي عنهم ثم انها ان المشتقات التي وقع النزاع فيها في المقام يعم اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة واسماء
التفضيل والاوصاف المشتقة كالاحمر والاصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات وربما يخرج اسم المفعول عن محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل
لظهور الوضع للاعم في الاول وللخصوص بالحال في الاخيرين ويضعفه اطلاق كلمات الاصوليين من غير اشارة منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب
في كلماتهم بلفظ المشتق الشامل للجميع وقد فرع غير واحد من الافاضل على المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته مع انه من قبيل اسم
المفعول ثم ان ظاهر كلماتهم تعميم النزاع فيها لسائر احوالها وانواعها من غير تقييد لمحل البحث ببعض صورها الا انه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور
في كلمات جماعة من المتأخرين على وجوه شتى منها ما ذكره التفتازاني من ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم
واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف مع عدم طريان المنافي وفي بعض الاتصاف بالفعل البتة ومنها
ما ذكره الشهيد الثاني طاب ثراه والاسنوي وجماعة من المتأخرين من اختصاص النزاع بما اذا لم يطرأ على المحل ضد وجودي للوصف الزائل واما مع طريانه
فلا كلام في عدم صدق المشتق على سبيل الحقيقة وحكي عن الرازي في المحصول دعوى الاتفاق على المجاز فيه قال بعض الافاضل المتأخرين لم نجد ذلك
في المحصول ولا في كلام علماء الاصول ومنها تخصيص النزاع بما اذا كان محكوما به واما اذا كان محكوما عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال وقد المشتق
حكي التخصيص المذكور عن الشهيد الثاني والقرافي والاسنوي وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء كما ان الاولين للقائلين من جانب القائل
بعدمه ويضعف جميع هذه التقييدات اطلاق كلماتهم في المسئلة وعدم تعرض احد من المتقدمين للتقييد بل وكذا جماعة من المتأخرين وتصريح
جماعة منهم بان تلك التقييدات انما نشأت بين المتأخرين وليس هناك تعرض لها في كلام الاولين ويشهد له ملاحظة ادلتهم في المسئلة حيث استندوا
فيها الى ما هو من قبيل ما اخرجوه من محل البحث ومن هنا حدث التجاء كل من الفريقين الى التخصيص حيث صار ينافي الحكم بالاطلاق ورأوا ظهور فساد
القول بالاطلاق الاشتراط وعدمه فنبهوا على خروج ذلك عن محل البحث وكيف كان فمع البناء على الاطلاق في محل البحث كما هو الظاهر يكون التخصيصات
المذكورة في بعض الوجوه تفصيلا في المسئلة اذا تقرر ذلك فنقول المعروف بين الاصوليين في المقام قولان احدهما عدم اشتراط بقاء المبدأ في
صدق المشتق وهو المعروف بين اصحابنا وقد نص عليه العلامة في عدة من كتبه والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وغيرهم وعزاه جماعة الى
اصحابنا الامامية مؤذنين باتفاقهم عليه منهم السيد العميدي والشهيد الثاني واسنده في المبادي الى اكثر المحققين وفي المطول الى الاكثر وقد ذهب
اليه كثير من العامة منهم عبد القاهر والشافعي ومن تبعه وحكي ذلك من الجبائي والمعتزلة وعزي الى ابن سينا وعزي ثانيهما القول باشتراط البقاء في
الى الرازي والبيضاوي والحنفية وحكاه في النهاية عن قوم ويحكى هناك قول ثالث وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقائه وعدمه في غيره وعزاه في النهاية
الى قوم الا انه قال في اثناء الاحتجاج ان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع وهو يومي الى حدوث القول المذكور ايضا وكونه خرقا للاجماع ولبعض
المتأخرين من اصحابنا تفصيل اخر وهو ان المشتق حقيقة في الماضي اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ
مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد اولا وربما يفصل في المقام
بين الالفاظ وخصوص المشتقات فلا يجعل هناك ضابطة في الاشتقاق بل يتوقف وان لا يرى في كل لفظ مدار ما هو متبادر منه فنحو القاتل و
الضارب والاكل والشارب والبايع والمشتري حقيقة في الاعم ونحو النائم والمستيقظ والقاعد والحاضر والمسافر حقيقة في الحال وربما يجعل الاصل والقاعدة
في اسماء المفعولين البناء على الاول نظرا الى غلبة وضعها لذلك والاصل في الصفات المشبهة واسماء التفضيل هو الثاني لذلك ايضا فيلحق المشكوك
بما هو الغالب وقد يتوهم خروج المشتقات المذكورة عن محل النزاع حسبما اشرنا اليه حجة القول بعدم اشتراط البقاء وجوه احدها الاصل فانها تستعمل تارة في

في الحال وتارة

في الحال وتارة في الماضي والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها التبادر اذ المتبادر
من القاتل والضارب والمحسن والمكرم والبايع والمشتري ونحوها هو من تحقق منه تلك المبادي سواء كان في حال صدوره او بعدها ولذا لا نجد الفرق بين
قولنا ضارب وضارب الان وهكذا في غيره وليس ذلك الا لاطلاق الاول وتقييد الثاني ثالثها عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب القاتل والضارب مطلقا
عمن وقع منه القتل او الضرب وانقضى فيفيد ذلك اندراجه في المفهوم المذكور فيكون موضوعا لما يعمه رابعها انه يصح قطعا ان يؤتى بالعرف على سبيل
الحقيقة لمن وقع منه الضرب في اليوم السابق انه ضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق خامسها صحة تقسيمها الى المتلبس بالمبدأ في الحال والمتلبس
به في الماضي وظاهر القسمة يعطي كون المقسم حقيقة فيما يعم القسمين سادسها صحة تقييدها بالحال والماضي فيقول زيد ضارب الان وضارب
امس من غير تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقة في احد الامرين لزم احد المذكورين سابعها انها لو كانت حقيقة في الحال خاصة لكان اطلاق المؤمن
على الغافل حصول المبدأ فيه ومن الواضح خلافه للاجماع على صدق المؤمن عليهم في تلك الاحوال من غير شك ثامنها انه لو اعتبر في صدقها التلبس
بالمبدأ في الحال لزم ان لا يصح الاشتقاق من المبادي التي لا يمكن حصولها في الحال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ ما لا يمكن
وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتصاف به في الحال واما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والامر والناهي ونحوها
على احد اذ الخبر اسم لمجموع القول الذي يحتمل الصدق والكذب ومن البين انه تدريجي الحصول غير قار الذات فلا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود وليس
الكل والجزء منها لكن يكفي في صدق التلبس به التلبس بجزئه فلا قيام له بها في الحال وكذا الكلام في الكلام والصدق والكذب في الامر والنهي اما
الاول فلاجزاء فلكونها اسامي للحروف الصادرة على الترتيب ولا يمكن الاجتماع بينها في الوجود واما الثاني والثالث فلانهما متعلقان بالخبر وهو غير
حاصل في الحال تاسعها انه لولا الوضع للاعم لما صح الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق والسارقة على وجوب حد الزاني والسارق اذ بعد انقضاء
الوضع الى من تلبس بالزنا والسرقة حال نزول الاية فلا يندرج غيرهم فيها وهو فاسد لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق
وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت انه خلاف التحقيق فالصواب تقرير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحة الاستدلال بهما
على وجوب الحد الا على من كان مشغولا بالزنا او السرقة متلبسا بهما دون من وقع منه ذلك وانقضى وهو خلاف ما اتفقوا عليه مطلقا عاشرها ما يستفاد
من ظاهر غير واحد من الاخبار فعن الصادق عليه السلام بعد ذكر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما وليس الوجه في ذلك الا صدق
الظالم عليه بذلك وان تاب عنه وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا دعوة ابي ابراهيم فسئل عن ذلك فذكر ما اوحى الله الى ابراهيم من جعله اماما للناس و
سؤاله ذلك لبعض ذريته الى ان قال لا اعطيك الظالم من ذريتك عهدا فقال ابراهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال فانتهت الدعوة الي و
الى علي لم يسجد للصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا فان الظاهر من سياقه ان من سجد للصنم لا يناله العهد وليس ذلك الا لاندراجه في الظالم الجاري عليه
اتفاق اهل اللغة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولولا صحة اطلاقه على الماضي لما امكن ذلك كذا قرره العلامة في النهاية وهو بظاهره غير متجه
لوضوح ان غاية ما يفيده الاتفاق المذكور صحة استعماله في الماضي وهو مما لا كلام فيه الا ان يقال ان اتفاقهم على الحكم المذكور يشير الى كونه معنى حقيقيا نظرا
الى ظهور حكمهم بكونه معنى للمشتق واختصاصه بحكم مخصوص في ذلك وقد يقرر الاحتجاج بوجهين اخرين اشار اليهما العضدي احدهما ان اهل اللغة اجمعوا
على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة ويوهنه ما عرفت من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور في متعدد المعنى الا ان يرجع ذلك الى الوجه
الاول وهو خلاف ظاهر التقرير المذكور مع انه موهون ايضا بما عرفت مضافا الى انه لا حاجة اذن الى الاستناد في صحة استعماله الى اجماع اهل العربية على صحة
الاستعمال المذكور اذ جواز اطلاقه على المتلبس في الماضي في الجملة مما لا كلام فيه ثانيهما انهم اجمعوا على انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به كذلك فاعلا حقيقة
لما اجمعوا على تسميته غاية وتوضيحه انهم اتفقوا على كون لفظ الضارب اسما للفاعل فيما اذا اطلق على من انقضى عنه كونه متلبسا بذلك الفعل فقد اتفقوا على صدق
الفاعل عليه مع انقضاء تلبسه به وهو ايضا من جملة المشتقات فاجماعهم يفيد كونه حقيقة لبعد كون اتفاقهم على الصدق المجازي ويوهنه ان ما اجمعوا عليه
كونه اسم فاعل بمعناه المصطلح دون معناه الاشتقاقي ولو فرض ارادة ذلك فيمكن تصحيحه باطلاق الفاعل على المتلبس في الحال بالمعنى المتقدم كما لا يخفى
وقد يقرر ذلك بوجه اخر وهو ان لفظ الضارب بالمعنى المذكور اسم فاعل حقيقة للاتفاق عليه ففيه الاتفاق المذكور ان يكون مستعملا اسم الفاعل بمعنى
الماضي حقيقة وهو في الوهن كسابقه نظرا الى كونه من باب اشتباه العارض بالمعروض وقد وقع منهم نظائر هذا الاشتباه في موارد اخر نبه على الاشارة اليها
انشاء الله تعالى ثاني عشرها انهم قالوا في تعريف اسم الفاعل انه ما اشتق من فعل لمن قام به بمعنى الحدوث فلفظ قام هو القيام في الماضي فيفيد ذلك كونه حقيقة في خصوص
الماضي فاذا قام الاجماع على كونه حقيقة في الحال في الجملة لزم حمله اذن على ما يعمهما وحمله على خصوص الحال بعيد جدا كما ان حمله على ما يعم الثبوت
ولو في الاستقبال مضافا الى كونه ابعد من الوجه المذكور مدفوع بالاجماع فدل ذلك على وضعه لمن تحقق فيه المبدأ في الجملة سواء كان في الماضي
او في الحال وهو المدعى والجواب اما عن الاول فبما عرفت من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور في اثبات اللغات سيما فيما اذا كان الاستعمال في القدر
المشترك غير محقق الحصول كما في المقام مضافا الى ان الاطلاق على الماضي غير ثابت في كثير من المشتقات كالاحمر والاصفر والنائم واليقظان والقائم
والقاعد ونحوها وهو اخص من المدعى ودعوى نفي القائل بالفصل في المقام محل منع على ان المتبادر من الامثلة المذكورة خصوص الحال وهو دليل
المجازية في غيرها ولا يبعد ان ذلك اقوى في الدلالة من الاصل المذكور وقد يورد عليه ايضا بان ذلك انما يتم اذا لم يعلم كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين
اذ قضية الاصل مع العلم به ترجيح كونه مجازا في الاخر لا القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وهو كذلك في المقام للاجماع على كونه
حقيقة في الحال ويدفعه ما عرفت من ان اجماعهم على الاعم من كونه معنى حقيقيا او مصداقا حقيقيا له لا على خصوص الاول كما قد يتراءى في بادئ النظر وانما

والنائم والنعس [illegible]

في الاسم

عن الثاني فبما عرفت من اشتمال بعض تبادر خلافه ايضا في موارد كثيرة اخرى على ان تبادر الفعل المشترك منها في الامثلة المذكورة محل نظر حسب ما يأتي بيانه
انشاء الله تعالى واما عن الثالث فبانه ان اريد بذلك عدم صحة سلب الضارب عنه بالنسبة الى ماضي النطق وان كان بملاحظة حال التلبس به فمسلم ولا
يفيد الا كونه حقيقة في حال التلبس وهو كما عرفت خارج عن محل البحث وان اريد عدم صحة سلبه عنه بحسب حال النطق نظرا الى تلبسه به في الماضي
فمع انه معارض بصحة السلب في امثلة كثيرة اخرى مما تقدم الاشارة اليها واما عن الرابع فبان صدق قولنا ضارب امس في المثال المفروض ليس من محل
النزاع لاستعماله اذن في حال التلبس حسبما مر بيانه ومما ذكر من اشتراط ان يصدق زيد ضارب مع الاطلاق ان اريد به صدقه عليه بملاحظة حال التلبس
بمراعاة الامس فلا يفيد المدعى اذ ذلك ايضا من قبيل اطلاقه على حال التلبس وان اريد صدقه بالنسبة الى حال النطق ثم وصدق المقيد لا يستلزم الا
صدق المطلق على نحو المقيد لقضاء صدق المطلق نظرا الى حصوله في ضمن تلك الامثلة لا بالنظر الى حصوله الخ واما عن الخامس فبعد ما عرفت من وهن
دلالة التقسيم على الحقيقة ان القسمة المذكورة انما تفيد كونه حقيقة في الاعم من حال النطق وهو غير المدعى لما عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة في حال
التلبس وهو اعم من حال النطق فيصدق الضارب في المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب في حال النطق وعلى من انقضى عنه بملاحظة تلبسه به في
الوقت الملحوظ في اطلاقه ومع تسليم صحة التقسيم بالنسبة الى حال التلبس وما ضيه فهو انما يجري في بعض الامثلة دون غيرها فلا يفيد تمام
المدعى على انه معارض بصحة السلب وغيرها من علائم المجاز الحاصلة في امثلة اخرى حسبما اشرنا اليها وبنحو ذلك يجاب عن السادس واما عن السابع
فلا نسلم ان التصديق حاصل للنفس في الحالتين المذكورتين من غير انه غير ملتفت اليه بينهما وفرق بين حصول التصديق والالتفات الى حصوله كيف
ولو كان التصديق مرتفعا بالنوم او الغفلة توقف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا وما يقال من ان التصديق يتوقف على تصور الطرفين والحكم
بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو غير حاصل في حال النوم او الغفلة مدفوع بان حصول الصورة في النفس غير الالتفات الى تلك الحصول واقصى ما يسلم انتفاء
الالتفات لا نفس الحصول فتصور الاطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه حاصل للنفس الا انه غير ملتفت الى شيء منها في الحالتين وما ينبهها
وما قد يقال من عدم توقف التصديق على تصور الاطراف في بقائه واستدامته وانما يتوقف عليه في ابتداء حصوله غير متجه كيف وليس التصديق
الا نفس الحكم او مجموع الحكم والتصورات فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء او استدامة وقد يعين مثل ذلك في طرو الجنون اذ لا يحتاج المجنون بعد رفع
الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصله من العلوم فهي حاصلة له موجودة عنده في الخزانة الا ان الجنون مانع من التفاته اليها كالسكر والاغماء فلابد
النائم والغافل والمجنون غير نافع في المقام نعم لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكورة عن النفس بالمرة صح ما ذكر الا ان صدق المؤمن عليه على سبيل
الحقيقة غير مسلم وانما هو في حكم المسلم كالاطفال بل لو بني الامر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيدا وربما يستظهر ذلك من كلام جماعة من الاصحاب وان
ثانيا بانه اخص من المدعى او غير مطابق للدعوى فانه ان جعل النزاع في الاعم مما يكون المبدأ فيه حدوثيا او غيره كما هو الظاهر فهو غير واف به وان خص بما كان
المبدأ فيه حدوثيا فهو غير مطابق للمدعى وثالثا بانتقاضه بعدم صدق المؤمن على الكافر بعد ارتداده وعدم صدق الكافر عليه اذا اسلم بعد الكفر ولولا
لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشرع دون اللغة جار في المقام وراجع بطلانا للزام عدم صدق المؤمن
عليه على سبيل الحقيقة وانما هو بحكم المؤمن في الشرع وهو كما ترى واما عن الثامن فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وقد
مرت الاشارة اليه وثانيا بانه اخص من المدعى فلا يثبت به العموم والاجماع المركب غير متحقق في المقام وثالثا بانه لا دليل على حصول المبدأ في الحال
على التحقيق العقلي بل الصدق العرفي كاف فيه وهو حاصل في المقام لصدق قولك فلان متكلم او مخبر في هذا الحال قطعا من غير تجوز اصلا اذا كان
في حال التكلم والاخبار ورابعا بما عرفت من ان المدار في اطلاق المشتقات على ملاحظة التلبس وهي اعم من حال النطق وح فلا يمنع عدم امكان حصول
مباديها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وان لم يمكن اجتماع اجزائها في الوجود واما عن التاسع فاولا
بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وثانيا بانه اخص من المدعى ولا مانع من القول بالتفصيل وثالثا بقيام القرينة عليه في المقام
ضرورة عدم ايقاع الحد عليه في حال تلبسه بالزنا او السرقة ولا كلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة وقد
يمنع من استعمال المشتق في الآيتين المذكورتين وما بمعناهما في الماضي باعتبار الحال الى الاطلاق حسب ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما عن العاشر فبعد الملحوظة
الغض عن اسنادهما بعدم وضوح دلالتهما على المدعى اذ غاية الامر دلالتهما على اطلاق الظالم في الآية على المعنى الاعم وهو اعم من الحقيقة على انه قد يمنع
ذلك باطلاقه باعتبار حال التلبس كما ستعرف لو جرى فيه الاستعمال واما عن الحادي عشر فاولا بان ... في اللغة لا يفيد زيادة على استعماله في الماضي
وهو اعم من الحقيقة كما مر واتفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له بوجه كيف وجميع ما ذكر حاصل بالنسبة
الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازا فيه بالاتفاق فملاحظة اتفاقهم على اطلاقه باعتبار المستقبل وبيانهم لحكمه في الاعمال مع كونه مجازا فيه يشهد
بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا فلا دلالة في ذلك على كونه حقيقة بالنسبة الى الماضي ايضا وثانيا بان استعماله في
الماضي في المثال الذي ذكروه انما هو من قبيل استعماله في حال التلبس وان كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق فليس ذلك من محل النزاع حسب
ما مر القول فيه مضافا الى ان ذلك لو تم لم يفد تمام المدعى لعدم جريانه في جميع المشتقات واما عن الثاني عشر فبان اطلاق الماضي على الحال مما
لا مانع منه ولا بعد فيه لبعد جريان التعبير به عن الحال في الاستعمالات كما لا يخفى على من لاحظ امثال المقام في الاطلاقات مضافا الى ما
عرفت من كون المراد بالحال في المقام هو حال التلبس وقد عرفت انه لا ينافي المضي بالنسبة الى حال النطق لحمل العبارة على الاعم من الماضي والحال غير
مناف لما ذكرناه ومع الغض عن ذلك فهم عنوا بالحد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغة في معناه الحقيقي او المجازي

ولاريب في شمول

ولاريب في شمول اسم الفاعل للصيغة المفروضة في الاحوال الثلثة وليسوا بصدد بيان ما وضع له الصيغة المفروضة حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقة
في الصورتين فمن حجة القائل باشتراط البقاء امور احدها ان المتبادر من الاحمر والاصفر والابيض والحسن والقبيح والجميل والكريم والصالح والتقي
والزاهد والعالم والجاهل ونحوها هو خصوص من اتصف بتلك المبادي في الحال والتبادر دليل الحقيقة ويجاب عنه تارة بمنع كون التبادر المذكور
مستندا الى نفس اللفظ بل الى غلبة الاستعمال ويكشف عنه انه لو كان كذلك لاطرد في غيرها من المشتقات لاتحاد جهة الوضع فيها لما ترى من كون
اوضاعها نوعية ولعدم قائل بالتفصيل في الالفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت وليس كذلك اذ لا تبادر في نحو القاتل والجارح والبائع و
المشتري والمعلم والمضروب والمنصور ونحوها واخرى بان التبادر المدعى في تلك الامثلة معارض بتبادر خلافه في امثلة اخرى فان اجيب بكون تبادر
الاعم في تلك الامثلة من جهة الغلبة لم يكن ذلك اولى من العكس وثانيها صحة السلب مع انتفاء التلبس في الحال في الامثلة المذكورة ويرد عليه المعارضة
المذكورة بعدم صحته في الامثلة الاخيرة وقد يقرر ذلك بوجه اخر بانه يصح ان يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال انه ليس بضارب الان واذا صح
سلب المقيد صح سلب المطلق ضرورة صدق المطلق بصدق المقيد وبعبارة اخرى قولنا انه ليس بضارب الان نقيضه وقتية وصدق الوقتية يستلزم
صدق المطلقة العامة فيصح القول بانه ليس بضارب مع الاطلاق وصحة سلبه كذلك دليل المجاز فيكون مجازا في الماضي فلا يكون موضوعا للاعم فتعين
وضعه لخصوص المتلبس بالحال وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بالنقض والحل اما الاول فلانه لو تم ذلك لدل على صحة سلبه عن المتلبس في الحال ايضا
اذ يصح ان يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب في الماضي وقد تلبس به في الحال انه ليس بضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق الى اخر الدليل واما
الثاني فبان قوله الان اما ان يؤخذ قيدا في المحمول او ظرفا للحكم فعلى الاول يسلم صدق السالبة المذكورة لكن لا يكون نقيض السالبة مقيدا بل يكون
من قبيل سلب المقيد ومن البين ان سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق وعلى الثاني صدق القضية المذكورة بل هو اول الدعوى اذ
القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه في الحال مع تلبسه في الماضي وقد يجاب ايضا بعد تسليم صدق النفي مع جعل القيد ظرفا
للحكم بان قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص واقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام وهو غير مناف لصدق
الايجاب كذلك ضرورة عدم تناقض المطلقتين وبالجملة ان المطلقتين انما لا يتناقضان في حكم العقل لا في حكم العرف ضرورة وجدان التناقض عرفا
بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهو المحكم في المقام وايضا لو سلم صدق الايجاب ايضا فهو غير مانع من صحة الدليل اذ المقصود صحة السلب لا
عدم صحة الايجاب فانه الماخوذ دليلا في المجاز واما صحة الايجاب فلا ربط له بالدلالة على حال اللفظ ولذا لم يعد من علائم الحقيقة ويمكن الجواب
عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الاطلاق بملاحظة الاطلاق العام المنظور في حكم العقل وصدقه على سبيل الاطلاق في حكم العرف
فالاول مسلم ولا ثمرة فيه اذ ليس مجرد ذلك علامة المجاز والثاني ممنوع بعد تسليم صدق السلب المذكور في الحال على ان يكون الحال ظرفا
للحكم كما هو المفروض يتم الاحتجاج ولو لحظ صدق الاطلاق العام اللازم لذلك بملاحظة العقل والرجوع الى العرف انما هو في الحكم الاول واما الثاني
فلا حاجة فيه الى ملاحظة العرف بل قطع العقل بصحة السلب كاف في الدلالة على المقصود وانت خبير بانه لا حاجة اذن الى ضم المقدمات الاخيرة بل
بمجرد اثبات صدق السالبة المفروضة كاف في اثبات المطلوب اذ عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحة سلبه عنه كاف بعد ضم وضع اللفظ
للمفهوم الاعم والا لما صح سلبه عن مصداقه فلا حاجة الى اثبات صحة سلبه عنه مع اسقاط القيد المذكور اذ المفروض اطلاق المساوات
غير كون السلب في الحال فان قلت ان صحة السلب الدال على المجاز انما هو صحة السلب المنافي للايجاب وليس صحة السلب المذكور منافيا للايجاب
لامكان صحة الاثبات ايضا قلت اولا انه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور بل لا وجه له حسبما عرفت تفصيل القول فيه وثانيا ان المعتبر في منافاته
للايجاب لو قيل به انما هو على نحو ما تعلق به السلب ومن البين انه لا يصح ان يقال انه ضارب الان فتعين الجواب في المنع عن صحة السلب او اخذ الحال
قيدا في الحكم وما به من صحة السلب مع التقييد فانما هو مبني على انصراف التقييد الى كونه قيدا في المحمول وفيه تامل سيأتي الاشارة اليه
انشاء الله تعالى ثالثها انها لو كانت موضوعة للاعم لصح اطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم
ونحوها من الاوصاف المتضادة وكذا يلزم صحة اطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر وليس كذلك والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على
الحقيقة والمرتدين الذين مؤمنا على الحقيقة وليس كذلك اجماعا واجيب اولا بالتزام المنع والتخصيص في محل النزاع لطريان الضد الوجودي
في المقام ومحل النزاع ما اذا لم يطرء ذلك او كون المبدأ ثبوتيا في بعضها ومحل النزاع ما اذا كان حدوثيا وقد عرفت ما فيه وثانيا بان ذلك
معارض بانه لو كان موضوعا للحال لما صح اطلاق القاتل والضارب والجارح والبائع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدأ الا على سبيل
المجاز مع ان ملاحظة الاستعمالات تشهد بخلافه والوجه في التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الاخذ بادلة
القائل باشتراط التلبس في الحال الا ان ذلك انما هو فيما يمكن فيه ذلك دون غيره اذ لا يعقل اشتراط التلبس في الحال فيما لا يمكن حصوله
فيها كالمخبر والمتكلم ونحوهما فلا يمكن القول بوضعه لخصوص المتلبس في الحال اذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على وجه لا يمكن ارادته في الاستعمال
ولانه يلزم ان يكون استعمالاته كلها مجازات لا حقيقة لها وذلك وان لم يكن ممتنعا الا انه لا اقل من كونه مستبعدا مخالفا للظاهر
كما في المقام لابتناء ثبوت الاوضاع على الظن ويظهر ضعفه مما عرفت في رد ادلة القائلين باعتبار الحال وان المعتبر في صدقه وجود المبدأ في الحال
على القول باشتراطه كونه على نحو صادق في العرف دون التدقيقات العقلية الى غير ذلك حجة التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين انهم
يطلقون المشتقات مع حصول الاشتغال على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان اطلاق

متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه قال والقول بان الالفاظ المذكورة كلها موضوعات الملكات فهذه الاطوال تما يابى عنه الطبع السليم
في اكثر الامثلة وعنه موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة وعليه وكان صدق المشتقات المذكورة ليس مبنيا على اكثريته الاتصاف
بالمبدأ اذ ليس هناك اغلبية في الغالب غاية الامر حصول الاتصاف في زمان يعتد به وان كان مغلوبا بالنسبة الى زمنه عدم الاتصاف
بل قد يكون زمان عدم الاتصاف كما في العلم والمتعلم والقاري ونحوها فلا يطابق ما عنونه به الدعوى وثانيا انه منقوض بالنائم و
المستيقظ والساكن والمتحرك والحاضر والمسافر فانه لا يصدق شي من تلك المشتقات مع زوال المبدأ مع عدم اعراض الذات عنها وعدم
فضور في الاتصاف بها عما فرض في المبادي المذكورة بل ومع اغلبية اتصافها بها وثالثا ان ما ذكره على ما فرض صحته انما يثبت كونه حقيقة في
الصورة المذكورة واما عدم صدقه على سبيل الحقيقة في غيرها فلا دلالة له في ذلك عليه مضافا الى ما يرى من صدقها حقيقة بحسب العرف
كالقاتل والضارب والبايع والمشتري ونحوها لوجود امارات الحقيقة في تلك الامثلة مع عدم اتصاف الذات بمباديها الا في زمان يسير
ولو مع اعراضها عن ذلك فانك تقول فلان قاتل عمرو بعدما تصاف بقتله مع عدم امكان عوده اليه وكذا يصدق عليه انه جارح او ضارب ولو
مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه وتقول فلان بايع الدار او مشتريه ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم اقدامه عليه فظهر ان جعل
المناط في صدق المشتق وعدمه ما ذكره مما لا وجه له اصلا واعتبار الاعراض عن المبدأ وعدمه مما لا مدخل له في صدقها نعم انما يلاحظ ذلك
في الصنايع والملكات كالبقال والبناء والعطار والخياط ونحوها لقضاء الاعراض ورفع اليد عن الصنعة فلا يصدق المبدأ معه والمبادي الماخوذة
في الامثلة المفروضة يطلق على الصنعة والملكة قطعا بل لا يبعد كونها حقيقة في ذلك عرفا كما يظهر ذلك من ملاحظة الاستعمالات الدائرة
خصوصا بالنسبة الى الخياط فان الشايع اطلاقه على صاحب الصنعة لم يفتد والوجه في التفصيل المذكور اختلاف الحال في المشتقات بعد الرجوع الى
العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات ولم يثبت هناك اصل كلي يعم جميعها ولا وضع نوعي يجري عليه فيها فينبغي الرجوع في كل منها
الى ما هو المتبادر منه في العرف ودل عليه امارات الحقيقة والمجاز نعم لا يبعد البناء على اصالة الحمل على الحال في الصفات المشبهة وافعل التفضيل
لغلبتهما في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال يريد به غير ذلك واصالة الحمل على الاعم في اسم المفعول لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلثة عن محل البحث
حسبما مر نقله عن الفاضل المذكور وانت خبير بان ارجاع الامر الى خصوصيات الالفاظ والبناء على الرجوع الى المتبادر من كل لفظ من غير ان يكون هناك
معنى ملحوظا في وضع الجميع ينافي كون الوضع نوعيا في المشتقات كما هو المعروف بل الثابت من تتبع اقوالهم وملاحظة المشتقات الدائرة في المحاورات
الجارية واما الى الان لم يحضرني قائل يكون الوضع في المشتقات شخصيا فالبناء على ذلك في غاية البعد وكان الوقف في موضوعها الاولي والبناء على
النقل فيما يتبادر منه خلاف ذلك اولى من التزام شخصية اوضاعها كما لا يخفى هذا والذي يتقوى في بادي النظر ان يقال بالتفصيل بين المشتقات
الماخوذة على سبيل التعدية ولو بواسطة الحرف والماخوذة على سبيل اللزوم فالاولى موضوعة للاعم من الماضي والحال والثانية موضوعة لخصوص الحال
فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقان بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغة فاعتبر في احدهما حصول الاتصاف في الجملة سواء كان حاصلا
في الحال او لا وفي الاخرى تحققه بالفعل على النحو المذكور ويشهد بذلك استقراء الحال في المشتقات فان ما كان من قبيل الاول يكون المتبادر منه هو المعنى الاعم
مضافا الى صدقها بحسب العرف مع حصول الاتصاف في الحال وعدمه كالقاتل والضارب والبايع والمشتري والمضروب والمنصور والمكتوب والمنقوش وغيرها
من الامثلة مما اخذ متعديا سواء كان من اسماء الفاعلين والمفعولين وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتصاف في الحال كالقائم والقاعد
والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم والمستيقظ والاحمر والاصفر والحسن والقبيح والافضل والاحسن الى غير ذلك وحيث كان الصفات المشبهة واسماء
التفضيل ماخوذة على وجه اللزوم كان المتبادر منها هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجا عما يقتضيه وضعها ولما كانت اسماء المفعولين ماخوذة
على سبيل التعدية في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدأ ايضا ولو كانت ماخوذة على وجه اللزوم لم تصدق كذلك كالمحموم والمغموم والموجود
والمعدوم ونحوها فان المقصود بها ما ثبت له صفة الحمى والغم والوجود والعدم من غير ملاحظة تعديته تلك الصفة من الغير اليه ولو لوحظ ذلك في
وضعها بواسطة الحرف كانت كالاول كالمسرور به والمهدى اليه فتتبع صيغ المشتقات واستقراء اقسامها شاهد لما اصلنا ولو وجد هناك بعض
الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوي بالنسبة اليه ولا ينافي ذلك ما قررناه اذ الاوضاع النوعية انما تستفاد من ملاحظة غالب
الالفاظ وتتبع معظم الموارد فهذا ما ينضبط النظر في المقام واما ما يقتضيه التحقيق بعد التامل في المرام فهو ان يكون المشتقات موضوعة بازاء مفاهيم
الصفات المدلول عليها بها فالعالم والقائم والقاعد والاحمر والاصفر ونحوها اسامي للمفهومات المعينة والصفات المعلومة الجارية على الذوات المتحدة
معها المحمولة عليها فهي عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصح التعبير عن تلك الذوات بها من جهة اتحادها معها واندراجها فيها وهذا هو المراد باعتبار
الذات المطلقة في تلك الاوصاف فان المقصود بذلك اجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها او بالعكس نظرا الى اتحادها بها لا انه قد اعتبر
هناك صريح مفهوم الذات جزء من مدلولها حتى يكون مفهوم الضارب هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم العالم ذات ثبت له العلم وهكذا وان امكن
التعبير عنها بذلك حيث انها جارية على تلك الذوات فيقال ان العالم ذات ثبت له العلم كما انه قد يعبر بذلك في الجوامد ايضا فيقال ان الحيوان ذات ثبت
له الحس والحركة وذلك لا يستدعي كون الذات جزء من مفاهيمها كيف ولو كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الالفاظ عبارة عن الموصوف والصفة معا
فيكون كل من الامرين بالتضمن بل وعلى الاتصاف ايضا فيكون مفادها مفاد المركب التام او الناقص ومن البين خلافه اذ لا يستفاد منها بحسب الوضع والتزعلي
الا معنى واحد ومفهوم فارد وصفي عنوان الذات متصفة بتلك المبادي غاية الامر ان يدل بدلالتها على الذات والاتصاف بالالتزام بناء على وضع

اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها جارية على الذوات بخلاف نفس المبادي حيث لم تؤخذ عنوانا للذوات ولا اجريت عليها وانما وضعت لنفس
المباينة لموصوفاتها وابعض اخذ بعض التفصيل المذكور كان المشتق اسما لنفس الذات المقيدة بالقيد المفروض على ان يكون القيد خارجا والتقييد
داخلا فان مفاده هو الذات المتصفة بالمبدأ لا مجموع الذات والصفات واتصافها بالمبدأ ليكون كل من الامرين جزء مما وضع له فيتحاش في وضعه
الذات للذات ويكون معناه الحدث خارجا عن معناه وقيدا فيه كما في العمى والبصر ولا ينبغي الريب في فساده وقد يشير الى ذلك ايضا انها تقع محمولات على
الذوات من غير تكلف وتاويل ومن المقرران الماخوذ في جانب الموضوع الذات ومن جانب المحمول المفهوم كيف ولو كانت الذات جزء من مفاهيم تلك الصفات
لكان في قولك هذه الذات ضارب تكرار الذات فكانك قلت ذات ثبت له الضرب موضع ركاكته بعيد عن فهم العرف كما لا يخفى بعد امعان النظر فان قلت اذا
لم يكن الذات ماخوذة من مفاهيم تلك الصفات لم يلائم جعلها موضوعات والحكم عليها بما مر من اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعات من غير
تكلف قلت لما كانت تلك المفاهيم جارية على الذوات وعنوانا لها صح جعلها موضوعات بذلك الاعتبار ففي قولك العالم كذا قد جعلت العالم عنوانا للذات
المعينة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان المندرجة فيه بما ذكر في المحمول وهكذا في سائر الامثلة اذا تقرر ما ذكرناه فنقول انه اذا اريد التعبير عن
الذوات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلا بد من صدق تلك المفاهيم عليها واندراجها فيها والا لم يصح اطلاقها عليها على سبيل الحقيقة اذ ذلك انما
يكون من اطلاق قبيل الاطلاق الكلي على الفرد ولا يعقل ذلك لا يصدق تلك المفاهيم عليها فاذا حصل ذلك صح التعبير المذكور سواء كانت تلك الذوات
مندرجة تحت تلك العنوانات حال التكلم ولا ففي قولك كل عالم كامل قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتصفة بالعلم سواء كان اتصافها بحال تكلمك
هذا او قبله او بعده فالمقتضي ثبوت الكمال لها حين الاندراج في ذلك العنوان فالتعبير المذكور مما لا اشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع اصلا
والحال فيه كالحال في سائر الالفاظ الجامدة الموضوعة للمفاهيم الكلية او الجزئية وهذا هو المراد باطلاق المشتق على الذات باعتبار حال التلبس
وقد عرفت انه لا خلاف في كونه حقيقة جاريا على وفق الوضع واما اذا اريد التعبير بها عن تلك الذات بملاحظة عدم اندراجها في ذلك العنوان
فان كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فمن البين عدم صحة الاطلاق المذكور على سبيل الحقيقة اذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل
الاطلاق الكلي على فرده المفروض ان ما اطلق عليه اللفظ ليس من جملة افراده فلا يكون ذلك المفهوم حاصلا في ضمنه حتى يصح الاطلاق من جهته فلا بد
اذن من التصرف في معنى اللفظ بان يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتى يصح اطلاقه على ذلك الفرد فيصير اللفظ بذلك مجازا لغويا مستعملا
في المفهوم الذي وضع له وهذا ما ذكروه من كونه مجازا في المستقبل وقد يجعل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعارة على مذهب السكاكي فيكون
مجازا عقليا الا انه بعيد عن ظاهر الاستعمالات نعم لو قام قرينة على ملاحظة فلا مانع منه وهكذا الحال اذا اطلق المشتق على الذات بملاحظة حصول الاتصاف
في الماضي اذا كان المنظور صدق المشتق في الحال من جهة سبق الاتصاف بالمبدأ اذ لا معنى لصحة اطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة مع ان المفروض عدم كونه
من مصاديقه والقول بكون المفهوم من تلك الالفاظ هو المعنى الاعم الصادق مع بقاء المبدأ وزواله مدفوع بعد ذلك عن ظاهر تلك الالفاظ لوضوح عدم
حصول ذلك المفهوم منه بعد زوال المبدأ ولذا لا يصح ان يحمل المشتق عليه مع تقييد الحمل بالحال فلا يقال انه ضارب الان على ان يكون الان ظرفا للنسبة وصح
سلبه عنه كما مرت الاشارة اليه مما لا وجه له وكيف ومن البين صحة السلب المذكور بالرجوع الى العرف وهو اقوى شاهد على المجازية وعدم كون الموضوع
له هو المفهوم الاعم من الماضي والحال فان قلت لا شبهة في صحة اطلاق القاتل والضارب والناصر ونحوها حقيقة على من تلبس بتلك المبادي ولو بعد زوالها
كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية ولذا لا يصح سلبها عنه مع الاطلاق كما مر فكيف الجمع بين الامرين قلت يمكن تصحيح كون الاطلاقات المذكورة على
سبيل الحقيقة بملاحظة جعل الوصف المفروض عنوانا لتلك الذات من حيث اتحادها معه حين اتصافها به وثبوت ذلك المفهوم لها فتلك الذات لما كانت
امرا واحدا في الحالين لا تتغير فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف لها وعدم صحة الاشارة اليها بذلك العنوان بملاحظة حال اندراجها فيه وان لم تكن مندرجة
فيه حال الاطلاق فقد جعل ذلك الوصف من جهة صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنوانا لها وان ارتفع صدقه عليها بعد ذلك نظرا الى اتحاد الذات
في الحالين فاللفظ مستعمل فيما وضع له اعني نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنوانا لتلك الذات معه فاطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات انما هو
باعتبار حال اتحادها معه لا انه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتحاد المذكور بل جعل ذلك عنوانا معرفا لها في نفسها فيصح الحكم عليها مع ملاحظة حال الاتصاف
وبعدها فاطلاق القاتل على زيد انما هو باعتبار حال اتصافه بالقتل حين صدوره منه الا انه ذلك جعل عنوانا معرفا له ولو بعد انقضاء الاتصاف وكذا
الاعتبار المذكور في الجوامد ايضا كما اذا قلت اكرم زوجة زيد واردت بذلك العنوان بيان الذات الواقعة مصداقا له من غير ان يكون المقصود صدق العنوان
عليه حال الاطلاق بل المراد تعيين تلك الذات بالوجه المذكور بملاحظة حال اتحادها به وصدقه عليها سواء بقي الصدق او لا ولذا يثبت الحكم بعد زوال
الصدق ايضا ويصح الحكم عليها ولو كانت حال الاطلاق خارجة عن ذلك العنوان من غير ان يكون هناك تجوز في استعماله على النحو المذكور نعم لا بد هنا
من قيام قرينة على كون المقصود ذلك حيث انه مخالف لظاهر مفاد المطلق المنصرف الى حال الاطلاق فان قلت ان اطلاق الكلي على الفرد بتنزلة حمل ذلك
الكلي على الفرد المفروض حملا شايعا ولا وجه لصحة الحمل في المقام بعد انقضاء الاتصاف لانتفاء الاتحاد الذي هو المناط في صحة الحمل قلت ان اطلاقه على المفروض
انما هو بملاحظة حال اتحاده معه لا انه جعل ذلك عنوانا معرفا لتلك الذات والذي يلاحظها في نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنواني في اطلاقه
وقد تقرر علم لزوم اعتبار ذلك في صحة الحمل وكما انه لا يعتبر الوصف العنواني في صحة الحمل فقد لا يعتبر في صحة عقد الوضع بجعل العنوان اذ ملاحظة الذات الماخوذة
في جانب الموضوع ولذا صح تقييد العام بالدوام من دون لزوم تجوز في اللفظ فمجرد الاتحاد المفروض كاف في صحة الاطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آلة
لملاحظة تلك الذات في نفسها وان ارتفع الاتحاد حين الاطلاق اذ لا منافاة بين ارتفاع الاتحاد حال الاطلاق وملاحظة حال حصوله في اطلاق اللفظ

وحيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات وعند وقوع المشتق موضوعا للحكم انما اريد به الاشارة الى الذات التي وقعت صلة فاله كان المفهوم المذكور
ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآة لملاحظته فلا يكثر منه الملاحظة المذكورة حتى انه قيل بانه لا يتم على كونه حقيقة في الاعم عنده وتوعد موضوعا
كامر دالوجه فيه في الحقيقة هو ما بيناه لا كونه اذن موضوعا للاعم كما هو ظ الكلام المذكور اذ لا وجه لالتزام وضع خاص للفظ حال وقوعه موضوعا
دون ساير الاحوال وهو وان جاز عقلا الا انه عديم النظير في الاوضاع فان قلت على هذا الاقرب في اطلاقه اللفظية على الذات المفروضة بعد اتحادها
مع المفهوم المذكور او قبله اذ كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححا لاطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظتها في نفسها من غير
لزوم تجوز فيما اذا حصل الاتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة الى المستقبل ايض قلت الحال على ما ذكرت الا انه لما كان الاتحاد المفروض حاصلا
في الاول صح جعله عنوانا لمعرفة تلك الذات معرفا لها نظرا الى حصول الاندراج بخلاف الثاني اذ مع عدم حصول الاندراج والاتصاف بعد لا اعتبار
المذكور بحسب ملاحظة حال العرف ولذا لم يجر عليه الاستعمال الا لقرينة الا انه لا تجوز فيما لو اعتبر ذلك وقام عليه القرينة كما هو الحال في الخاصتين
بجعل الوصف هناك عنوانا للذات مصححا للحكم عليه ولو مع زوال الاتصاف وعدم حصوله لان مضمون اللادوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم
اتصافه بالوصف الماخوذ في العنوان وهو يتم الوجهين ودعوى التجوز في الاستعمال المفروض مما لا وجه له بعد ما عرفت غاية الامر عدم انصراف
اللفظ اليه عرفا مع الاطلاق لما عرفت من مخالفته لظ الملاحظات العرفية وهو لا يقضي بالمجازية بعد ثبوت استعمال اللفظ في معناه الموضوع له حسبما
قررناه وان كان اعتبارها كذلك خارجا عن الملحوظ في انظار العرف فان قلت على هذا ينبغي صحة الاطلاق المذكور بالنسبة الى ساير المشتقات مع
انا نرى الفرق بينهما فان ما كان مباديها من قبيل الافعال الصادرة كالقتل والضرب والاكرام ونحوها يجد صحة استعمالها في الغالب مع زوال المبدأ
ايض ولذا يقال هذا قاتل زيد وضاربه ومكرمه وان لم يكن في حال صدور تلك الافعال منه واما ما كان من قبيل الصفات كالصغير والشاب
والحي والاحمر والاصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك ولذا لا يطلق شيء من تلك الالفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد الوجودي
كما في تلك الامثلة قلت لا يخفى ان ظ اطلاق اللفظ بملاحظة معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق تحقق ذلك المعنى في ذلك المصداق بالفعل
واتحاده معه بحسب الحال الذي لوحظ اطلاق اللفظ بحسبه وان لم يكن حال النطق فاطلاقه عليه باعتبار تحققه في زمان سابق وجعل ذلك عنوانا
لملاحظة تلك الذات لمعرفتها به ولو بعد زوال الاتصاف خروج عن مقتضى ظ اللفظ الا انه لما قام الدواعي على ملاحظة ذلك في جملة من المشتقات كان
ذلك باعثا على جريان الاطلاقات عليها كما في الامثلة المتقدمة فانه لما كان اتصاف الذات بتلك المبادي في ان من الاوان وكانت الاغراض متعلقة بحسب
العادة بتعريف تلك الذات وبيانها بالجهة المذكورة جرى في التعبيرات على النحو المذكور وشاع فيها الملاحظة المذكورة في الاطلاقات العرفية بحيث
صار الاعتبار المذكور هو الظ في كثير منها بخلاف الصفات اللازمة فان تعريف الذات وبيانها غالبا انما يكون بتلك الصفات الحاصلة فيها سيما
مع طريان الضد الوجودي فهنا لئن امكن الاعتبار المذكور بحسب العقل الا انه لم تجر العادة به ولم يتعارف في المخاطبات فلذا لا ينصرف اللفظ مع الاطلاق
بل ولا مع القرينة في بعضها اذ علاقة المجاز من جهة علاقة ما كان قد يكون اقرب منه في الملاحظات العرفية الا ان يقوم قرينة دالة على خصوص ارادة
الاعتبار المذكور كما اذا وقع ذلك موضوعا في الخاصتين لدلالة اللادوام بملاحظة المقام على الاعتبار المذكور فتحصل مما بيناه ان اطلاق المشتقات على
من زال عنه المبدأ على سبيل الحقيقة كما هو الظ في كثير من الامثلة لا ينافي وضعها لخصوص الحال بالمعنى المذكور وتبين الوجه في الفرق الحاصل بين الامثلة
من غير حاجة الى التزام شيء من التفصيلات المذكورة مما اوردوه في تخصيص محل النزاع وما ذهب اليه جماعة من المتاخرين فيما حكيناه عنهم من التفصيل
ثم في المقام فائدة مهمة لا بد من التنبيه عليها وهي انه قد يتفرع على الخلاف في المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونة عنه على القول بعدم
اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق بخلاف ما لو قيل بالاشتراط وكذا الحال في كراهة التخلي تحت الاشجار المثمرة بعد وقوع الثمرة وكذا لو نذر ما لا
للفقراء او لمجاوري المشاهد المشرفة او لساكني بلدة معينة او لخدمة الروضات المعظمة او وقف دارا عليهم او اوصى بمال لهم او للعلماء او للمتعلمين او وقف
شيئا عليهم او شرط خروج المحدث دينا او فسقا او شاربي الخمور ونحوهم عن الوقف الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بنحو تلك الالفاظ سواء تعلقت
بها في اصل الشرع او بحسب جعل الجاعل في العقود والايقاعات وساير الالتزامات الواقعة من الناس والذي يقتضيه النظر في المقام حسبما مر من
الكلام من القول بوضع تلك الالفاظ للمفاهيم المعينة المعلومة الجارية على الذوات الصادقة عليها ان قضية تعلق الحكم بتلك العنوانات
اعتبار اندراج الافراد تحت تلك العناوين وصدقها عليها الا انه يختلف الحال فيها من جهة الاختلاف في ملاحظة ذلك العنوان على الوجهين
المذكورين فقد يكون العنوان ملحوظا بذاته فلا بد اذن في اندراج المصداق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل وقد يؤخذ مرآة
لملاحظة الذوات الصادق عليها على الوجه الذي فصلناه وح يكفي تحققه في ضمن ذلك الفرد ولو في الماضي كما في المحدود والزاني والسارق و
القاتل ونحوها ومعظم اسماء المفعولين من هذا القبيل فيكون اندراجه تحت العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظة الاعتبار المذكور الملحوظ في ذلك العنوان
حسبما مر وح فلا بد من ملاحظة الحال في اللفظ المفروض ومراعاة ما هو الملحوظ فيه بحسب المحاورات وفي خصوص ذلك المقام ومع الشك لا يبعد
البناء على الوجه الاول لما عرفت من انه قضية ظاهر اللفظ مضافا الى اصالة عدم تعلق الحكم بما عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف
المبادي الماخوذة في المشتقات فقد يكون المبدأ فيها وصفا او فعلا وقد يكون ملكة راسخة او حالة مخصوصة وقد يكون حرفة وصناعة ويختلف
الحال في صدق التلبس بحسب اختلافها فلا بد في الاول من حصول التلبس بالفعل في صدقه واما الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحالة ومنه شارب
الخمر وشارب القهوة وشارب القليان ونحوها فان المراد بتلك الالفاظ من كان مشتغلا بذلك الفعل وكان ديدنه ذلك فالماخوذ مبدأ في ذلك

المشتقات

المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من الرجوع الى العرف ونحوه الكلام في المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها واما الثالث فلا بد
في صدقه من ملاحظة تلك الحرفة والاعراض عن الصنعة وان وقع الصنعة منه احيانا على سبيل الاتفاق كما يعرف من ملاحظة موارد استعمال المشتقات
الماخوذة على ذلك الوجه كالبقال والخياط والصايغ والتاجر والحايك ونحوها وقد يكون المبدأ مشتركا بين الوجوه الثلاثة او وجهين منها كما
في الكاتب والقاري ونحوهما فيعتبر التعيين من ملاحظة المقام فيختلف الحال جدا من جهة ذلك فلا بد من ملاحظة ما هو الظ في خصوص كل
من الالفاظ ومراعاة الامارات القائمة في خصوص المقامات ثم قوله لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية الخ لما كانت الحقايق المذكورة معروفة حكم بوجود
الاولين وذكر الخلاف في الثالث من دون الاشارة الى تعريفها وما تقدم من بيان المنقول اللغوي والعرفي والشرعي لا ربط له بها فان الحقايق المذكورة
اعم منها وقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية بما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة والموضوع له في بحسب العرف
الاول يعم جميع المعاني اللغوية المتعددة للفظ الواحد وان تقدم بعضها على البعض بل ولو كان وضعه للثاني مع هجر الاول كما في المنقول اللغوي
واستظهر بعض المحققين من كلام علماء الاصول والبيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا وعلى هذا يلزم ان لا
يتحقق مشترك لغوي الا مع فرض تقارن الوضعين وهو كما ترى ثم هو ايض يعم الاوضاع المهجورة والباقية وان كان المعنى المهجور مجازا بالنسبة الى المعنى
الطاري اذ لا منافاة بين الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي ولا ينتقض الحد به باعتبار الثاني لاعتبار الحيثية فيه والوضع في الثاني يعم الاوضاع
التعيينية والتعينية الملحوظة فيها المناسبة للمعنى اللغوي وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفية ويندرج فيه ايض الاوضاع العرفية
المهجورة وغيرها وربما يعزى الى ظ البعض اعتبار بقاء الوضع في الحقيقة العرفية فيخرج عنها المهجورة وهو ضعيف واندراجه في الحقيقة اللغوية
اضعف وظ الحد المذكور اندراج الالفاظ المستحدثة في العرفية وهو غير بعيد لخروجها عن حد اللغوية وجعلها قسما من النعمة فالاولى ادراجها
في العرفية وقد قطع به بعض المحققين وعلى هذا لا يستلزم العرفية الحقيقة اللغوية ولا الموضوع اللغوي كما لا ملازمة في العكس وربما يظهر من بعضهم
اعتبار طرو الوضع الجديد على الوضع الاصلي في الحقيقة العرفية وح يخرج الالفاظ المذكورة عنها وعليه ايض لا يثبت الملازمة بين الحقيقتين في شيء
من الجانبين اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال الا انه ح يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوي وظ الحد المذكور وغيره اندراج الاعلام الشخصية
المتجددة في الحقيقة العرفية واما القولان الظاهران منهم حصر العرفية في العامة والخاصة وهي غير مندرجة في شيء منهما اما الاول فظ واما الثاني
فلتصريحهم بكون الوضع فيها من قوم او فريق والاعلام الشخصية انما يكون الوضع فيها غالبا من واحد وايضا استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة من
اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح فيمكن المناقشة فيه اولا بمنع الحصر وكان ظاهرهم
حصر العرفية في العامة والخاصة فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغوية والعرفية فاي داع يثبت القول بالواسطة بين الاخيرين دون الاولين وثانيا
بالتزام ادراجها في العرفية الخاصة واعتبار كون الوضع فيها من قوم او فريق غير ثابت بل الظ خلافه كما هو قضية حمل العرفية وورود مثل ذلك في كلامهم مبني على الغالب
والقول بان الحقيقة العرفية الخاصة انما تكون حقيقة اذا كان المستعمل من اهل الاصطلاح محل منع بل الظ انه اذا استعمل في كلام اهل ذلك الاصطلاح وكل
من تبعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقة كما هو الشان في جميع الحقايق من غير فرق ثم هناك فرق بين وضع الاعلام الشخصية وغيرها من الحقايق
العرفية نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعة مخصوصة واصطلاح اقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الاعلام ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف
الصناعات والاصطلاحات بل اللغات ايض لعدم اختصاص الوضع فيها بشيء من ذلك ولا ينافي ذلك كونها عرفية خاصة نظرا الى صدور الوضع فيها من خاص
وتعينه غير مبنية ثم نعم ملاحظة ظاهر اطلاقاتهم يعطي خروج ذلك عن العرفية وعدم اندراجها في اللغوية ظاهر فتكون واسطة بين الامرين وكانه لعدم
تعلق غرض بها لم يعتنوا بشانها ولم يجعلوها قسما براسه وح ينبغي زيادة قيد اخر في حد العرفية هذه ليخرج ذلك عنها وربما يجعل ذلك مندرجا في العرفية
مغايرا لاقسامها المعروفة ولا يخ عن بعد وقد يق بخروجها عن الحقيقة والمجاز ويجعل واسطة بينهما كما قد يعزى الى الرازي والامدي وهو ضعيف جدا لعدم
انطباقه على شيء من حدود الحقيقة والمجاز الواردة في كلمات علماء الاصول والبيان وربما يؤول ما عزي اليهما بما يوافق المشهور ثم ان الحقيقة العرفية اما عامة
او خاصة والمناط في عمومها عدم استناد الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص او فرقة معينة وعدم كون وضعها في صناعة مخصوصة وحرفة معينة مثلا
وخصوصيتها اما ان يكون لكون وضعها في عرف شخص معين او فرقة معينة او لكونه في صناعة مخصوصة ونحوها وان لم يكن الوضع فيها مستندا الى
خاص كما لو قلنا باستناد الوضع في الالفاظ الشرعية الى عامة استعمالات اهل الشريعة الشامل لكافة العرب بعد شيوع الاسلام فانه لا يجعلها عرفية
عامة فما يظهر من غير واحد من الافاضل من اعتبار العمومية والخصوصية بملاحظة من يستند اليه الوضع خاصة ليس على ما ينبغي ثم ان الحقيقة الشرعية مندرجة
في العرفية الخاصة الا انهم لاعتنائهم بشانها جعلوها قسما براسه وح ينبغي زيادة قيد اخر في تعريف العرفية ليخرج عنه الشرعية وح فبين الاقسام المذكورة
تباين كلي كما هو قضية تقسيم الحقيقة اليها على ما هو المعروف وقد يطلق الحقيقة العرفية على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقة فيه في العرف سواء كان بوضع
اهل اللغة او غيرهم كما يق ان الاصل اتحاد الحقيقة العرفية واللغوية حتى يثبت التعدد وكانه توسع في الاستعمال وانه اصطلاح اخر وكان الاول هو
الاظهر وبين العرفية بهذا المعنى واللغوية عموم من وجه كما هو الحال بينها وبين العرفية بالمعنى المتقدم وهو ظ ثم ان نفيه الريب من وجود الحقيقتين
وذكره الخلاف في خصوص الشرعية يومي الى انتفاء الخلاف بالنسبة الى الاولين وهو كذلك الا ان هناك خلافا ضعيفا في خصوص العرفية العامة وربما
يعزى الى شذوذ من العامة والخاصة المنع منها وهو ابن الصباغ وكانه مبني على الشبهة المعروفة في عدم تحقق الاجماع ثم العلم به بعد ذلك وتحقق
بامتناع اجتماع الكل على النقل ثم امتناع العلم به وهو موهون جدا ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى اتحاد اهل اللسان

المشتبين في البراري والبلدان وأما لو اعتبر في المقام حصول النقل بالنسبة إلى معظم أهل اللسان من غير ملاحظة لحال جميع الأفراد كما هو الظاهر فلا يدل على ثبوت الحقيقتين المذكورتين بعد الاتفاق عليه ما يشاهد من الألفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر بحيث لا مجال فيها للريب وكذا ما يشاهد من الموضوعات العرفية العامة والخاصة وما قد يناقش في العلم بثبوت الحقيقة اللغوية من أن القدر المعلوم هو وضع تلك الألفاظ لتلك المعاني المعروفة وأما كون ذلك عن واضع اللغة فغير معلوم إذ ربما كانت كلها منقولات عن معان أخر قديمة مما يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه فثبوت تلك المهجورة القديمة كاف في ثبوت المطلوب لما عرفت من كون الحقيقة اللغوية أعم من المهجورة والباقية والقول بأن القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال مدفوع بأن عمدة ثمرة الوضع هو الاستعمال إذ سقوط الثمرة المهمة بالنسبة إلى الكل وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها مما يقضي العادة بامتناعه ولو سلم حصول نقل كل فإنما هو بالنسبة إلى شذوذ من الألفاظ كما لا يخفى قوله وأما الشرعية فقد اختلفوا إلخ الكلام في حقيقة الشرعية يقع في مقامات أحدها في تعريفها وبيان مفهومها الثاني في بيان محل النزاع فيها الثالث في بيان الأقوال فيها الرابع في بيان ثمرة الخلاف في بيان ما يتفرع على إثباتها ونفيها والمصنف ره قد أعرض عن الأول اكتفاء بشيوعه كما ذكرنا أو اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعي حيث إن معظم من الحقائق الشرعية الموجودة وجميعها على القول بها من المنقولات الشرعية وإن كان مفهومها أعم لشموله للمرتجل وغيره كما نصوا عليه وكيف كان فقد عرفوها بأنها اللفظ المستعمل في وضع أول شرعي والمراد بالوضع الأول هو الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع آخر والمقصود بذكره إخراج المجاز حيث إن الوضع الترخيصي الحاصل فيه مما يعتبر فيه وضع الحقيقة وقد يورد عليه بخروج المنقولات الشرعية فإنه قد اعتبر فيها ملاحظة وضع المنقول منه فيخرج عن الحد معظم الحقائق الشرعية ويمكن دفعه بأنه إنما يعتبر ذلك في تحقق النقل لا في أصل الوضع أو يقال إن الملحوظ فيه إنما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بإزائه وهو كما ترى وقد يفسر الوضع الأول بما لا يعتبر حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع آخر فلا يرد عليه ما ذكر وأنت خبير بأن إطلاق الوضع إنما ينصرف إلى وضع الحقائق ولو سلم تحقق الوضع المذكور في المجاز بناء على توقف صحة التجوز عليه فلا حاجة إلى التقييد المذكور وربما يورد عليه أيضا منعه بدخول الألفاظ التي وضعها الشارع مما لا ارتباط له بالشريعة كالأعلام الخاصة ونحوها مع أنها غير مندرجة في الحقيقة الشرعية ويدفعه ما هو ظ من اعتبار الحيثية في الحد ثم إن ظاهر الحد المذكور كغيره إنما ينصرف إلى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع فلا يشمل ما إذا كان الوضع حاصلا بالتعين من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال والأولى ما يوضح إدراج ما يكون التعين فيه حاصلا من جهة الغلبة الحاصلة في كلام الشارع بخصوصه ويبقى ما يكون التعين فيه من كثرة استعمال المتشرعة في زماننا أو بمجموع الاستعمالين خارجا عن الحد مع اندراجه في الحقيقة الشرعية على ما نص عليه جماعة إلا أن يقال بأن الشارع لما كان هو الأصل في استعماله في المعاني المذكورة وكان استعمال المتشرعة فرعا على استعماله أسند الوضع الحاصل من استعمال الجميع إليه وفيه أن أقصى ذلك أن يكون مصححا لإسناد الوضع إليه على سبيل المجاز فكيف يصح إرادته من غير قرينة ظاهرة عليه سيما في الحدود والتعريفات وكان الحد المذكور ونحوه من الحدود المذكورة في كلامهم مبني على اختيار كون الوضع فيها تعيينيا كما هو ظ مذهبهم ولو قيل إنها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين هذا واعلم أن المحكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه أربعة وذلك لأنها إما أن يعرف أهل اللغة وضعها ومعناها أو لا يعرفون شيئا منهما أو يعرفون اللفظ دون المعنى أو بالعكس وخصوا الثلاثة الأخيرة بالدينية فهي أخص مطلقا من الشرعية بالمعنى الأول وربما يخص الشرعية بالأول وهو الظ من إطلاقها في مقابلة الدينية وأنت خبير بأنه لا وجود لقسمين من الأقسام الثلاثة الأخيرة إذ ليس في الألفاظ الشرعية لفظ مخترع لا يعرفه أهل اللغة فلا يكاد يتحقق كما اعترف به جماعة فلا يوجد من أقسام الدينية إلا الثاني إذ من الظاهر أن المعاني الشرعية أو كلها أمور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها أهل اللغة فلا يكاد يتحقق مصداق الحقيقة الدينية فيتحد مصداق الحقيقتين في الخارج وح فلا يتجه جعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايرا للنزاع في الشرعية كما وقع في المختصر وغيره حيث أسند ثبوت الدينية إلى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعية وقد يتوجه ذلك بأن كثيرا من تلك المعاني أمور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرائع السابقة وهي معلومة عند العرب ربما يعبرون عن كثير منها بالألفاظ الشرعية إلا أنه حصل هناك الخلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع كاختلاف مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الأحوال والمفهوم العام متحد في الكل فما لا يكون معروفا أصلا يكون مندرجا في الدينية وغيره ولا يخفى بعد الغض عن صحة الوجه المذكور أنه لا ينطبق عليه كلماتهم حيث نصوا على حدث المعاني الشرعية ومع ذلك فيتجه البناء على كون النزاع في المسألة في الإيجاب والسلب الكليين كما سيجيء بيانه لا يتحقق فيما ذكر لأن اندراج الدينية في الشرعية فيقول بها من يقول بها كليا وينفيها كذلك إلا أن يخص الشرعية بما يقابل الدينية وهو خلاف ظ كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم ثم إنه قد حكي عن المعتزلة أيضا أن ما كان من أسماء الذوات كالمؤمن والكافر والإيمان والكفر ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من أسماء الأفعال كالصلاة والزكاة والمصلي والمزكي ونحوها والظاهر أنهم أرادوا بأسماء الذوات ما كان متعلقا بأصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بالأعمال وبأسماء الأفعال ما كان متعلقا بفروع الدين مما يتعلق بأفعال الجوارح ونحوها وفيه مع ما فيه من ركاكة التعبيرات دعوى الفرق بين ما كان متعلقا بأصول الدين وما يتعلق بالفروع بكون الأول مما لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه بخلاف ما تعلق بالثاني من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج إلى البيان والذي يتحصل من الكلام المذكور أن الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق بأصول الدين بخلاف ما تعلق بالثاني ويكون الشرعية أعم من ذلك أو خصوص ما يتعلق بأفعال الجوارح بناء على الاحتمال المتقدم فتعبيرهم عنها بأنها ما لا يعرف أهل اللغة لفظها أو معناها أو كليهما فاسد كما عرفت وحيث إن الحقيقة الشرعية منسوبة إلى وضع الشارع كما هو قضية صدق ما المذكور وغيره أو ما هو أعم منه حسبما مر فلا حرج أن نشير إلى ما نقل

نقل بعض

بيان المراد من الشارع

فقد نص بعضهم بأن الشارع هو النبي ص بل عزي ذلك بعض الأفاضل إلى ظاهر كلام القوم وهو قضية ما ذكره في المقام وغيره فإن ثبت كونه حقيقة عرفية فيه كما ادعاه بعضهم فلا كلام وإلا فإن أخذ اللفظ على مقتضى وضعه اللغوي فصدقه عليه ص لا يخلو عن إشكال إذ ظ معناه بحسب اللغة هو جاعل الشرع وواضعه كما هو المتبادر منه فيختص به تعالى وقد قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الآية وقد ورد الشارع في أسمائه تعالى نعم لو فسر الشارع بمبين الشريعة صدق عليه ص وقد يستند في مجيئه بالمعنى المذكور إلى نص جماعة من أهل اللغة بكون شرع بمعنى سن وقد نص في القاموس بأن سن الأمر بمعنى بينه لكنه ح يشمل الأئمة ع بل سائر العلماء المبينين للشريعة والظ الاتفاق على عدم صدقه عليهم مضافا إلى أنه خلاف المتبادر منه في العرف ومجيء سن بمعنى بين على فرض ثبوته لا يستلزم مجيء شرع لذلك قلت ويمكن تصحيح صدقه عليه ص على كل من الوجهين المذكورين أما على الأول فلأنه ص هو الذي جعل الشرع في الظ ووضعه بين الناس وإن كان بتعليم الله وهذا القدر كاف في تصحيح صدقه عليه وأما على الثاني فبأن يقال إنه ليس المراد مطلق المبين للشرع ليعم سائر العلماء فإن المتبادر بعد تسليم فرض مجيئه بالمعنى المذكور ينبغي أن يراد به المظهر له من أول الأمر والمبين له بعد عدم ظهوره أصلا وكان مراده من تفسير سن الأمر بمعنى بينه هو ذلك وح لا يصدق على الأئمة ع والعلماء وكيف كان فالظ صدقه على الله تعالى أيضا على كل من الوجهين المذكورين وح فلو قلنا بأن الوضع منه تعالى أو من النبي ص أو منهما صح النسبة المذكورة على كل حال وأما لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه اللغوي به تعالى وقلنا بكونه حقيقة عرفية في النبي ص لم يصح النسبة إلى الحد لوجهين إلا أن يلتزم بإرادة القدر الجامع من الشارع مجازا أو يقال باستعماله في المعنيين بناء على جواز استعماله كذلك وهو أيضا على فرض جوازه بعيد جدا إلا أن يقال إن الحقيقة الشرعية دون الشارع واعتبر ح في مسماها كون وضعه من الله تعالى والنبي ص خصصنا الشارع بالله تعالى أو النبي ص أو عممناه لهما ثم إنه قد يصحح القول بصدق الشارع على النبي ص بالبناء على تفويض الأحكام إليه في الجملة للأخبار الكثيرة الدالة عليه المروية من طرق أهل العصمة ع إلا أنه يشكل بأن عدة من تلك الأخبار قد دلت على التفويض إلى الأئمة ع أيضا فيلزم صدق الشارع عليهم أيضا والظ أنه خلاف الاتفاق وأيضا إن قلنا بالتفويض فليس كل الأحكام منه ص بل جملة منها من الله تعالى وقد ورد جملة منها في الكتاب العزيز فإن صح البناء على التفويض فليس كل الأحكام المنسوبة إليه إلا أحكاما مخصوصة وصدق الشارع عليه بمجرد ذلك محل بحث إلا أن يقال بكون كل من الأحكام الشرعية شرعا فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة كما هو الظ ولذا يعد اختراع بعض الأحكام تشريعا مضافا إلى أن القول بالتفويض مشكل جدا فإنه ص كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الأحكام وقد نص الآية الشريفة على انتظاره لحكمه تعالى في مسألة القبلة ولو كان الأمر مفوضا إليه ص لما احتاج إلى ذلك وأيضا ظ الآية والأخبار على أنه ص ما كان يأتي بالأحكام من تلقاء نفسه وإنما كان ما يأتي به أمورا مأخوذة من الوحي وأيضا قد دلت الأخبار الكثيرة على أن في القرآن تبيان كل شيء وأنه قد أكمل الدين ولم يبق شيء إلا وبين الله تعالى حكمه لرسوله وبينه الرسول لأمير المؤمنين إلى غير ذلك مما يقف المتتبع عليه وكل ذلك مناف للقول بالتفويض وقد يجمع بين ذلك وبين الأخبار الدالة على التفويض بوجوه على أن لا يراد بالتفويض المذكور هو التفويض في تشريع الأحكام ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر قوله فنقول لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة إلخ هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكورة وقد يشكل ما ذكره في بيان محل النزاع بأن ظ القائل بثبوت الحقيقة الشرعية هو القول بثبوته مطلقا كما هو ظ كلام المص ره وغيره ممن حرر النزاع في المسألة فعلى ما ذكره من كون النزاع في الألفاظ المتداولة في لسان المتشرعة الكائنة حقيقة عندهم في المعاني الشرعية يلزم أن يكون القائل بالثبوت قائلا بثبوت الحقيقة الشرعية في جميع تلك الألفاظ وهو بين الفساد إذ في الألفاظ المذكورة ما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها من المصطلحات الجديدة وقد يشك فيه وعلى فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندرة فقد يشك في بلوغها إلى حد الحقيقة عند قدماء الأصحاب من أرباب الكتب الفقهية فضلا عن كونها حقيقة في عهد الشارع والقول بحصول جميع الألفاظ المتداولة عن جميع ذلك واضح الفساد والذي يقتضيه النظر في المقام أن هناك أمورا إذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام أن هناك أمورا إذا حصلت في القائل بالثبوت إنما يثبتها مطلقا بالنسبة إلى تلك الألفاظ أحدها أن تكون الألفاظ متداولة في لسان المتشرعة من قديم الأيام أعني مبدأ وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية إذ من البين اختلاف التفاوت في موضع البحث من ذلك الزمان إلى الآن ثانيها أن تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغة إلى حد الحقيقة عند المتشرعة في ذلك الزمان ثالثها أن تكون تلك الألفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالبا ويستعملها فيها ويريد بها إفهامها وبالجملة إذا أراد التعبير عن تلك المعاني عبر عنها بتلك الألفاظ وإن عبر بغيرها فإنما هو أيضا على سبيل الندرة فإذا تحققت هذه المذكورات كان موردا للنزاع فالمثبت لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة المذكورة وهو معيار الثبوت عنده والنافي ينفيها كذلك وإذا انتفى أحد الأمور المذكورة فليس ذلك من محل البحث في شيء ثم قد يحصل الشك في اندراج بعض الألفاظ في العنوان المذكور وعدمه ولأجل ذلك يقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الألفاظ من المثبتين لها أيضا كما هو الحال في عدة من الألفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال ويمكن تطبيق ما ذكره المص على ما بيناه كما لا يخفى على المتأمل ثم لا يخفى عليك أن المعروف بين الأصوليين هو القول بالإثبات والنفي المطلقين ولا يعرف بينهم في ذلك قول ثالث ولذا اقتصر المص ره على ذكرهما وكذا غيره في أكثر الكتب الأصولية من الخاصة والعامة والمعروف بين الفريقين هو القول بالإثبات إذ لم ينسب الخلاف فيه إلا إلى الباقلاني وشرذمة أخرى من العامة ولا يعرف من الأصحاب مخالف لذلك ولا ينسب إلى أحد منهم ذلك بل حكى جماعة من متقدميهم الإجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية في غير واحد من الألفاظ منهم السيد والشيخ والحلي وفي ذلك تقييد لما ذكرناه شهادة على إطباقهم على الثبوت وكيف كان فقد ظهر بين المتأخرين من أصحابنا القول بالنفي وممن ذهب إليه المص ومال إليه جماعة من متأخري

مناخرهم ثم انه قد حدث جماعة منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجها لانكارها بالمرة ولم يتبين لهم اقامة الدليل على الثبوت المطلق ولهم في ذلك تفاصيل
عديدة منها التفصيل بين العبادات والمعاملات في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة
والصوم والوضوء والغسل ونحوها وما ليس بتلك المثابة من الدوران فالتزم بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين عصر النبي
وبين عصر الصادقين ع وما بعده فقيل بنفيها في الاول الى زمان الصادقين ع وثبوتها في عصرهما وما بعده وهذا تفصيل في الحقيقة المتشرعة
وبيان لمبدء ثبوتها ومنها التفصيل بين الالفاظ والازمان فقيل بثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي ص وفيما عداها في
عصر الصادقين ع ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع الى التفصيل الثاني في المسئلة حسب ما عرفت ومنها التفصيل ايضا بين الالفاظ والازمان
فقال ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ والازمنة
اختلافا بينا فان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقة
الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل
والاستعمال في ازمنة الفقهاء وانت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محل النزاع ان هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم او قريب منه وهو كسابقه
راجع الى التفصيل الثاني هذا محصل الكلام في الاقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكورة قوله وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز
هذا الكلام يعطي اتفاق القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ومنكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة وقد عرفت ان احدا لم ينقل عن الباقلاني
هو انكاره للاستعمال في المعاني الشرعية راسا وانما قال باستعمالها في المعاني اللغوية وجعل الزيادات شروطا خارجة عن المستعمل فيه وكان نقله من
ثبوت هذه النسبة اليه وهن جدا او وضوح فساده لم يلتفت الى قوله ويظهر ثمرة الخلاف اه هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكورة وقد يشكل
فيما ذكره في الحال بانه انما يكون الوضع هنا تعيينيا حاصلا من الغلبة والاشتهار في زمان الشارع كما هو المتعين عند جماعة من المتاخرين على فرض
ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم ما ذكره من الثمرة لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولا تاريخ صدور الرواية فينبغي التوقف في الحمل والقول بان قضية الاصل
تاخرهما فيتقارنان وهو كاف في المقصود مدفوع بان الغلبة ليست مما يحصل في ان واحد وانما هو من الامور التدريجية فلا وجه للحكم بمقارنته لصدور
الرواية مضافا الى ان العبرة في المقام بالظن والاصل المفروض لا يفيد ظنا في المقام فيمكن الرجوع اليه في معرفة المراد من اللفظ وليس الامر فيه من مباحث
الالفاظ مبنيا على التعبد مع ما في الاصل المذكور من المناقشة المذكورة في محله على انه غير جار في اللفظ الوارد في الروايات المتعددة لمقارنته
اذن لواحد منها فيشتبه المقارن بغيره وقد يجاب عن ذلك بان الغلبة الحاصلة للبينة في ايام وفات النبي ص بل الظاهر حصولها على القول بها قبل ذلك
فالاصل تاخر ورود الرواية وفيه ما عرفت من التامل في حجية الاصل المذكور مع انتفاء المظنة بمؤداها كما في المقام مضافا الى ان هناك اخبارا
صدر بعضها قبل حصول الغلبة قطعا وبعضها بعده فيرجع الامر هنا الى المشتبه ولا يقتضي الاصل ان يكون هذه الرواية هي المتاخرة الا ان
يكون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجري عليه حكم غير المحصور في المقام لكن في كلتا الدعويين تامل كيف وليس الحاضر بالثاني اولى من الحاضر ثم لو ثبت بالاول
كون الغلبة حاصلة في اوائل الاسلام امكن الحكم بتاخر الرواية نظرا الى ان الغالب تاخر الاخبار عن ذلك نظرا الى انتشار الاسلام وكثرة المسلمين
وفور الحاجة الى الاحكام وكان ما ذكره من الثمرة مبني على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الامر على كون الوضع تعيينيا كما هو الظاهر وربما ان شرح
بانه ليس تاريخ الوضع ايضا معلوما الا انه مدفوع بان الظاهر حصوله من اول الامر اذ الداعي الى ذلك حاصل من الاول وهو قضية ما يقام عليه من الادلة
كاشياء الاشارة اليها واتفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعاني الشرعية اقوى شاهد على بنائهم عليه ثم انه قد يناقش في المقام بان الحمل على الحقيقة
الشرعية مطلقا مبني على تقديم عرف المتكلم في المخاطبات او على القول بتقديم عرف المخاطب او غيره او التوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من اهل
العرف او اللغة وبدفعه ان الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات بل لا بد من حمل كلام الشارع عليها مع الاطلاق على كل حال اذ هو ثمرة وضعها
لذلك ولا لذلك لم يتامل احد في ذلك مع حصول التامل في تقديم احد العرفين على ان المخاطب اذا كان من اهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع اذا كان في مقام
بيان الاحكام وان لم يتبعه في سائر المخاطبات قوله وعلى اللغوية بناء على الثاني اذ لم يثبت عرف شرعي فيتبع العرف ان ثبت هناك عرف وقد يتامل
في الحمل المذكور ايضا بانه قد يدعى حصول الاشتهار في المجاز المفروض اذ لا ينافي القول بنفي الحقيقة الشرعية فيبتني المسئلة على تقديم الحقيقة المرجوحة
على المجاز الراجح ولهم فيه اقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني اللغوية على كل حال الا ان يقال بان المنكرين للحقيقة الشرعية ينكرون ذلك ايضا في جميع الالفاظ
وهو كما ترى قوله واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع اه اراد به بعد زمان الشارع اذ من الظاهر ان الحال في ورودها في كلام اهل الشرع في زمانه كالحال
وروده في كلامه ص وقد يناقش في ذلك ايضا بان تلك الالفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعية لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته ص وانما
صارت حقيقة بالتدريج بعد مدة ولم يتعين فيه مبدء النقل ح فاطلاق القول بحمله على المعاني الشرعية في كلام اهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس
في محله وكانه اراد به كلام الفقهاء المعروفين من ارباب الكتب الفرعية ومن قاربهم في الزمان اذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعة في تلك الازمنة ثم لا
يذهب عليك ان النزاع في المسئلة ليس بتلك المثابة في الفائدة اذ الثمرة المذكورة كما عرفت انما هو في صورة انتفاء القرائن ولا يتحقق ذلك في الالفاظ
الموصوفة في الكتاب والسنة الا قليلا اذ الغالب ان في الالفاظ الشرعية المستعملة من القرائن المتصلة والمنفصلة ما يفيد ارادة المعنى الشرعي وخلو
سابق الكلام ولاحقه عما يفيد ذلك وانتفاء سائر الشواهد عليه كانه نادر فيهما وايضا معظم احاديثنا المروية في الاحكام الشرعية انما هي عن
الصادقين ع ومن بعدهما ع وليس عندنا من الروايات النبوية في الاحكام من غير جهتهم الا قليل ولا يكاد يوجد فيما انتهى عنهم ع بنقله حديث معتمد

يمكن التعويل في الاحكام الا قليل من الروايات المعتضدة بالشهرة ومع ذلك فوجود تلك الالفاظ فيها خالية عن القرينة في كمال الندرة وكذا الحال فيما يتعلق
بالاحكام من القرآن لورود تفسير معظم تلك الآيات في الروايات الماثورة عن الائمة الهداة ع او في كلام من يعتمد عليه من ائمة التفسير وورود ما هو من الالفاظ
المذكورة فيها من دون ظهور المراد بوجه الا من جهة هذه المسئلة قليل ايضا وح فبملاحظة ما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة ع لا يكون للثمرة ماهو
المتفرعة على هذا المرام بتلك المثابة من الاهتمام وان زيد ترتب تلك الفائدة عليها بالنسبة الى كلام الصادقين ع ومن بعدهما من جهة لوضوح انتفاء
ثبوت الحقيقة في عصر النبي ص يثبت بالنسبة الى اعصارهم واما مع عدم نهاية بالنسبة الى كلامهم ايضا وفائدة الخلاف المذكور وان لم تكن مهمة
بالنسبة الى ما ورد عن النبي ص لكنها مهمة بالنسبة الى ما ورد عن الائمة ع ففيه ان تلك الفائدة وان ترتبت على القول بثبوت الحقيقة الشرعية الا انها
تترتب في الحقيقة على الكلام في مبدء الحقيقة المتشرعة على القول بنفي الشرعية اذ لا يتبين حصولها في عصرهما ايضا كما هو الظاهر وكانه مما لا ينبغي التامل فيه الظاهر
كما قيل وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية في تلك الاعصار مع اطباقهم اذن على ثبوت الحقيقة المتشرعة واحتمال ترتب الفائدة عليه بالنسبة الى الاحاديث النبوية
المروية من جهتهم ع ان كان هناك لفظ خال عن القرينة موهون بان الظاهر من نقلهم لها مطلقا في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف العرف ارادة المعاني
الشرعية اذ لولا ذلك لاشاروا اليه ولم ينقلوها على اطلاقها مع كون المتنافي منها في زمانهم خلاف ما اراده النبي ص على ان كون المنقول لفظ النبي
في الغالب غير معلوم بل لا يبعد ان يكون اسنادها الى النبي ص غالبا من جهة التقية كما في روايات السكوني واضرابه نظرا الى كون جميع ما عندهم ماخوذا
عنه ص وكلما يكون من الاحكام فهو من الرسول ص عن جبرئيل عن الله تعالى وبالجملة ليس المقصود عدم ترتب فائدة على المسئلة واغناء الفقيه عنها بالمرة اذ لا
شك في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقف بعض المسائل عليها بل المدعى انها ليست بتلك المكانة من
الحاجة بحيث يتوقف الامر عليها غالبا ويكون استنباط الاحكام من جهتها كثيرا بل لا يتوقف الحكم عليها الا في اقل قليل من المسائل كما لا يخفى بعد تمام
كتب الاستدلال قوله ان الصلوة اسم للركعات اه ظ قوله اسم يعطي كونها حقيقة في ذلك ح فذكره المقدمة الثانية المشتملة على دعوى القطع بكونها
حقيقة فيها من جهة تبادرها منها ليس بحجة بل ينبغي جعل ذلك دليلا على المقدمة الاولى والقول بكون تلك المقدمة مسوقة لاجل الاحتجاج على الاولى
وان عطفها عليها بعيد جدا وان كان ذلك ظ كلامه الا ان في الاحتجاج سيما مع دعوى القطع بالمقدمة الاولى القطع بالثانية مع زيادة لفظة ايضا ذلك
القطع بالاولى حاصلا عن الثانية لم يصح التعبير بذلك فالاظهر ان يحمل قوله اسم على مجرد استعمالها في المعاني المذكورة وكونها مفيدا لها في الجملة دفعا
للاحتمال المتطرق الى الباقلاني من انكاره استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية الجديدة ح فتكون المقدمة الثانية في محلها ثم قد يحمل المقدمة
الثانية على دعوى القطع بسبق تلك المعاني في اطلاقات الشارع وح يمكن حمل قوله اسم على ظاهره ويراد به ذلك بالنسبة الى استعمالات المتشرعة
الا انه ح تكون المقدمة الثالثة اعني خصوص دعواه عدم حصول ذلك الا بتصرف الشارع ونقله لغوا لثبوت المدعى ح بالمقدمتين المذكورتين الا
ان يق بان تلك المقدمة ليست لاثبات مجرد كونها حقيقة بل خصوصية كونها على سبيل التعيين حيث ان الحقيقة الشرعية هو ذلك عندهم كما يقضي به ظ
حدها المعروف ويومي اليه ظاهر الثمرة المتفرعة على القولين اذ يراد بتصرف الشارع ونقله مجرد استعمال الشارع ونقله من المعاني اللغوية اليها ولو على
سبيل المجاز ويكون المقصود من بيان ذلك وان كان واضحا اظهار كون الشارع هو الاصل في استعمالها في المعاني الجديدة ليتجه نسبتها اذن الى الشارع
وان كان وصولها الى حد الحقيقة بضميمة استعمال المتشرعة في زمانه وكلا الوجهين لا يخ من تعسف فت قوله ثم ان هذا لم يحصل اه لا يخفى انه لو جعل المقدس
لاثبات الحقيقة في لسان المتشرعة كما هو احد الوجوه المذكورة ثم اريد بذلك كونه بوضع الشارع ليثبت كونها حقيقة شرعية كان ما ذكره مصادرة اثباته
على المط اذ ليس الا عين المدعي فان الكلام كما مر في ان الالفاظ المذكورة بازاء المعاني المعروفة هل هو من جعل الشارع وتعيينه او من الاشتهار وضع
في لسان المتشرعة وليس في المقدمة المذكورة سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه وهو عين ذلك المدعي قوله انه لا يلزم من استعمالها في
غير معانيها اه لا يخفى ان هذا الايراد لا يرتبط بشيء من المقدمات المذكورة اذ ليس في كلام المستدل اشارة الى الا ان مجرد الاستعمال على الحقيقة حتى يورد
عليه منع ذلك وقد يوجه ذلك بجعله منعا للمقدمة الاخيرة حيث ادعى ان كونها حقيقة انما كان بتصرف الشارع ونقله فذكر ان القدر المسلم من تصرف
الشارع فيها هو استعماله اياها في المعاني المذكورة ولا يلزم من ذلك كونها حقايق شرعية وانما نقلها الى المعاني الشرعية على سبيل التعيين والتعين وغيره
معلوم فاقتصر في بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال وهو كما ترى قوله اي ربما يجاز بينها ان الشارع اه فيه مع عدم كون شيء من الوجهين المذكورين
تفسير للمجازية بل قد اخذ مع مجازيتها امر اخر مرد دبينهما ان الوجوه غير منحصرة في ذلك لامكان ان يكون الشارع قد استعملها في غير معانيها ولم تشتهر
في زمانه الى ان تبلغ حد الحقيقة هذا اذا اراد بالاشتهار الاشتهار والغلبة في زمانه ص وان اراد الاعم فهو واضح الفساد كما سيشير اليه المصنف ره فهو
خلاف الظاهر اه فيه ان تلك الخصوصية مما لا ربط له بالمقام اذ لو فرض بلوغها الى حد الحقيقة في زمان الشارع كانت حقيقة شرعية ايضا وان كانت
الخصوصية المفروضة خلاف الظاهر وان لم تبلغ اليها في زمانه لم يكن وان كانت المعاني من مستحدثات الشارع فالمناط بلوغ تلك الالفاظ حد الحقيقة
في تلك المعاني في عصره سواء كان اهل اللغة يعرفون تلك المعاني ولا قوله فلان دعوى كونها اسماء اه فيه انه لم يستند الى كونها توقيفية
بمجرد تينك المقدمتين حتى يتوجه المنع المذكور بل ضم اليهما مقدمة اخرى فيكون الثابت منهما الوضع في زمان المتشرعة في غيرهما دم للاستدلال
فالمناسب منع المقدمة الثالثة نعم ما ذكره يتجه على بعض الوجوه السابقة في بيان الاستدلال وحمل كلام المستدل عليه بعيد جدا كما اشرنا
اليه قوله فلما اوردناه على اصل الحجة اه قد يق ان دعوى تبادر تلك المعاني منها لما كانت من قدماء الاصوليين وكانت اعصارهم قريبة من
عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبة الى زمانه ص فمجرد منعه من التبادر من جهة بعد العهد وخفاء الحال لا يكون رافعا للاستدلال بالنسبة

اليهم مع علمهم بها بل هو الظاهر عندنا ايضا كما يظهر من تتبع موارد استعمالها في المنقول من كلام الشارع والمتشرعة في ذلك العصر غاية الامر انه لا يتم ذلك
بالنسبة الى كل الالفاظ فيتم الاحتجاج بعدم القول بالفصل حسبما مر قوله لفهمهما المخاطبين بها فيه ان ذلك انما يلزم لو قلنا بحصول النقل على
سبيل التعيين واما لو قيل به على سبيل التعين فلا بل ملاحظة الغلبة كافية بالنسبة اليهم والى من بعدهم ممن يقف على استعمالاتهم كما هو الحال
في سائر المنقولات الحاصلة بالغلبة سيما اذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرعة واورد عليه ايضا بان ما يقتضيه الوجه المذكور
لاثبات هذه المقدمة هو وجوب تفهيم المراد من تلك الالفاظ وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الالفاظ وقد حصل ذلك المذكورة
بالبيانات النبوية حيث روي في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة واجيب عنه بان ثمرة الخلاف انما تظهر في الالفاظ الخالية
عن القرينة المتصلة والمنفصلة كما سبق فلو ثبت نقل الشارع لهذه الالفاظ من معانيها اللغوية كانت تلك المعاني مرادة من الالفاظ الخالية عن القرينة
كما هو شان الحقائق فلا بد له من بيان كون تلك المعاني مرادة وذلك اما ببيان المراد او ببيان الوضع والمفروض انتفاء الاول فتعين الثاني وهو ما ادعي
واجيب ايضا بان فائدة الوضع ان يستغنى عن القرينة في الاستعمال اذ لو نصب القرينة كلما استعملت في تلك المعاني لعري الوضع عن الفائدة ومن البين انه
مع عدم افهام الوضع واعلام المخاطبين لا يستغنى عن القرينة في الاستعمال واورد عليه انه لو تم ذلك لكان دليلا آخر لا تتميما لهذا الدليل اذ بعد اخذ
هذه المقدمة اعني انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يلغو حديث كوننا مكلفين واشتراط التكليف بالفهم انه يمكن تقرير الدليل مع طرح
تينك المقدمتين بان يقال لو ثبت النقل لزم الاعلام به والا لعري الوضع عن الفائدة والتالي بط لما ذكر من انتفاء التواتر ومبناه الاعتراض على الدليل
المذكور في الاصل لا على هذا الدليل ففي هذا الجواب تسليم للاعتراض وتغيير للدليل قلت منشئ هذا الجواب والجواب المتقدم امر واحد ولا يتم الاحتجاج في شيء منهما
بدون اخذ المقدمتين المذكورتين لابتناء الامر في الجواب الاول على كون المراد من الالفاظ الخالية عن القرائن هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي
وهذا المجيب قد اعتبر ذلك ايضا وان لم يصرح به ضرورة ان هناك الفاظا خالية عن القرائن وانه اريد بها احد المعنيين لا اثر قد استند الاول في
حملها على المعاني الشرعية الى اتفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وفي الجواب المذكور قد استند الى ما هو المنشا لذلك الاتفاق
فان دلوا لنزم في افهام تلك المعاني بالاتيان بتلك القرائن ليكون المراد بالالفاظ الخالية عنه هو المعنى اللغوي لعري الوضع عن الفائدة لوضوح انه مع ترك
الاعلام بالوضع يفتقر افهام الموضوع له الى الاتيان بالقرينة بخلاف افهام المعنى الاول على ما كان الحال عليه قبل الوضع واذا بطل ذلك تعين حمل الالفاظ العارية
عن القرينة على المعاني اللغوية في صورة تحقق الوضع لها اما لاتفاق الفريقين عليه او لزوم عراء الوضع عن الفائدة فلا بد اذن من افهام الوضع اذ لا
شك في كوننا مكلفين بما تضمنته وان الفهم شرط التكليف التي اخذ الدليل فجعل هذا الجواب مبنيا على تغيير الدليل بخلاف الوجه الاول ليس على ما ينبغي
اذ لو كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات على المعنى اللغوي موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين والا فلم يعتبر في الثاني ما يزيد على ذلك عند
التحقيق وان كان ظاهر تقريره قد يوهم خلاف ذلك وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس متجها وما
ذكر في بيانه من الاكتفاء في اثبات الملازمة بانتفاء فائدة الوضع انما يتم مع اخذ هاتين المقدمتين فانه اما ان يلتزم في ارادة الموضوع له من العارية
القرينة فيراد من المطلقات هو المعنى السابق فيلزم خلو الوضع عن الفائدة واما ان يراد منها المعنى الموضوع له بمجرد الوضع له من غير اعلام وهو بط اذ لا يفهم
المقصود بمجرد ذلك ولا شك في كوننا مكلفين بما تضمنته وان الفهم شرط التكليف فابطال هذه الصورة يتوقف على ملاحظة المقدمتين المذكورتين
وبذلك يتم الدليل قوله لمشاركتنا لهم في التكليف لا يخفى ان مجرد المشاركة في التكاليف لا يقضي بنقل الوضع الينا ووجوب ذلك عليهم غير معلوم
لاحتمال اكتفائهم في معرفة ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعمالاتهم وعلى فرض التسليم فلاعتصامهم بمنع من ترك الواجب العقلاء
عنه ومع الغض عن ذلك فالواجب بيانهم لما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما اطلقه الشارع مما اراد به المعاني الشرعية واطلاقهم لما اريد
به المعاني اللغوية ولو بترك القرينة المنضمة اليها لانتفاء الحاجة اليها مع عدم بيان النقل لا يقال نعم وضع الشارع لتلك الالفاظ لا بد من حمل
المطلقات عليه اتفاقا فكيف يتوجه حملها على المعاني اللغوية اذ نقول ان الاتفاق انما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتماله والمقصود مما ذكرنا عدم صحة
الاستناد الى الوجه المذكور في لزوم بيان النقل الينا على تقدير حصوله نظرا الى قيام الاحتمال المذكور قوله والا لما وقع الخلاف فيه اولا
منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات وثانيا ان مجرد كون الشيء متواترا لا يقضي بانتفاء الخلاف فيه لامكان حصوله عند قوم دون آخرين
او عدم افادته القطع للبعض او للكل نظرا الى وجود ما يمنع منه كما بين في محله وقد يجاب عنه بانا ننقل الكلام اذن الى الفرقة التي لم يتواتر بالنسبة
اليهم فنقول ان التواتر مفقود والاحاد غير مفيد وفيه ان الكلام في عدم صحة الاستناد في انتفاء التواتر الى لزوم انتفاء الخلاف وهذا الكلام
على فرض صحته لا يصحح الاستناد اليه فلا يرتبط بكلامه قوله والثاني لا يفيد العلم اورد عليه بان تفهيم المعنى المراد كاف في المقام وليس تلك مسئلة
اصولية ليعتبر فيه القطع بل هو بيان لما اريد من اللفظ والمسئلة الاصولية هي معرفة وضع الشارع لها وهو غير لازم وبعد فهذا راجع الى
منع احدى المقدمتين المذكورتين من لزوم اعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين الينا وقد مر الكلام فيه ولا ربط له بمنع هذه المقدمة
بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين ثم لا يذهب عليك ان ما ادعاه من اعتبار القطع في المقام كلام في غاية السقوط لكون المسئلة من مباحث
الالفاظ وهي مما يكتفى فيها بالظن اتفاقا ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول ففيه اولا انه لم يقم عليه حجة اذ ليست
المسائل الاصولية الا كغيرها من الاحكام الشرعية ولا بد فيها من القطع او الظن المنتهي اليه وثانيا ان المراد بالاصول هناك اصول الدين
لا اصول الفقه وثالثا بعد التسليم فمباحث الالفاظ خارجة عنها قطعا والتفصيل بين الاوضاع الشرعية وغيرها من اللغوية كما يحتمل في المقام

غير معقول

غير معقول لاتحاد المناط في الكل بل الظاهر الاتفاق عليه كما قوله ثم ان عدم افادة الاحاد عليه للعلم لا يقضي بعدم حصول النقل الذي
حصول النقل الذي هو تكليف الحاضرين فغاية الامر عدم ثبوته بذلك عندنا وهو لا يقضي بانتفائه في الواقع كما هو المقصود فان قلت
ان الواجب على الحاضرين بلاغه بطريق التواتر اذ لا فائدة في نقل الاحاد في المقام قلت لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الاحاد
فغاية الامر وجوب النقل احادا على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع وليس المجموع عددا لا تلاقيهما او توافي التكليف على انه قد يحصل هناك
مانع اخر من حصول التواتر في الطبقات قوله انما هو بحسب الله لا بالوضع فيها ان اراد بذلك حصول الوضع في تلك اللغة من ارباب اللسان
مسلم ولا يثبت به المدعى اذ المفروض كون الشارع من العرب سيدهم ولو فرض كون الواضع لها هو الله تعالى فكون النقل بحسب تلك اللسان
كاف فيه كما ان وضعه كذلك كان في الانتساب الى تلك اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لاتحاد الواضع اذن في الكل وان غاير نوع
الوضع من واضع اصل اللغة ثم بل ظاهر الفساد لوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة مندرجة في العربية مع كون الوضع فيها من غيرهم
على انه لا يتم لو قلنا بان واضع اللغات هو الله تعالى وقلنا بكون الوضع في الحقيقة الشرعية منه تعالى قوله باعتبار الترديد بالقرائن اورد عليه بان العلم
بالترديد بالقرائن لو حصل للكل لم يقع خلاف والا لنقلنا الكلام الى من يحصل له العلم فنقول ان علمه اما بالتواتر او بالاحاد الخ وبعد فهذا
الترديد بالقرائن قد حصل بالنسبة الى الحاضرين وهم قد نقلوا الينا الاخبار على حالها ليفهم من بعدهم على الحال فان لم يحصل هناك علم
لبعضهم فلا مانع وكون طريق معرفته منحصرا في التواتر والاحاد وعدم حصول الاول وعدم الاكتفاء بالثاني لا يقضي بعدم حصول التفهيم
لهم ونقلهم ما يفيد ذلك فكيف يمكن تتميم الاحتجاج بمجرد ذلك قوله كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في
المعنى اللغوي لا يخفى ان الالفاظ المذكورة انما تكون مجازا في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي ولو اريد به صيرورتها مجازات في معناها
اللغوي بعد النقل فهو مما لا ربط له بالمقام مع ان صح ان تكون مجازات شرعية لا لغوية وقد يتكلف في توجيهه بان المراد من قوله في المعنى اللغوي
بالنسبة الى المعنى اللغوي اي بملاحظة ما وضع له في اللغة فالمراد ان تلك الالفاظ صارت حقائق شرعية في المعاني الحادثة بالنسبة الى العرف الشرعي
مجازات لغوية فيها بالنسبة الى اللغة ثم لا يذهب عليك ان الالفاظ المذكورة اذا استعملها الشارع في المعاني الشرعية كانت حقائق شرعية
ولتثبت هذه بملاحظة مجازات اصلا وان استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعيته بل من جهة مناسبتها لمعناها اللغوي كانت مجازات لغوية
ولم تكن حقائق شرعية فان اراد المتمسك بذلك اجتماع الصفتين في لفظ واحد بالاعتبارين كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فذلك فاسد
قطعا اذ لا يمكن اجتماع الامرين كما هو ظاهر مما بيناه للعتبار الحيثيتين في كل منهما وان اراد كونها مجازات لغوية لو استعملت فيها بمناسبة المعاني
اللغوية من غير ملاحظة لوضعها الشرعي فهو غير مجد فيما هو بصدده فان كونها مجازات لغوية من تلك الجهة يقضي بكونها عربية لو استعملت
على تلك الجهة فمن اين يثبت كونها عربية لو استعملت فيها من جهة الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين فان الاستعمال في الاولى من جهة تبعية
الوضع بخلاف الثانية وغاية ما يوجه به ذلك ان يقال ان المراد من ذلك بيان تقريب الحكم فان تلك الالفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني
اذا كانت عربية لم يخرجها الوضع الشرعي عن ذلك لعدم تصرف الشارع في اللفظ ولا في المعنى وهو كما ترى بعيد عن العربية فيلة في توجيهه من ان تلك
الالفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعية حقائق شرعية منها مجازات لغوية عند صدور استعمالها فيها من اهل اللغة فيكون المراد ان تلك الالفاظ
حقائق شرعية بالفعل مجازات لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في اتصافها بوصف العربية اذ بعد صيرورتها القوة فعلا يكون عربية لا محالة قلت
فهي اذن غير عربية لكنها قابلة لان تكون عربية لو استعملت على غير هذا النحو واين ذلك من الحكم بكونها عربية بالفعل كما هو المفروض في كلام
المجيب الا ان يحمل ما ذكره على المجاز ويجعل ذلك علاقة للتجوز وهو مع ما فيه من التعسف لعدم ملائمته لسوق كلامه غير كاف في دفع الاستدلال لو لا ضم
التنزل فتامل ثم لا يخفى ان هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لا لابداء المناقشة فيما استند اليه المستدل وان لم يكن موافقا للتحقيق فان كون القرآن
كله عربيا امر واضح غني عن البيان وقد قال الله تعالى لقالوا لو لا فصلت آياته ءاعجمي وعربي فالاولى مع التنزل ان يقال بوجود غير العربي فيه لا يقضي بعدم
كونه عربيا اذ المناط في صدق العربي والتحدي على النظم والاسلوب كما هو ظاهر كيف وقد عد من غير العربي الوارد في الاعلام العجمية وغيرها في القرآن وليست
باقرب الى العربية من الحقائق الشرعية قوله والتحقيق ان يقال ما حققه في المقام انما يتم اذا افاد الظن بانتفاء الوضع تعيينا وتعينا واما مع الشك
في ذلك نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان مع ذهاب المعظم الى الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل فانه وان فرض عدم افادتها
للظن في مقابلة الاصل فينهض حجة على الاثبات الا انه لا اقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان مع الغض عن الادلة المفيدة للظن وكان الظاهر من
كلامه حيث قال انه لا يبقى لنا وثوق بالافادة مط فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الاصل اذ ليست حجية الاصل في مباحث الالفاظ من باب التعبد
انما هي من جهة افادة الظن فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع اليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول ظن بما هو مراد الشارع من تلك الالفاظ
الحاصل انه لا شك في حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة الى ما قبل الشرع وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف المتشرعة وقد حصل
الشك في زمان الشارع في كون الحال فيه حال زمان المتشرعة او حال ما قبل الشريعة فمع الشك لا وجه لتعيين احد الوجهين وحمل
الحديث على احد المعنيين مع عدم انفهام احدهما منه وح مع حصول الشك فيه من اهل ذلك العصر فلا بد اذن من التوقف وقد مرت الاشارة الى ذلك
في المسائل المتقدمة فبناؤه على النفي والرجوع الى الاصول الفقهية مطلقا بما بينه ليس على ما ينبغي نعم ان قام هناك دليل على حجية الاصل المذكور
في مباحث الالفاظ على سبيل التعبد اتجه ذلك لكنه ليس في الادلة ما يثبت ذلك بل الحجة في باب الالفاظ هو الظن حسبما قررناه والمفروض انتفائه في المقام

فظهر بما قررناه ان احتجاج النافين بمجرد الأصل غير كاف في المقام بل لا بد بعد العجز عن اقامة الدليل على احد الطرفين وحصول الشك في النقل وعدمه من التوقف في الحكم والحمل ثم ان هنا ادلة اخرى غير ما ذكر تدل على حصول الوضع فيها في زمان الشارع بل من اول الامر منها ان المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع ومن البين حجية النقل فيها وان كان مبنيا على الاجتهاد وملاحظة العلامات كما هو الحال غالبا في اثبات اللغات وانا اذا راجعنا كلمات اهل الخبرة في المقام وجدنا معظم العامة والخاصة قائلين بثبوتها حتى انه لا يعرف فيه مخالف منهم من العامة سوى القاضي وبعض اخر ممن تبعه ولا من الخاصة سوى جماعة من متاخريهم بل الاجماع منقول عليه في الجملة من جماعة من متقدميهم حسبما مرت الاشارة اليه وعلى ظهور قائل بالتفصيل مع اعتضاده بعدم ظهور خلاف فيه بينهم وقد اكتفى بما دون ذلك في مباحث الالفاظ فلا مجال لانكاره في المقام مضافا الى تقديم قول المثبت على النافي فبعد فرض تكافؤ القولين ينبغي ترجيح قول المثبت ايض ولئن في المقام دليل على النفي سوى الاصل ففي الحقيقة لا معارضة لقول المثبتين فمرجع هذا الوجه عند التامل الى وجوه ثلثة الاجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف والشهرة وتقديم قول المثبت ومنها الاستقراء فان من تتبع موارد استعمالات كثير من الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقايق بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاتها بالبناء على النقل والحاصل انه يفهم ذلك من ملاحظة الاستعمالات الثابتة على نحو ما يفهم اوضاع اللغة ونحوها من ملاحظة استعمالات العرب وارباب الاصطلاح ويعبر عنه بالترديد بالقرائن وذلك طريقة جارية في فهم الاوضاع بل هو الغالب في معرفة اللغات فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي حصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الالفاظ مما فرض فيه النزاع ح فلا بد في تتميم الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل حسبما مرت الاشارة اليه وهنا طريق ثان للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكل نظرا الى ان المستفاد من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل الشارع لجملة منها الى المعاني الجديدة هو بناء الشارع فيما يعبر عنه من المعاني الجديدة المتداولة على نقل اللفظ اليها وتعيين تلك الالفاظ للتعبير عن تلك المعاني كيف ولا امر الباعث على النقل فيما عرفت نقلها بالاستقراء المذكور ولا هو الباعث على النقل في الباقي وبالجملة ان استفادة ذلك من ملاحظة جملة من الالفاظ المذكورة غير بعيد لمن تامل في المقام بعد استنباط جهة النقل فيها من استقراء خصوصياتها وفيه ايض طريق ثالث يستفاد منه ايض عموم الوضع وهو انا اذا تتبعنا واستقرانا طريقة ارباب العلوم المدونة كالنحو والتصريف والبيان وغيرها وكذا ارباب الحرف والصناعات على كثرتها وجدناهم قد وضعوا الفاظا خاصة بازاء كل ما يحتاجون الى بيانها وتداول بينهم ذكرها لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينة من غير طائل ومن البين ان اهتمام الشارع في بيان الشريعة اعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنايعهم وملاحظته للحكم اكثر من ملاحظتهم والاحتياج الى اداء تلك المعاني اعظم من الاحتياج اليها والاهتمام بشانها اشد من الاهتمام بغيرها وقضية ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالاولى وبالجملة ان المستفاد من استقراء الحال في ساير ارباب الصناعات العلمية والعملية الظن بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة ايض فمرجع الاستقراء ايض الى وجوه ثلثة وان كان الوجه الاول منها مأخوذا في الثاني ومنها ان ذلك هو المستفاد مما ورد في الاخبار في بيان جملة منها كقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود والتعبير بنحو ذلك في ما يقرب منها كثير في الاخبار وقد ورد في عدة من الالفاظ وهو ظاهر فيما قلنا فان ظاهر الحمل قاض بكونه حقيقة في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات اهل اللغة ومنها دليل الحكمة فان من المقرر في مباحث الالفاظ ان كل معنى تشتد اليه الحاجة يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه ومن البين شدة الحاجة الى المعاني الجديدة الشرعية وكثرة دورانها في الشريعة فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما يرى من شدة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها ومنها ان جملة من تلك الالفاظ قد صارت حقايق في المعاني الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة وقد عبر بها في القران حكاية عن الانبياء السابقين وهو معلوم ايض من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة ايض وما يورد عليه من مخالفة هذا اللسان للغاتهم فغاية الامر ان يكون للمعاني المستحدثة عندهم الفاظ موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه الالفاظ بازائها ومن ان هذه المعاني امور جديدة لم يكونوا يعرفونها وانما اتى بها في شرعنا وعلى فرض كون هذه الالفاظ حقيقة في المعاني الثابتة في شرايعهم لا يثبت بذلك كونها حقيقة فيما ثبت في شرعنا بل لا بد في ثبوته عندنا من وضع جديد بلا مدفوع اما الاول فبان لغات العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الالفاظ ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الاديان وكانت تلك الالفاظ معروفة عندهم وان كان المعبر بها في اصل شرعهم من غير اللغة العربية واما الثاني فبما مرت الاشارة اليه من ان الاختلاف فيما وقع في المصداق كاختلاف كثير من تلك العبادات في شرعنا بحسب اختلاف الاحوال واما المفهوم العام الماخوذ في وضع تلك الالفاظ فهو يعم الجميع فقد ظهر مما قررناه من الوجوه قوة القول بالثبوت مطلقا ولو نوقش في استقلال كل واحد من الوجوه المذكورة في افادة الظن فلا مجال للانكار بعد ضم بعضها الى البعض لحصول المظنة بمؤداها وهي كافية في مباحث الالفاظ

المقام قطعا بل لا يكفي بما دون ذلك في امثاله حج القائلين بالتفاصيل المذكورة فهي مبنية على كون الوضع فيها تعينيا لا تعيينيا فيختلف الحال فيه باختلاف الالفاظ في شدة الحاجة وكثرة الدوران وعدمها وطول المدة وقصرها وكل ذهب على حسب ما اعتقده في البلوغ الى حد الحقيقة ثم التفصيل بين العبادات والمعاملات ليس مبنيا على ذلك انما احتج عليه بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ولم يستعملها الشارع في معان جديدة وانما ضم الى معانيها اللغوية شروطا لصحتها من غير ان يعتبر ذلك في تسميتها ولذا يرجع فيها الى العرف ولا يتوقف تفسيرها على توقيف الشارع بخلاف العبادات لكونها من الامور الجعولية الشرعية والماهيات المقررة عن صاحب الشريعة ولذا حكموا بانها توقيفية يعنون به توقيفية موضوعاتها والا فالاحكام توقيفية في العبادات والمعاملات من غير فرق اتفاقا فالالفاظ الدالة عليها موضوعة بالاوضاع الشرعية على خلاف المعاملات

ويدفعه ان المناط في المقام حسبما ذكره وتقدمت الاشارة اليه هو كون المعنى من الامور الجعولية الشرعية دون المعاني القديمة الثابتة قبل الشريعة لكن لا اختصاص لذلك بالعبادات كما زعمه اذ للشارع في غيرها ايض مهيات مخترعة وامور مجعولة لم يكن قبل ورود الشريعة كالايمان والكفر والطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والايلاء واللعان ونحوها فلا اختصاص في المعاني المستحدثة بالعبادات ولا يمتاز العبادة بذلك عن غيرها بل لا امتياز لها الا بالتوقف على القربة بخلاف غيرها وهذا مما لا ربط له في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها نعم لو لم يكن للشارع مهيات مجعولة ومعان جديدة في غير العبادات صح ما ذكره لكن ليس الحال على ذلك كما عرفت وان خبير بان مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل عن محل النزاع في الحقيقة الشرعية اذ قد عرفت ان محل النزاع هو الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة المقررة في الشريعة وهو ح قائل بثبوتها في ذلك مط الا انه يعتقد انتفاء ذلك في المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة اليها ولو اعتقد ثبوت معان جديدة هناك لقال بثبوتها فيها ايض بمقتضى ما نسب اليه من الاحتجاج فهو في الحقيقة مفصل في امر اخر غير هذه المسئلة ثم لا يذهب عليك ان ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات فما ذكر من كونها امورا جعلية وماهيات جديدة متوقفة على بيان صاحب الشريعة مما لا خلاف فيه بين الفريقين ولا دلالة فيه على حصول الوضع ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه الا ان يضم اليه غيره مما مر في الاحتجاج وكان مقصود القائل من ذلك ابداء الفرق بين العبادات والمعاملات بانه لم يقرر الشارع في المعاملات معان جديدة ليضع الالفاظ بازائها بخلاف العبادات ثم يحتج لثبوتها فيها بما يحتج بها المثبتون لها وكيف كان فقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايض ان لا ثمرة في الحقيقة الشرعية ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعيينيا كما زعموه بل لظ القول بكونه تعينيا كما هو ظ كلام القوم حسبما عرفت وقد يستبعد من وقوع ذلك اذ لو وقع لصرح به النبي ص وصعد على المنبر لابلاغه لما يترتب عليه من الثمرة العظيمة ولو كان كذلك لما خفي على احد من الامة لتوفر الدواعي الى نقله كيف ولم ينقل ذلك احد من ارباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا ايقاعه لشيء من تلك الاوضاع ويدفعه ان وقوع الوضع لا يستتبع شيئا من ذلك اذ هو تعيين قلبي لا يفتقر الى عقد ولا ايقاع وافهام ذلك للمخاطبين لا يتوقف على صعود على المنبر ولا تصريح بالحال بل يحصل بالترديد بالقراين كما هو الحال في ساير الاصطلاحات واللغات وهو ظ ولنتبع الكلام في المرام بمسئلة اخرى تداول ذكرها بين الاعلام بمناسبة دعاها المقام وهي ان الفاظ العبادات كالصلوة والصوم والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في الصحة وشرايطها او يعمها والفاسدة قد اختلفوا في ذلك على قولين او اقوال ولتوضيح الكلام في المسئلة نرسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في ذلك فنقول ان النزاع في المقام انما هو في الفاظ العبادات مما استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها دون ما كان من الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة والدعاء وتلاوة القران ونحوها فلا ريب في وضعها في اللغة للاعم والمفروض استعمالها في تلك المعاني اللغوية فتكون مستعملة في الاعم من الصحيحة والفاسدة نعم هناك شرايط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات ثم ان الخلاف في ان المعاني المقررة من الشرع المستعمل فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او هي اعم منها ومن الفاسدة فيصح النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ونفاتها اذ لا كلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت وانما الكلام هناك في كونه على وجه الحقيقة اولا فان قلت على هذا يكون النزاع بناء على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل فيه في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح استعمالها في كل من الصحيحة والفاسدة كصلوة الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها وبالجملة ان صحة استعمالها في كل من المعنيين ووقوعه ولو على القول المذكور ليس مما يقبل التشكيك ليقع محلا للكلام وانما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع اللفظ له سواء كان على سبيل التعيين والتعين ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين بمكان لا يحتاج الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتنى على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولا في مجرد استعمال اللفظ فيه لئلا يكون قابلا للخلاف والمنازعة بل الخلاف في ان المعاني المحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة فيها تلك الالفاظ المخصوصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة ايض لغرض من الاغراض والفرق واضح بين الامرين وان كان استعمالها مجازا على الوجهين فان الاول هو التابع في الاستعمال حتى انها صارت حقيقة عند المتشرعة بخلاف الثاني لبقائه على المجازية في لسان المتشرعة اذ لا قائل باشتراكها لفظا عند المتشرعة بين الامرين ويظهر الثمرة في ذلك فيما اذا قامت القرينة الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي فانه يتعين حملها على ما هو المختار في المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة ولا يبقى دائرة بين حملها على الاعم او خصوص الصحيحة كما مرت الاشارة اليه فان ابيت عن ذلك فقرر الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة ولا مجال للايراد المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدم وما في كلام بعض الافاضل من حكمه بعدم ابتناء المسئلة على ثبوت الحقيقة الشرعية انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى القول بكونها للاعم فانه ان اراد ان الماهيات المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ متصفة بالصحة لا غير اذ لا يحدث الشارع امرا فاسدا فهذا موهن للقول بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيحة مع الاشارة الى دليله وان اراد ان الماهيات التي احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء اخر اعم منه وهو كما ترى

ومع ذلك فالعبارة لا تفي به ثم ان اعتبار الجنبة في الامر في قوله للامر بالمهية من حيث تعلق الامر بالمهية غير مفهوم الجهة والحاصل ان الكلام في ان ما اخذه
الشارع وقرره من تلك الطبايع الجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ الخاصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب
الشارع هو قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين المتنازع فيه في المقام فكيف يبنى عند لو تبث في بيان محل الكلام المقام الثاني
في بيان الاقوال في المسئلة وهي عديدة منها القول بوضعها للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة وساير شروط الصحة واليه ذهب جماعة من الخاصة
والعامة فمن الخاصة السيد والشيخ في ظاهر المحكي من كلامهما والعلامة في ظاهر موضع من نهج والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في القواعد
وذلك واستظهر الاول منه الحج لوجوب المضي فيه من فضلاء العصر الشريف لا اسناد وعزاه الى اكثر المحققين والفقيه الاستاد في مقامه وغيرهما ومن العامة
ابو الحسين البصري وعبد الجبار بن احمد وحكى القول به عن الآمدي والحاجبي وغيرهما وحكاه الاسنوي عن الاكثرين وحكي في المحصول عن الاكثرين القول
بحمل النفي الوارد على الاسماء الشرعية كقوله لا صلوة الا بطهور على نفي الحقيقة لا اختيار صاحب الشريعة ومنها القول بوضعها للمستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة
فيها من غير اعتبار للشرايط في وضعها وهو محكي عن البعض وكان ملحوظ القائل مراعات دخول الاجزاء في الكل فلا يمكن الحكم بصدق الكل مع انتفاء
شيء منها وان الشرايط خارجة عن المشروط فلا وجه لاخذها فيه والا لكانت اجزاء هف وستعرف وهنه ومنها انها موضوعة بازاء الاعم من الصحيحة
والفاسدة من غير مراعاة جميع الاجزاء والشرايط بل انما يعتبر ما في يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة واليه ذهب من الخاصة العلامة في غير موضع من نهج
والعلامة في الايضاح والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في التمهيد وشيخنا البهائي وجماعة من الفضلاء المعاصرين ومن العامة
القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري وغيرهم ثم انه يمكن تقرير القول المذكور على وجوه احدها ان يقال بوضعها لخصوص اجزاء مخصوصة من غير اعتبار وجود ساير
الاجزاء معها ولا عدمها في التسمية فوضع لفظ الصلوة مثلا اسم لخصوص الاركان المخصوصة وساير الاجزاء لا يعتبر وجودها في التسمية فاذا انتفى احد الاركان
فما عدا الاركان تكون خارجة عن المسمى فتكون كالشرايط فلا يصح عدها اجزاء كيف ومن الواضح انتفاء الكل بانتفاء جزئه فكيف يلتزم في المقام
بخلافه ويمكن الجواب بان القدر الثابت هو كونها اجزاء في الجملة لا كونها اجزاء لمطلق الصلوة فنقول انها اجزاء للصلوة الصحيحة ولا منافاة
فان كون الشيء جزءا للاخص لا يستلزم ان يكون جزءا للاعم ضرورة كون الناطق جزءا للانسان دون الحيوان وفيه انه مع عدم اعتبار تلك الاجزاء
في مسمى مطلق الصلوة يكون استعمالها في المستجمع للاركان وغيرها كما هو الغالب مجازا لكونه استعمال اللفظ فيما وضع له اذ المفروض خروج الزائدة
عن الموضوع له وقد يجاب عن ذلك بانه مع كون ما اندرج فيه ذلك نوعا او صنفا فالاطلاق الكلي لا يلزم ان يكون اطلاق الكلي عليه مجازا كما تشهد
بذلك في اطلاق الحيوان على الانسان واطلاق الانسان على الرومي والزنجي وبالجملة ان اطلاق الحيوان على الانسان ونحوه انما يكون حقيقة
اذا اريد به معناه المطلق فيكون استعماله في المقيد من جهة حصول المطلق فيه ومع التنزل نقول به اذا استعمل في خصوص الحصة المقيدة بتلك
الخصوصية واما استعماله في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازا بل قد يشك في صحة استعمال الكلي فيه وقد يقطع بعدم جوازه كما اذا
استعمل لفظ الجسم في مفهوم الجسم النامي الحساس الناطق فان ارادة هذا المفهوم المركب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز والتزام التجوز في المقام مما لا
له كيف ويصح القول بكون القراءة جزءا من الصلوة كما هو ظاهر من ملاحظة الشرع على نحو قضاء الضرورة به وكذا الحال في غيرها من اجزائها ولا يصح ان يقال ان
الناطق جزء من الحيوان او الحساس جزء من الجسم النامي او الجسم المطلق وهكذا وهو ظاهر فاجزاء الصلوة ونحوها اجزاء خارجية متباينة وليست
من الاجزاء التحليلية المتحدة في المصداق فاطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكل مجاز بل قد يكون غلطا وليس من قبيل اطلاق الجنس على النوع
او النوع على الصنف او الفرد ثانيها ان يقال بكون جميع الاجزاء المفروضة للعبادة جزءا لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كل
منها اذ الاجزاء على ضربين فان منها ما يكون بقاء الكل وقوامه مرتبطا بها كالاعضاء الرئيسة ونحوها للانسان ولا ريب في انتفاء الكل مع انتفاء
كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والاصبع والظفر للانسان لعدم انتفاء الكل بانتفائها وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه قبله
مثله فان قلت بعد فرض كون شيء جزءا لشيء كيف يعقل وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من الفطريات الحكم بانتفاء الكل بانتفاء جزئه قلت انما يرد ذلك
اذا قلنا بكون ذلك جزءا معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا ويتصور ذلك بان يقال بوضع اللفظ
لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء مثلا فان قامت بعشرين منها مثلا كان ذلك كلا وان قامت بعشرة منها كان ذلك
كلا ايضا ولا ينتفي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية السابقة اذ هي غير مأخوذة في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من
الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به هيئة المخصوصة المعروفة في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والابواب
والاخشاب وغيرها مما يندرج في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم بجزء الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك مع بعض اخر
على اختلاف وجوهه الا ان وجود الاركان ونحوها قد اعتبر في تحقق مفهومه لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها واما الموافي فغير
مأخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزءا لقيام الهيئة بها ايضا والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى
فان خصوصية شيء منها غير مأخوذة في الوضع وانما اعتبرت على نحو يعم الجميع ونحوه الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف التسمية
مع اختلاف المسمى جدا فان البدن الملحوظ في وضعها مختلف في نفسه جدا من زمن الرضاع الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن ورود
ساير الطوارئ عليه والتسمية على حالها من غير اختلاف وليس ذلك الا من لكون الوضع فيها على ما ذكرنا اذا تقرر ذلك فنقول ان الوضع
في المقام انما كان على النحو المذكور فهناك اجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم وبها قوامه فاذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه واجزاء

ليست على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت موجودة واذا انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا قد اخذت الاركان المعروفة في تحقق
مفهومها على كل حال واما ساير الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف الكل بانتفائها لقيام الهيئة
بالاركان وهذا الوجه قد مال اليه بعض الفضلاء وان لم يذكر في بيانه ما فصلناه ويضعفه انه لا فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء
في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء كل منها اذ التحقيق هناك من الاجزاء ما يصدق معه الاسم والحاصل ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى
وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها فليس هناك اجزاء معينة للصلوة تعتبر هي بخصوصها في تحقق
مفهومها فهي بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الافعال المخصوصة مما يقوم بها الهيئة المعروفة من غير تعيين لخصوص ما يقوم به
وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات ايضا وكيف كان فينبغي ان يكون تصحيحها اسامي لما يقوم به هيأتها بحسب العرف مما يصدق معها الاسم سواء
اعتبر في حصولها تحقق بعض الاجزاء بخصوصها كما قد يقال في بعض العبادات او لا كما هو الحال في الصلوة وهذا ثالث الوجوه في المقام ويشكل ذلك
ايضا مع بعد الوجه المذكور في نفسه انه لا معيار لتعيين المعنى المراد والرجوع فيه الى العرف انما يكون بعد حصول الغلبة والاشتهار واما قبله فلا
يكاد يتعين الموضوع له او المستعمل فيه بوجه لعدم الامكان لا احالة الى العرف بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح والفاسد
عندنا ايضا وسيجيء تتمة الكلام ثم انا نعد ما عرفت ما قررناه في تعيين المراد نعرف ضعف ما قرره بعض الافاضل حيث انه رأى القول بوضع
الالفاظ المذكورة للاعم من الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرايط بحيث يتم صدقه حال انتفاء الجزء او الشرط مشكلا فقرر النزاع تارة في الاعم بحسب
الشرايط دون الاجزاء فجعل مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الاجزاء من غير اعتبار استجماع الشرايط فهي على هذا معتبرة في الصحة
خاصة فالقائل بالوضع للصحيح والوضع للاعم متوافقان في اعتبار استجماع الاجزاء وانما التفاوت بينهما في اعتبار الشرايط واخرى عمم النزاع
في الكل ودفع الاشكال المذكور بانه مبني على كلام القوم على العرف وليس كل جزء مما ينتفي الكل بانتفائه عرفا كالرقبة للانسان ومنها ما لا ينتفي كالاصبع
والظفر له لبقاء الكل في العرف مع انتفائها فالصلوة وان كانت موضوعة للماهية التامة الاجزاء لكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء
وظ كلامه المذكور انه وان انتفى الكل حقيقة بحكم العقل بانتفاء ذلك الا انه لا ينتفي ذلك بالنظر الى العرف وهو المناط في مباحث الالفاظ و
انت خبير بان تخصيص النزاع بالشرايط على خلاف ما هو المعروف بل خلاف ما هو الواقع في المقام ومن الغريب انه قرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط
ورد ما ربما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين ثم قال لا وجه لتقريره النزاع على الوجه المذكور وتفسيره
قول القائل بالاعم بما ذكره ففي كلامه اضطراب لا يخفى على الناظر فيه ثم انه بعد فرض الشيء جزءا ووضع اللفظ لتمام الاجزاء لا بد من انتفاء الكل بانتفاء
اي جزء منها لقيام الضرورة على انتفاء الكل بانتفاء الجزء والحكم ببقاء الكل عرفا بعد فرض الجزئية انما هو من باب المسامحة العرفية ولا يناط الاحكام
الشرعية كما قرر في محله وان فرض كونه جزءا من المسمى لا مأخوذا في التسمية فليس المسمى خصوص تلك المفروض كلا حسب ما قررناه انفا فانتفاء ذلك
الجزء لا يستلزم انتفاء اصل المسمى عقلا ولا عرفا وهو كلام اخر وقد يرجع كلامه الى ذلك الا ان ظ تعبيره بما ذكرناه كما لا يخفى المقام الثالث في بيان
حجج الاقوال المذكورة اما القول بكونها للصحيحة فيحتج له بوجوه الاول التبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة والوضوء
والغسل والتيمم وغيرها اذا اطلقت عند المتشرعة انصرفت الى الصحيحة الا ترى انك اذا قلت صليت الصبح او صمت الجمعة او توضأت او
اغتسلت لم ينصرف الا الى الصحيح لا يحمل على الفاسدة الا بالقرينة كما هو واضح من ملاحظة الاطلاقات الدائرة وذلك من اقوى الامارات على
كونها حقيقة في الاولى مجازا في الثانية ومما يوضح ذلك ان المتشرعة انما يحكمون بكون الصلوة وغيرها من الالفاظ المذكورة عبارة عن الامور
الراجحة والعبادات المطلوبة لله تعالى ولا يجعلونها اسامي لما يعم الطاعة والمعصية فقد تكون طاعة وقد تكون معصية بل الاغلب فيها المعصية بل لا
يمكن عد ما هو منها من الطاعات اصلا اذ لا يتعلق الامر بما هو مفهوم الصلوة مثلا وانما يتعلق ببعض انواعها خاصة وكان هذا بيان لقضية بعد
الرجوع الى عرف المتشرعة اذ لا يعدون الصلوة والزكوة ونحوهما الا من الطاعات والعبادات واورد عليه بان تبادر الصحيحة من تلك الالفاظ الا
انه ليس كل تبادر امارة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فان سبق المعنى من اللفظ اذا استند الى مجرد اطلاقه من غير ملاحظة شيء
من الامور الخارجية معه دل على خصوص الوضع له واما اذا انضم اليه شيء اخر او احتمل انضمامه اليه احتمالا مساويا لم يكن دليلا على الحقيقة اذ لا
ملازمة بين الفهم المذكور والوضع كما مر بيانه الا ترى ان المتبادر من ساير العقود كالبيع والاجارة والمزارعة والمساقاة وغيرها اذا اطلقت
ليس الا الصحيحة مع انها موضوعة للاعم فكذا الحال في التبادر الحاصل في الفاظ العبادات فان الظاهر ان التبادر الحاصل في المقامين من قبيل
واحد والباعث عليه في العقود هو الباعث عليه في العبادات وما يتوهم من ان الاصل في التبادر ان يكون دليلا على الحقيقة الا ان يدل دليل على
خلافه وهو ثابت في المعاملات فنقول بمقتضاه بخلاف ما نحن فيه فمما لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع الا التبادر على النحو المذكور بعد
تحققه والمعرفة بحصوله ولو على سبيل الظن ودعوى كون الاصل في كل تبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ ممنوعة والقول باصالة عدم ضم شيء
اخر الى اللفظ في حصوله معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في افادته على ان الاصل لا حجية فيه في هذه المقامات الا من جهة افادته الظن دون
التعبد ومع حصول الظن لا كلام وانما الكلام في حصوله في المقام وهو من ان لم نقل بكون المظنون خلافه كما يشهد به ملاحظة نظايره من المعاملات
كما عرفت ويشهد له ايضا انه لو كان التبادر هنا ناشيا عن الوضع لكان ذلك منساقا الى الذهن في ساير المقامات وليس كذلك الا ترى انك اذا قلت
رأيت فلانا يصلي او جماعة يصلون لم يدل ذلك على كون ما وقع صحيحا كيف ولو لم يكن كذلك لصح الاخبار بان زيدا لا يصلي ولا يصوم ولا يغتسل

من الجنابة اذا كانت اعماله المذكورة فاسدة ومن الظاهر انه يحكم بكذب القائل اذا اطلع في الاخبار بخلاف ما اذا اريد منها الصحيحة فلو كانت تلك
الالفاظ موضوعة للاعم منصرفة الى خصوص الصحيحة لم يكن فرق بين الاطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه وايضا لو كان الامر كما ادعى لما صح الاخبار عن
احد بانه صام او صلى واتى بشئ من العبادات الا مع العلم بصحة فعله وهو مما لا يمكن عادة ولو تحقق ففي غاية الندرة مع صحة الاخبار بها
بحسب العرف من غير اشكال ولا زال بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر فظهر من جميع ما ذكر ان التبادر المدعى ليس من جهة الوضع وانما هو من جهة
قضاء خصوص المقام او ظهور الاطلاق فيه في بعض المقامات والجواب عنه ان مجرد الاحتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير دافع
للاستدلال اذ لو كان انفتاح ابواب الاحتمالات باعثا على المنع من الاخذ بالظاهر في مباحث الالفاظ لانسد اثبات الاوضاع بالتبادر وغيره
في ساير المقامات وظاهر الحال هنا استناد التبادر الى نفس اللفظ اذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحيحة اذ الفاسدة اكثر منها بكثير ولا من جهة شيوع
استعمالها فيها اذ قلة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الاطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظاهر لاطلاقها كثيرا على الفاسدة
ايضا ولا من جهة انصراف المطلق الى الفرد الكامل والا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الاداب المندوبات ومن البين خلافه ودعوى بعض
الافاضل انصراف الاطلاق اليها غريب فقد دار الانصراف مدار الصحة شاهد على استناده الى نفس اللفظ وما توهم من انتقاض ذلك بساير
العقود والايقاعات لانصرافها ايضا الى الصحيحة مع انها موضوعة للاعم نظرا على ظاهرهم والقول بوضعها للاعم مطلقا غير مسلم ايضا وان لم يكن
موضوعة لخصوص الشرعي كما ستبين الحال فيها انشاء الله تعالى ثم ان ما ذكر من عدم انصراف الالفاظ المذكورة في الامثلة المفروضة الى الصحيحة مع الخلو الصحيح
عن القرينة ممنوع بل الظاهر خلافه توضيح ذلك ان الصلوة مثلا انما وضعت للافعال المعهودة المكتوبة في اليوم والليلة المطابقة لامره تعالى لكن حصل هناك
اختلاف في تعيين مصداقها فهو كل من المذاهب والاراء شئ مما يقوله الاخر بل العاملون على مذهب واحد يختلف الحال فيهم من جهة المعرفة
بالاحكام ونوادر الفرائض والاذكار الواجبة وغيرها كما يشاهد ذلك في صلوة العوام وكل يعتقد ان ما يؤديه مصداق لتلك الماهية الصحيحة المطلوبة
لله تعالى مع ما بينها من الاختلاف الفاحش بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلوة اليهود والنصارى للصلوة الثابتة عندنا من هذا القبيل
ايضا كما مرت الاشارة اليه فان المفهوم الاجمالي المفروض في وضع الصلوة صادق عليها ايضا حال صحتها غير ان النسخ الطاري عليها اخرجها من ذلك الملحوظ
المفهوم من غير جهة طريان الفساد عليها وارتفاع الامر بها فلفظة الصلوة مستعملة في معنى واحد وكل يطلقها على المصداق الثابت عنده لانطباقها
مطابقة لتلك الطبيعة واطلاق كل من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصح من جهة تبعيته له كما انه يصح التبعية في الوضع من غير
لزوم تجوز لصحة ملاحظة ذلك لاطلاق الصلوة على الصحيحة عندنا وعلى الصحيحة عند ساير الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل اليهود و
النصارى الا ان صدقها على الواقعي من الفرقة المحقة المطابقة لامره تعالى واقعي وعلى غيرها من جهة التبعية لمعتقده وكذا الحال في كل فرقة بالنسبة
الى ما يعتقده ذلك فان اطلاق اللفظ عليه بملاحظة الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهة تبعيته له من غير لزوم تجوز في اللفظ اذ المفروض استعماله
فيما وضع له اعني تلك العبادة الصحيحة واطلاقه على المصداق المعين من جهة حصولها فيه واقعا او في اعتقاد عاملها تبعا لما يعتقده وهذه التبعية وان
كانت خلاف الظاهر ايضا الا ان في الامثلة المذكورة قرينة عليه فان نسبة الصلوة فيها الى اشخاص معينة تفيد ايقاعها على ما هو معتقدهم فانه
لما اختلف الاراء في تعيين تلك الطبيعة واختلفت الاشخاص في ارائها بحيث نسبت الى شخص فانما ينصرف الى تلك العبادة المأتي بها على حسب معتقد
الفاعل سواء كان من اهل الحق او من ساير الفرق حتى اليهود والنصارى والحاصل انها تنصرف الى الافعال المعهودة مما يعتقد الفاعل كونه
مصداقا للصلوة المطلوبة ولذا يصح ان يقال انه صلى ذا صلوة فاسدة باعتقاده كان صلى مع الحدث غافلا او عامدا وكذا اذا قيل المسلم يصلي و
اليهود والنصارى بخلاف ما اذا اتوا بها وليس ذلك الا من جهة كون النسبة قرينة على اطلاقها على الصحيحة في نظر الآتي بها ومن هذه الجهة لا يصح سلبها
مع ادائه لها كما يكون الحال في ساير العبادات واما ما ذكر من عدم صحة الاخبار بادائه لتلك الافعال اذا لم يعلم صحتها بالخصوص فاوهن شئ اذ مبنى
الاخبار المذكورة شرعا وعرفا على ظاهر الحال وسيجيء انشاء الله مزيد المقام توضيحا فتأمل الثاني صحة السلب فانه يصح سلب كل من العبادات عن الفاسدة فيصح
ان يقال لمن صلى مع الحدث متعمدا او بدون القراءة كذلك انه لم يصل حقيقة وانما وقع منه الصورة وكذا الحال في غيرها من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها
وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها ليس الا من جهة المشاكلة والاصحة السلب عنها عند التدقيق في العرف ظهر ذلك دليل على عدم كون الفاسدة
من الافراد الحقيقية لها فلا تكون اسامي لما يعمها فيختص الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها وهو المدعى ويمكن ان يقرر ذلك بوجه اخر بان يستدل
الى عدم صحة السلب بناء على ما تقرر في محله من كون عدم صحة السلب على بعض الوجوه مثبتا للمعنى الموضوع له ابتداء دون مصاديقه الحقيقية وذلك
بان الحمل ذاتيا الا متعارفيا واحد معنى اللفظ في الموضوع او المحمول على جهة الاجمال فانه اذا لم يصح سلب الحيوان الناطق عن الانسان او سلب الانسان
عنه بحسب العرف دل على ان ذلك هو معناه ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وان اتحد في المصداق وبهذا لو
يصح سلب الخاص عن العام وبالعكس تقول الحيوان ليس بانسان والانسان ليس بحيوان وانما يصح ذلك بحسب الحمل الشايع فنقول في المقام انه
اذا الحدث المهية مستجمعة لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة في صحتها فلا يصح سلب الصلوة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرعة كما لا يخفى على من جاد
النظر في ملاحظة عرفهم فيكون ذلك هو عين معناها والجواب عن ذلك بمنع الدعويين المذكورتين والقول بعدم صحة السلب على الوجه الاول و
صحته في الثاني كما ترى اذ من امعن النظر في العرف يجد الامر على ما ذكرنا الثالث ظواهر الايات والاخبار كقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و
المنكر وقوله عز وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله عم الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار و

الى غير

الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة جدا الواردة في الابواب المتفرقة فان حمل تلك المحمولات على مطلق الصلوة معرفا باللام ظاهر جدا في ان الطبيعة المقررة من
الشارع المحدودة منه هي المتصفة بتلك الصفات نوعا منها كلا وان الواقع صورة محرمة متصفة بما يضاد الصفات المذكورة كالزنا والسرقة فانه في غاية البعد عن
ظواهر تلك التعبيرات الواردة في تلك الايات والروايات كما لا يخفى الرابع ما دل من الاخبار على نفي الصلوة مع انتفاء بعض الاجزاء والشرايط كقوله لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب وقوله عم لا صلوة الا بطهور وقوله عم لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صلوة الا الى القبلة وقوله عم في بيان حد الركوع والسجود من لم
يسبح فلا صلوة له ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما ورد من الاخبار في الصلوة وغيرها مما يقف عليه المتتبع فان قضية ذلك بحسب
قوية اللفظ هو نفي الحقيقة وقد اخبر به صاحب الشريعة ولو كانت اسامي للاعم لما صح ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال او الصحة مع بقاء
الحقيقة وهو خروج عن ظاهر العبارة ثم ان هذه الروايات وان كانت واردة في خصوص بعض الالفاظ وبعض الاجزاء والشرايط الا انه يتم الكلام في المقام بعدم
القول بالفصل اذ لا فارق بين تلك الالفاظ وغيرها ولا تلك الاجزاء والشرايط وما عداها مضافا الى عدم فرق في العرف الذي هو عمدة معتمد القائلين
بوضعها للاعم بين تلك الاجزاء والشرايط وتلك الالفاظ وغيرها وقد اورد عليه بوجوه احدها المنع من كون العبارة المذكورة حقيقة في نفي وجود الماهية
وانما مفادها نفي وجود صفة من صفاتها الظاهر ذلك في بقاء الحقيقة نعم قضية وضعها القديم هو نفي الحقيقة لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبة الى التركيب
المذكور وحصل النقل الى المعنى الثاني كما يظهر ذلك من ملاحظة استعمالاته كما في لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا قراءة الا من مصحف ولا علم الا ما نفع ولا
عمل الا بنية ولا كلام الا ما افاد الى غير ذلك فعلى هذا تكون تلك الاخبار دالة على القول بوضعها للاعم على عكس ما اراده المستدل ثانيها ان العبارة المذكورة
قد شاع استعمالها في نفي الكمال او الصحة من غير ان يراد بها نفي الحقيقة فان سلمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقة فلا اقل من شهرة استعمالها في نفي الصفة
فبملاحظة تلك الشهرة تكون من المجازات الراجحة على الحقيقة فيقدم الحمل على الحقيقة ومع التنزل فلا اقل من مساواة الظن الحاصل من الشهرة للظن
بارادة الموضوع له فيحصل الاجمال الباعث على سقوط الاستدلال ويضعف هذين الوجهين انه لا شك في كون مفاد العبارة المذكورة بحسب اللغة بل العرف
ايضا هو نفي الحقيقة ودعوى نقلها او كونها مجازا راجحا او مساويا للحقيقة في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصة مجرد دعوى خالية عن الحجة بل
ملاحظة فهم العرف في استعمالها مجردة عن القرينة تنادي بخلافه كما في قولك لا وصول الى الدرجة العالية الا بالتقوى ولا روح للعمل الا بالاخلاص ولا
قبول للطاعة الا بالولاية الى غير ذلك من الامثلة المتكثرة ومجرد استعمالها في عدة مقامات قضت القرائن الداخلة او الخارجة بارادة نفي صفة من
الصفات نظرا الى القطع ببقاء الذات لا يقضي بعدم انصرافها الى الحقيقة مع انتفاء القرينة كيف ولينو بشيع من تخصيص العام واستعمال الامر في الندب
ولم يقل احد منهما بالنقل نعم ربما قيل بصيرورة الثاني مساويا للحقيقة الا انه موهون مردود عند المعظم فدعوى رجحان الحمل على المعنى المذكور او مساواته
للاخر عجيب واعجب منه دعوى الحقيقة العرفية في ذلك كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في استعمالات تلك العبارة في مواضع الخلو عن القرينة ومما يوضح ما
ذكرناه انه قد احتج جماعة من الخاصة والعامة في بحث المجمل والمبين على نفي الاجمال في لا صلوة الا بطهور ونحوه بان مفاد العبارة نفي الحقيقة وهو ممكن وقد
اخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة ولم يتفوه هناك احد بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى ان من ذهب الى الاجمال فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة
على الفاسدة فانبت بذلك عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة فالتزم بصرف النفي الى الصفة وبنى على اجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال
والصحة ولم يقع منهم مناقشة في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظة الباب المذكور من كتب الاصول ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الاعلام في
المقام حيث استشهد على عدم دلالة العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بانه لم يستدل احد من العلماء القائلين في تلك المسألة باثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة
وتمسكوا بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات لما عرفت من ان الحال على خلاف ما ذكره مصرحين بخلافه وهي مذكورة في معظم الكتب الاصولية منصوص
على الحقيقة به في كلام الاجلة ولولا مخالفة الاطناب في الكلام لذكرنا جملة من عباراتهم في المقام ثم الظاهر انتهاء في معظم الموارد التي لم يرد بها نفي الحقيقة انما اريد بها ذلك
ايضا على سبيل المبالغة فان المقصد بالتعبير المذكور حصر الموضوع في المحمول ادعاء وجعلا لما عداه بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظة موارد تلك الاستعمالات
ومجرد شيوع استعمالها كذلك لا يوجب هجر وضعها لنفي الحقيقة ونقلها الى نفي الصفة اذ المفروض ابتناء المعنى المذكور عليه وعلى عدم استفادة ما هو المفهم
الا بذلك على انه لو ادعى النقل والشهرة فانما يدعى في نحو لا صلوة الا بطهور وحيث ان له نظائر كثيرة استعملت في المعنى المذكور واما نحو لا صلوة له ولا
صيام له ونحوهما كما في عدة من الاخبار المذكورة وغيرها فلا وجه لهذه الدعوى بالنسبة اليه اصلا وفيه كفاية في الدلالة على المدعى ثالثها ان ظاهر
تلك العبارة وان كان ذلك الا ان خصوص المقام يصرفها عن ذلك فان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا مجرد انتفاء الحقيقة والمهية وعدم حصول
مسمى الموضوعات اللفظية فينصرف الى نفي الكمال والصحة كما قيل بنحوه فيما اشتهر فيه ذلك كقوله عم الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة حيث
حمل على ارادة الفضيلة وفيه انه لا مانع من ارادة نفي الحقيقة في المقام اذ الحقيقة المذكورة من مقررات صاحب الشريعة فليس بيان ذلك الا من شانه و
الفرق بينه وبين المثالين المذكورين لا يخفى رابعها انه لو بنى على ظاهر العبارة لزم ان لا تكون الصلوة الخالية عن الفاتحة صلوة ولو كانت مع
نسيانها او لعذر ولا قائل به والقول بتقييدها بصورة القدرة والعمد خروج عن ظاهر اللفظ فليس باولى من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص
الا انه لا بعد في كون صلوة الناسي للفاتحة او غير القادر عليها دون صلوة الاتي بها في الكمال بل الظاهر ذلك ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جارية
في المقام لشيوع التجوز هنا حتى قيل فيه بالنقل مضافا الى ما في التخصيص المذكور من الخروج عن الظاهر لكونه تخصيصا بالاكثر وهو على فرض جوازه
بعيد جدا ولا اقل من مساواته لما ذكر من الاحتمال وهو كاف في هدم الاستدلال ويتم مع اختصاص المناقشة ببعض الروايات المذكورة فلا
مانع في غيره من تلك الجملة انه لا بد من التقييد المذكور قطعا للادلة الدالة عليه فالمراد انه لا صلوة للقادر الغير العامل الا بالفاتحة ودعوى مغايرة

ذلك بالحمل على نفي الكمال ولا اخبار ان لا تنبيه اه فينفي ادام الاحتمال لا بغير متجه ضرورة كون الحمل عليه في غاية البعد من اللفظ ويشهد له ما ذكره الاصحاب وغيرهم حيث اتفقوا على دلالتها على وجوب الفاتحة في الصلوة ولو حمل على المعنى المذكور لم يكن دالا على وجوب الفاتحة اصلا وهو كما ترى اسقاط للرواية عن الافادة فعلى فرض الخروج عن حقيقته للفظ فلا مناص من حملها على نفي الصحة فلا بد من الالتزام بالتقييد ومع ملزم الخروج عن الظاهر من حين بخلاف ما اذا حمل على ما قلناه فيندفع عنه ما ذكر من لزوم التخصيص بالاكثر فيها لا يعرف له وجه فان نسيان الفاتحة في كمال الندرة وكذا عكس الفقه عليها كما يشاهد ذلك بالنظر الى احوال المسلمين خامسها انها معارضة بقوله اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان ظاهر العطف قاض بالمغايرة وتحقق مفهوم كل منها بدون الاخر وقوله الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وعود ثلث مما ورد فان ظاهر العبارة تحقق الماهية بذلك هو يعم الصحيح والفاسد وفيه ان الرواية الاولى لا دلالة فيها على ذلك بوجه لظهور مغايرة الشرط للمشروط ولا يمنع القائل بوضع الصلوة للصحيحة قائلا باندراج الشرائط في مسمى اللفظ كما قد يتوهم فان قلت اذا حكم بوجوب الصلوة فقد دل على ذلك على وجوب ما اشترط في مسماه فاي فائدة في ذكره قلنا اولا ان ذلك مبني على القول بوجوب المقدمة فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدم وجوب فلا دلالة فيها على ذلك الى القول بعدمه كما هو مذهب المعترض وان خذ في التسمية وثانيا ان في التصريح بالحكم زيادة دلالة على المقصود اذ قد يخفى الحكم بالوجوب بعد ما اذا احتيج لدلالة اللفظية مضافا الى ما فيه من الدلالة على عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الوجوب بذيها وثالثا ان المذكور اولا هو وجوب الطهور وهو لا يغني عن الحكم بوجوب الصلوة ولو كان المذكور اولا وجوب الصلوة فربما اغنى عنه والرواية الثانية غير مشتملة على سائر الاركان ولا سائر الواجبات وظاهرها ادراج الطهور في الصلوة فلا بد من تنزيلها على بعض الوجوه البعيدة الصحيحة ومثل ذلك لا ينهض حجة في مقام الاستدلال مضافا الى ان ظاهرها عدم صدق الصلوة بدون الطهور ولا يقول القائل به القائل بوضعها للاعم بل وكذا الركوع والسجود على ما هو القول فيه فهي بالدلالة على الوضع للصحيحة اقرب من خلافه سادسها المنع من عدم القول بالفصل فغاية الامر ان تدل تلك الروايات على كون ما ذكر فيها من الاجزاء والشرائط ماخوذة في التسمية وابن ذلك من القول بوضعها للصحيحة وايضا غاية ما يدل عليها كون ما ورد في تلك الروايات كالصلوة والصيام موضوعة بازاء الصحيحة ولا يستلزم ذلك ثبوته في سائر الفاظ العبادات وفيه انه لم يجد الى الان مفصلا في شيء من المقامين ولا يحتمله احد في المقام فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها في تحقق الماهية يكتفي في اعتبار سائر الشرائط والاجزاء وفي ثبوته في سائر الالفاظ وان لم يتحقق هناك اجماع اذ المسئلة متعلقة بمباحث الالفاظ فيكتفي فيها بالظن ولو كان دون ذلك على ان عمدة ادلة القائل بوضعها للاعم هو العرف ومن الواضح عدم الفرق في العرف بين ما ذكر وغيره فاذا ثبت فسادها ما استند واليه انهدم به اساس القول المذكور الخامس ان الامر المهم في الشريعة الذي يشتد اليه الحاجة وبه نيوط معظم الاحكام الواردة في الكتاب والسنة ويكثر التعبير عنه في المخاطبات الدائرة في كلام الشارع والمتشرعة انما هي الصحيحة اذ بها نيوط المثوبات الاخروية وعليها بنيت اساس التعبد الشريعة فالطبيعة المقررة من الشارع هي تلك كيف وهي الامر المجعول عبادة والمعدود من فروع الشريعة فهي الماهية المحدثة من صاحب الشريعة واما الفاسدة فهي خارجة عن العبادة مندرجة في انواع البدعة ولا حاجة الى التعبير عنه في الغالب ولو احتيج اليه فانما هو بواسطة ما بالصحيحة ولو فرض تعلق بعض الاحكام عليها فانما هو في كمال الندرة وعلى ما اخترناه من ثبوت الحقيقة الشرعية فالامر واضح اذ نفيه احكمة وضع اللفظ بازاء ما يشتد اليه الحاجة وبعد ثبات سيما بعد ثبات عرف خاص لا جل بيانه وذلك ظاهر وبرشد اليه التعبير عن تلك الالفاظ باسامي العبادات اذ ليست الفاسدة مندرجة في العبادة على سبيل الحقيقة السادس ما افاده بعض المحققين من ان العبادات اجزاء معتبرة فيها بنا تقف منها عند بناتها كما هو ظ من ملاحظة الشرع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك اذ صحة اطلاقها مع فقد كل واحد منها ينافي ان انتفاء جزء منها اللازمة او تحقق الكل بدون الجزء هف وقد ورد عليه بمنع فان القائل بوضعها للاعم يسلم وجود اجزاء معتبرة في الماهية ولا يقول بحصول الماهية مع تلك سواء اعتبرت على نحو الاجمال او التعيين وانما يقول بان جميع الاجزاء ليس من ذلك القبيل بل هناك اجزاء اعتبرت بخصوصها في خصوص الصحيح كالتشهد والقراءة ونحوهما او بقول بصدق الصلوة على ما كان من جهة انتفاء الشرائط او وجود الموانع من الصحة والدليل المذكور لا يبطل شيئا من ذلك ويدفعه ان المقدمة المذكورة لو لا كانت بينة في ذلك فان من راجع عرف المتشرعة وجد حكمهم بجزئية جميع الاجزاء المقررة للصلوة على سبيل الاطلاق من غير حاجة الى التقييد وبالجملة انه لا شبهة في ثبوت الجزئية في الجملة بحكمون بكونه جزء لطلق الصلوة فالمنع المذكور موهون بعد الرجوع الى عرف المتشرعة والتفصيل بين الاجزاء والشرائط ليس بشيء امر وفا فلا معول عليه بعد ابطال كونها للاعم مطلقا السابع ما افاده المحقق المذكور ايضا وهو ان كل واحد من العبادات متعلق لطلب الشارع ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسد ويمكن تقريره بالشكل الاول بان يقرر في الكبرى ولا شيء من متعلق طلب الشارع بفاسد فينتج النتيجة المذكورة واورد عليه ان اريد ان كلا من العبادات مامور به في الجملة لم يجد نفعا وان اريد انه مامور به على كل حال فممنوع ولو استند فيه الى اطلاقات الامر بها فيه مع منع وروده في جميع الموارد انها لا تفيد الا ما دل على الوضع للاعم القاضي بتقييد ها بما اذا كانت جامعة لجميع الاجزاء والشرائط مما ثبت اعتبارها في الصحة وبعد تعدد ذلك في تعلق الاوامر او ما بمعناها بجميع انواع العبادات بالاوامر ليتبين ان الاوامر لا تتعلق بالفاسدة فقضية ذلك كون ما تعلق به تلك الاوامر صحيحة ولما كانت متعلقة بها على ما ثبت صحتها كان فتكون الفاسدة خارجة عنها ودعوى عدم مقاومة ما دل على الوضع للاعم لتلك الادلة على المدعى فتنتسب في دفعه الى كون ما يدل على الوضع للاعم اقوى وستعرف فساده ثم ان ما احتج به لذلك غير ناهض عليه في نفسه فكيف بمقاومته لذلك لتأمن ما افاده المحقق المذكور بعد من انها لو كانت موضوعة للاعم لم تكن توقيفية بل كان المرجع فيها الى العرف اذ هو المناط فيه على القول المذكور والتالي باطل ضرورة كونها امورا توقيفية

منافاة من صاحب الشريعة لا يصح الرجوع فيها الى عرف ولا عادة واورد عليه تارة بالنقض فان القائل بوضعها للصحيحة يرجع فيها ايضا في اثباتها الى العرف ولذا استدلوا عليه بالتبادر وصحة السلب كما مر واخرى بمنع الملازمة اذ مجرد الرجوع الى العرف لا يقضي بعدم كونها توقيفية نعم انما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى العرف العام كما هو الحال في المعاملات وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة وهو اخذ بالتوقيف وكما انه يرجع في الالفاظ اللغوية والعرفية العامة الى اللغة والعرف العام ولا ينافي كون ذلك توقيفيا بل يحققه فكذا في المقام غاية الامر ان المعتبر هناك التوقيف من اهل اللغة والعرف العام والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرعة للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام الشارع ولا فرق بين التوقيفين والعلة المجوزة هناك مجوزة هنا لاشتراكهما في التوقيف وعدم سبيل للعقل في الحكم به وهو ظ قلت لا يخفى ان هنا توقيفا في معرفة المعنى في الجملة لكونها لعبادة المعروفة المجتمعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة والاعم من ذلك ومن الفاسدة وتوقيفا في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من اجزائه وشرائطه المعتبرة فيه فيتميز بخصوص المصاديق ولا ريب ان الاول مما يحصل من ملاحظة عرف المتشرعة ولا مانع من الرجوع اليه ولذا استند الفريقان فيما ادعوه الى العرف حيث احتجوا بالتبادر وغيره واما الثاني فهو الذي عناه المستدل في المقام ولا ريب ان العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه لفقد الى المجتهد والمجتهد الى الادلة التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف سواء قلنا بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء المعنى الاجمالي حسب ما اشرنا اليه في الصلوة من غير توقف في نفس ما وضع اللفظ له على تلك التفاصيل كما هو الظ فيه والامر في صدقه على صحتها وكونها مقربا سواء زادت اجزائه او نقصت حتى انه يقطع بصدق الصلوة مثلا على الصلوة المقررة في الشرائع المتقدمة بملاحظة زمان صحتها او قلنا بكونها موضوعة بازاء ما اعتبر فيه الاجزاء على التفصيل بان يجعل كلا من الاجزاء والشرائط معتبرا في الموضوع له اما على الاول فظ انه معرفة الممكن ح ليس من شان العرف الا ترى ان لفظ التسوية ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف لكن في تعيين ما هو فيه يرجع الى اهل الخبرة فكذا في المقام واما على الثاني فلانه لما كانت الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها متكثرة والعرف لا يفي غالبا بمعرفة تلك التفاصيل فهم انما يتصورون دون المعنى الموضوع له في امثال ذلك على وجه يميزه من غيره من غير ان ينتقل الى التفصيل فهم انما يعرفون من الموضوع له في امثال المقام المعنى شانه كذا مثلا فلا بد في معرفة التفصيل التفصيلي من الرجوع الى الادلة التفصيلية والحاصل ان كون المعنى موضوعا له عند اهل العرف للفظ لا يستلزم تصورهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتى يتميز تفاصيله بالرجوع اليهم بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصور المعنى بالوجه وعلى سبيل الاجمال حسب ما ذكر وهو كاف في فهم وح فلا وجه لما ذكر من الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف اذ ليس ذلك من شانهم وانما شان اهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء واهل المعرفة كما هو ظ من ملاحظة الحال في كل واحد من العبادات كيف ولو كان العرف مرجعا في معرفة التفصيل لما كان حاجة الى الرجوع الى الاخبار وغيرها من الادلة الشرعية في معرفة اجزاء الصلوة وغيرها وهو واضح البطلان وليس الوجه فيه الا ما عرفت من الفرق بين الاجمال والتفصيل والمستفاد من تلك الالفاظ ليس الا الامور المجملة وهو الذي يستفاد من العرف ولا يعرف التفصيل الا بالرجوع الى الادلة وهذا كله واضح بناء على القول بوضعها للصحيحة واما القائل بوضعها للاعم فيذهب الى تعيين المعنى بحسب عرف المتشرعة على التفصيل ولذا يذهب الى جريان الاصل في كل ما شك في جزئيته او شرطيته بعد احراز ما يصدق معه الاسم في العرف فيحصل الاشتغال لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان الرجوع الى العرف المتشرعة كافيا في معرفته كان بل لا يعرف تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية والمراد من كونها توقيفية هو هذا المعنى وهو الفارق بين الفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفية والثانية موكولة الى العرف كيف ولو كان الامر فيها مما يحال الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما وكون احديهما محالة الى العرف العام والاخرى الى عرف المتشرعة لا يصلح فارقا في المقام وسياق كلامهم يابى عنه غاية الاباء كما لا يخفى على المتأمل فيما قررنا حجة القائلين بكونها للاعم وجوه احدها انها امارات الحقيقة به وهو من وجوه منها التبادر فان المنساق في العرف من نفس تلك الالفاظ مع قطع النظر عن الامور الخارجية ما يعم القسمين فلا دلالة على خصوصية احد الوجهين ولذا يصح الاخبار بان فلانا يصلي وان لم يعلم صحة فعله بل وان علم فساده ولولا تبادر الاعم لكان ذلك كذبا ومنها عدم صحة سلبها عن الفاسدة ولذا لا يصح الاخبار عمن كان وضوئه او غسله او عبادته فاسدة بانه لا يتوضؤ ولا يغتسل من جنابته ولا يصلي ولا يصوم ولو اخبر كان من دون قيام قرينة على ارادة خلاف الظاهر عد كذبا بخلاف ما لو قيد بالصحيح والحاصل ان الفرق بين نفي المطلق ونفي المقيد في العرف كما هو معلوم من ملاحظة دليل على عدم صحة سلب المطلق عن الفاسدة عندهم ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو ظ في كونها حقيقة في المقسم ومنها انها تقيد بالصحة تارة وبالفساد اخرى والاصل فيما هو كان ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين ومنها صحة استثناء الفاسدة اذا دخل عليها اداة العموم كما في قولك كل صلوة توجب التقرب الى الله تعالى الا الفاسدة

استنادها الى معتبرٍ لما عرفت من كون ذلك مبنياً على اطلاق المفهوم على ما هو مصداقه عند العامل الذي تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف
في الآراء والاراء وكل عامل فانما يأتي بها على حسب ما يعتقده منها او جرى عمله عليها فاذا اسند تلك اليه فقضى ذلك بادائها على حسب ما عنده والمبا
منح هو الصحيح بزعم العامل كما هو ظ من ملاحظة العرف ولولا ما قلنا من كون المتبادر ما قلنا هو الصحيح وكون الانصراف هنا من الجهة المذكورة لما
كان فرق بين الامرين بل كان الصحيح بزعم الفاسد في الواقع كالفاسد بزعمه من غير فرق في الانصراف مع وضوح الفرق وهو شاهد على ما ذكرناه
ويؤيد ما قلناه انه يقال ان المخالفين يأتون بالعبادات ويؤدون الواجبات ويواظبون على السنن مع ان العبادة الواجبة والسنة ليست الا الصحيحة
فهذه الاطلاقات المذكورات على خصوص ما يعتقدونه كذلك فاللفظ في تلك الاطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له اعني العبادة المخصوصة وانما اطلقت
على المصداق المخصوص تبعاً لاعتقاد عاملها كونه مصداقاً لها وذلك لا يقضي بتجوز في المقام كما لا تجوز فيما استعمل اللفظ في غير الموضوع له عند
تبعاً للوضع الثابت في عرف اخر غاية الامر ان فيه مخالفة للظاهر ويكون التعبير المذكورة شاهدة عليه حسب ما عرفت ومما يشهد على ما ذكرنا انه يصح سلب
الصلوة الحقيقية عن تلك الاعمال الفاسدة وان يقرأ انها ليست بصلوة التي بها الشرع وليست من الماهية المجعولة في الشريعة ومن البين ان القائل
بالوضع للاعم يقول بكون الاعم هي الصلوة المجعولة المقررة من الشرع ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلوة الموضوع بازائه لفظها هو
ذلك لنصه على كون المعنى الشرعي قابلاً للصحة والفساد وكون المقرر من الشرع قدراً جامعاً بين القسمين وان لم يقل بكونها مطلوبة كالى من غريب الكلام
ما وجد في كلام بعض الاعلام حيث انه بعد ان نفى الريب عن كون الماهية المجعولة امور مخترعة من الشرع قال ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف
بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى بها على ما اخترعه يكون موجباً للامتثال الامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية ونص ايضاً على انه اذا وضع الشارع اسماً لتلك
المركبات واستعمله فيها لمناسبة فهو بتلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور وبعد ذلك كله ذهب الى كونها اسامي للاعم فيكون الموضوع له
والمستعمل فيه هؤلاء وهل هذا الا تدافع بين وتناقض ظاهر وقد ظهر مما ذكرنا في الجواب مما ذكر في الوجه الثاني وجه الفرق بين نفي المطلق والمقيد
بالصحيح ظاهر مما قررناه اذ التصريح بالصحة في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصحة في الجملة ظ في اعتبار الصحة الواقعية كما لا يخفى ذلك بعد
التامل في العرف واما الثالث فيقال ان التقسيم المذكور انما يفيد كون المقسم مستعملاً في خصوص الاعم ومجرد الاستعمال اعم من الحقيقة للاستعمال
في خصوص الصحيحة قطعاً ودعوى كون التقسيم ظاهراً في كون المقسم حقيقة في الاعم محل منع سيما اذا اشتهر استعماله في خصوص احد القسمين و
كذا الحال فيما ذكر من التقييد وصحة الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعاً ان قلنا بكونها موضوعة للصحيحة لتسليم دلالته على استعمال المستثنى
منه في الاعم الا ان مجرد الاستعمال غير كاف في المقام وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقة في القدر المشترك من جهة اطلاقها على كل من القسمين
وحسن الاستفهام فيه انما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال بحسب قرب الاحتمال وبعده ولا دلالة له على كون المستفهم عنه مشتركاً لفظياً او
معنوياً اصلاً وقد عرفت الحال في ذلك كله فيما قدمناه في بيان امارات الحقيقة على انه لو سلم دلالة تلك الامارات على الحقيقة فغيرها ظهور ما
ذلك ولا يعادل ذلك ما قدمناه من الشواهد على كونها للصحيحة ثانيها انه قد شاع استعمال تلك الالفاظ في مواضع عديدة في الاعم من الفاسد
ليستفاد منها وضعها بازاء الاعم من الصحيحة ويبعد التزام التجوز في تلك الاستعمالات الشايعة منها انه قد شاع في الاخبار بل جاوز حد التواتر من كل
تكرار الامر باعادة الصلوة وغيرها من العبادات اذا طرء فيها فساد لترك جزء او اركان او شرط او وجود مانع وقد تداول الحكم باعادة ذبح في السنة
العلماء كافة من الخاصة والعامة وقد جروا على استعمالها في كتبهم المصنفة وشاع استعمالها في ذلك المقام حتى بين العوام ومن البين ان الاعادة
بحسب العرف واللغة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانياً بعد الاتيان به اولاً بل ذلك هو معناه المصطلح ايضاً وان خالف فيه بعض الخصوصيات وقضيته
ذلك كون الفعل الواقع اولاً مندرجاً في المسمى والا لم يكن الفعل الثاني اتياناً بذلك الفعل ثانياً بل كان اتياناً به اولاً ولذلك لم يخرج عن كونه عاماً و
وبالجملة لو كانت تلك اسامي للعبادات موضوعة بازاء الصحيحة لم يمكن تحقق الاعادة الا مع صحة الماتي به اولاً ولا يجري ذلك الا نادر من المقامات
دون ما عداه مع صحة الاول كالمعادة جماعة ونحوها واما معظم ما ورد فيه الاعادة وتواتر نقله عن اهل العصمة وشاع استعماله بين المتشرعة فانما
هو مع فساد الفعل الاول كما هو قضية الامر بالاعادة والحكم بوجوبها اذ لا وجه له مع صحة الفعل الاول والتزام التجوز في جميع الاستعمالات
المذكورة مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد بل ربما يقطع بفساده على ان مجرد الظهور كاف في المقام لكون المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع
اللفظية ومنها انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصة والعامة الحكم ببطلان الصلوة وفسادها عند حصول ما يفسدها
وكذا الحال في غيرها من العبادات ولولا انها موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادة الصحيحة والحكم بفسادها
والتزام التجوز في تلك الاطلاقات الشايعة بعيد جداً ومنها انه قد تظافر النهي عن جملة من العبادات ولو كانت اسامي للصحيحة لما صح تعلق
النهي بها او لزم القول بعدم انتساب النهي عنها الفساد بل قضى ذلك بدلالة النهي عنها على الصحة بمقتضى المادة كما حكى القول به عن ابي حنيفة وتلميذه
لتعلق النهي بمسمى اللفظ الذي هو خصوص الصحيحة فيكون الاتيان به صحيحاً بمقتضى المادة محرماً خاصته بمقتضى الهيئة والا لزم المناقضة بين الهيئة
والمادة والقول بان ذلك انما يتم على فرض امكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظ من عدم جواز تعلق النهي بغير المقدور كما لا يصح تعلق
الامر بما لا يقدر على تركه كالكون في المكان ولذا يقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر ونحو ذلك وتعلق النهي بها دليل على امكان و
وقوعها والقول بالتزام التجوز في لفظ الاعادة او في مادة النهي والخروج عما وضع له مدفوع بكونه خلاف الظ لبعد التزام التاويل في جميع تلك
الاستعمالات بل ربما يقطع بفسادها سيما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيحة ليبعث على ذلك وعلى فرض قيامه فلا ريب في كون الجري على الظ في

من كل
ولزوم رد

في تلك الاستعمالات

في تلك الاستعمالات الشايعة اظهر وهو بالترجيح اولى والجواب عن الاول اما اولاً فبان ذكر الاعادة في الاخبار وسائر الاستعمالات ليس مختصاً بما اذا وقع
الفعل كاملاً بحيث يصدق عليه الاسم بل كثيراً ما يطلق مع الاتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك العبادة وانما يعد بعضاً منه
كما اذا صلى ركعة من الظهر او العصر او بعضاً منها وشك بين الركعة والركعتين او طرء غير ذلك من المفسد فانه يقال انه يعيد صلوته مع انه انما اتى
بما لم يكن مصداقاً محققاً عن مصاديق الصلوة والفرق بين ذكر الاعادة في هذه المقامات وغيرها بالتزام التجوز في المقام دون غيره بعيد جداً
اذ الظ كون الاطلاق في الجميع على نهج واحد والذي يخطر بالبال في تصحيح ذلك ان يقال ان صدق الاعادة لا يتوقف على الاتيان بتمام الفعل اولاً بل
اذا تلبس بفعل ودخل فيه ثم تركه واستأنفه يقال انه اعاد الى ذلك الفعل واعاده وليس المراد المتكرر منه الا البعض فذلك كاف عرفاً في تنسيبه
الاعادة الى مطلق ذلك والظ انه كذلك لغة ايضاً ونظير ذلك واقع في غيرها من الالفاظ فيقول ضرب زيداً ومسح الجدار وان لم يقع الضرب والمسح
الا على البعض منها فيقتضي ببعض الاجزاء والشرائط وان قضى بفساد العمل الا انه يصدق معه الاتيان ببعض تلك العمل وهو كاف في صدق الاعادة
بحسب العرف كما عرفت فان قلت انه على القول بكون الصلوة اسماً للصحيحة لا يكون القدر الواقع منه بعد ابطال العمل بعضاً من الصلوة لطرو الفساد
على خروجه عن ذلك فكما انه على فرض كماله فاسد لا يندرج في الصلوة حقيقة فليس مع الانقضاء عليه بعضاً من الصلوة ايضاً لو حصل المذكور انا نم
على القول بكون الصلوة اسماً للاعم قلت لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفاً بالصحة ولذا يقع بعد طروه انه افسد عمله بكذا ولا يصح القول ببطلان عمله
من حين شروعه بكشف ما لحقه من المفسد عن فساده من اول الامر كان ذلك مصححاً للحكم بانه بعض الصلوة الصحيحة وان طرئه البطلان بعد ذلك وبالجملة
الصحة والفساد انما يطرئان حقيقة على تمام العمل ويتصف الابعاض بهما تبعاً للكل فاذا وقع بعض العمل على الوجه المعتبر اتصف بالصحة بملاحظة
كونه بعضاً من العمل الصحيح فهو صحيح بالوجه المذكور قبل طرو المفسد من غير منافاة بين وقوعه صحيحاً بالوجه المذكور وما طرئه من الفساد بعد ذلك ولذا
يصدق ح دخوله في الصلوة على الوجه الصحيح ويتعلق به نذر المنذور فيما لو نذر ان يتصدق بدرهم اذا دخل في الصلوة على الوجه الصحيح الا ما كان المكروه
بل حكم الشهيد ره بالحنث مع نذره عدم ايقاع الصلوة فيها بمجرد الدخول فيها صحيحاً والوجه فيه انه يصدق عرفاً مع الشروع في الفعل انه يصلي في ذلك المكان
والمفروض انه نذر ان لا يصلي فيه وعدم صدق الصلوة على ما اتى به بعد افساده في الاثناء لا يقضي بعدم صحة اطلاق يصلي هناك على سبيل الحقيقة
قبله فان الافعال التدريجية يصح اسناد ذلك الفعل الى المتلبس بها حقيقة على النحو المذكور قطعاً ومن هنا ما ظهر وجه اخر لصدق الاعادة في المقام اذ
الظ انه لا يعتبر في تحقق مفهومها ما يزيد على ذلك فيصح اسناد الفعل اليه قاضية بصدق الاعادة على استينافه كلا فان قلت ان ما ذكر انما يصح صدق
الاعادة اذا كان الماتي به صحيحاً عند الشروع ويطرئه الفساد بعد ذلك اما اذا كان فاسداً من اول الامر كما اذا انكشف ايقاعها من غير طهارة فلا يتم ذلك
قلت قد يصحح ذلك بان وقوع تلك الافعال على وجه الفساد لا يقضي بعدم صدق الاتيان ببعض ذلك الامر العمل اذ لا يعتبر في صدق ذلك البعض بالصحة لما
عرفت من ان الصحة انما يتصف بها في الحقيقة العمل بتمامه دون الابعاض واعتبارها في التسمية في التسمية انما هو بالنسبة الى وضع اللفظ للكل و
المدار في صدق كون الماتي به بعضاً من العمل انه لو انضم اليه سائر الاجزاء والشرائط كان عملاً تاماً وهو كاف في المقام فقد يكتفي بالاتيان بذلك في صدق
الاعادة بحسب العرف ومن ذلك يظهر وجه اخر في الجواب عن الايراد المتقدم لكنه لا يخ عن ضعف مع الغض عن ذلك فيمكن تصحيح اطلاق الاعادة في المقام بما
سنذكره في الوجه الثاني ومع الغض عنه ايضاً فالتزام التجوز في خصوص الصورة المفروضة في لفظ الاعادة او اللفظ الموضوع لتلك العبادة غير مستنكر
وليس ذلك الا كتجوزهم في اطلاق تلك الاسامي على العبادات الفاسدة واما ثانياً فبان المراد بالصلوة في قولهم اعد صلوتك ويعيد صلوته ونحوهما اما
مطلق الصلوة من غير ان يكون اطلاقها على ما اوقعه من الفعل فلا مانع من ان يراد به الفعل المخصوص الموافق لامر الله تعالى فيكون صدق الاعادة على فعله
ثانياً من جهة اتيانه اولاً بالفرد المفروض على انه اداء للصحيح بملاحظة كونه اتياناً بتلك الطبيعة وان لم يكن ما فعله اولاً اتياناً بالصحيح بحسب الواقع حتى يكون
اداء لذلك الفعل حقيقة فان غاية ما يعتبر في صدق الاعادة هو ايقاع الفعل ثانياً سواء كان الواقع منه اولاً من افراد تلك الطبيعة بحسب الحقيقة او بحسب
الصورة واعتقاد العامل كونه اداء لذلك الفعل واتياناً بتلك الطبيعة وان لم يكن بحسب الواقع كذلك الا ترى انه يصح ان يقال في الصورة المفروضة اعد
ما كلف به او ما امر الله تعالى به ثانياً او ما افترضه الله عليك مع ان شيئاً من ذلك لا يشمل الفاسد قطعاً الا انه لما كان اتيانه بالفعل الاول من جهة كونه اداء
للمكلف به واتياناً له اولاً صح التعبير المذكور ظ العرف فلا يأبى عن صدق الاعادة على ذلك على سبيل الحقيقة واما ان يراد به الفعل الصادر منه على انه مصداق
للصلوة والاتيان به اتيان لتلك الطبيعة المخصوصة فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له واطلق على المصداق المفروض باعتبار المذكور حسب ما مر تفصيله
القول فيه في بيان الحال في اطلاق الصلوة على الصلوة الفاسدة بحسب الواقع الصحيحة باعتقاد الاتي بها فيكون الامر باعادتها دليلاً على عدم صحة الاول و
اشتماله على الخلل ويكون صحة اطلاق الاعادة منوطاً بصحة اطلاق الصلوة على الفعل الاول بالنظر الى اعتقاد العامل حسب ما عرفت وقد يجعل من
هذا القبيل اطلاق الصلوة فيما لو قيل رجل صلى بغير طهارة او صلى بغير سورة او صلى مع الخبث ناسياً او جاهلاً بالحكم او صلى الى غير القبلة الى غير ذلك
ذلك فيصح الاستعمالات المذكورة على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيح بالملاحظة المذكورة ومما يشهد بما قلناه انه لو فرض ثبوت وضع الصلوة
بازاء الصحيحة صح استعمال الاعادة فيما ذكر من الاستعمالات قطعاً ولا يأبى عنه العرف على الفرض المذكور ايضاً ولذا يستعملها القائل المذكور بوضعها
للصحيحة او الاعم على نحو واحد فتم واما ثالثاً فبالتزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات اما في لفظ الاعادة او في اسامي تلك العبادات حيث يراد بها المعنى
الاعم ليستقيم بذلك صدق الاعادة على سبيل الحقيقة ولا مانع من ذلك اذ لا دلالة لمطلق الاستعمال على الحقيقة كما مر وكذا لا دلالة في لزوم التجوز
في لفظ اخر على فرض كونها حقيقة في معنى مخصوص من غيره على عدم وضعه له وفرضها للاعم نظراً الى مخالفة المجاز للاصل لما عرفت في مباحث الدوران

من عدم صحة اثبات الاوضاع بمثل الاصل المذكور فانها امور توقيفية لا يصح الاستناد في اثباتها الى الوجوه التخريجية ثم لو حصل ظن بالوضع من ملاحظة العرف صح الاخذ به لما دل على حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ وحصول ذلك في المقام محل منع والحاصل ان الاحتجاج المذكور ان كان من جهة الاستناد الى لزوم المجاز في لفظ الاعادة او اسم العبادة في تلك الالفاظ استعمالات لا تثبت كون تلك الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيحة فقد عرفت ان مجرد لزوم التجوز على احد الوجهين لا يصلح دليلا على تعيينها لذلك وليس الاصل المذكور بنفسه اصلا في اثبات الاوضاع وتعيينها وان كان من جهة بعد التجوز في تلك الاستعمالات الشايعة ففيه انه مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينة اليه كما هو المفروض في المقام سيما مع قرب المجاز وكمال ارتباطه بالحقيقة وقيام الشواهد من الخارج على المجازية فتم وعن الثاني انه لا باعث على التزام التجوز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للصحيحة اذ المراد بالصلوة ح هو مفهوم الصلوة المستجمعة للاجزاء والشرايط وقد اطلقت على ما كان مشتغلا بادائه نظرا الى مطابقته لتلك الطبيعة بملاحظة ما اتى به من اجزائها وما هو بصدد الاتيان به من باقي تلك الاجزاء ومفاد الحكم ببطلان ما اتى به لطريان المفسد عليه هو خروجه عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة وانها انما تدرك لو اوجب الفساد المقتضي ان ذلك المصداق الحاصل في الخارج فقد خرج من كونه مصداقا لها مصححا لوجودها فالبطلان انما يتصف به ذلك المصداق باعتبار طرو المفسد عليه واطلاق الصلوة عليه انما هو باعتبار الاخراء عنه من جهة اعتبار المكلف اداء مستجمعة للاجزاء والشرايط لتحقق الطبيعة في ضمنه وقد يجعل البطلان ايضا متعلقا بتلك الطبيعة من جهة وجودها نظرا الى منع المبطل من وجودها والاطلاق الصلوة عليها باعتبار المفهوم الملحوظ حين الاستعمال حسبما قررناه وعن الثالث اما اولا فبالمنع من استلزامه دلالة النهي على الصحة اذ ذلك انما يتم اذا امكن الاتيان بالمهية الصحيحة في ضمن المنهي عنه واما مع استلزامه استحالة الاتيان بها كما في ما نحن فيه لا دلالة على صحة المنهي عنه والقول بان استحالة الاتيان به بالصحيح فاسد يقبح تعلق النهي به مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي وما كان مستحيلا قبل تعلقه وما يقبح تعلق النهي به انما هو الثاني خاصة دون الاول فلا مانع منه لافادة النهي اذن استحالة حصوله فان قلت ان استحالة صدور ذلك من المكلف من الامور الواقعية بالنظر الى ملاحظة الشيء في نفسه وليست حاصلة بالنهي فما تعلق النهي به مستحيل قبل تعلقه قلت ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة المنصوبة عليها من الشارع فلولا تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت المهية بظاهر الادلة الشرعية وانما يحكم بفسادها من جهة تعلق النهي بها فالقاضي بفسادها عندنا بحسب ظاهر الشرع انما هو النهي عنها ويشكل ذلك بان المفروض كون النهي المتعلق بها للتحريم والمفروض استحالة وقوع ذلك المحرم في الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع او لا فيكون الحكم بحرمته هذا فلا فائدة اذن في النهي سوى اعلام المكلف بذلك من تعلق النهي به فلا يكون النهي الا ارشاديا هف ويمكن دفعه بالفرق بين ايقاع الفعل بحسب قصد الفاعل وملاحظة ايقاعه وتوقعه بحسب الواقع توضيح ذلك ان هناك حصولا للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتبارا من الفاعل لايجادها في ضمنه وهو لا يستلزم الحصول بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعة بحسب الواقع والا فلا والمنهي عنه في المقام انما هو الثاني دون الاول فان قلت ان ظاهر النهي بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعة لا ترك الفعل الى ايقاعها في الخارج ولو في ضمن ما ليس مصداقا وحمله على ذلك مجاز ايضا يأبى عنه شيوع تلك الاستعمالات قلت المقصود ان اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة والافعال المطلوبة بالشريعة فاذا وقعت متعلقة للنهي فالظاهر ايضا تعلق النهي بتلك الافعال غاية الامر انه يرتفع عنها المطلوبية من جهة تعلق النهي بها فمفاد تلك النواهي حرمة اداء ما يصح قبل النهي بعد تعلقه بها فاذن النهي انه مشتغلة بما وضعت له الا انه يلزم من تعلق النهي بها خروج المنهي عنه عن كونه مصداقا لما وضع المبدء له والمتحصل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ بازاء تلك العبادة الشرعية فكما ان الواجب قبل تعلق النهي هو الفعل الملحوظ بازاء العبادة المخصوصة فكذلك هو المحرم بعد تعلق النهي به الا انه يلزم من ذلك انتفاء الثاني والخروج عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة بحسب الواقع وهو امر اخر لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتى يلزم استعماله في غير ما وضع له واما ثانيا فبالتزام التجوز في النواهي الواردة بحملها على ارادة الفساد دون التحريم المذكور من امتناع حصول الصحيحة فلا يتجه الحكم بتحريمها فالمقصود من تلك النواهي الدلالة على فساد تلك الاعمال اللازم من دلالتها على عدم مطلوبيتها وقد تكرر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحة بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيانه الاجزاء والشرايط بالاوامر ونظائر ذلك طريقة جارية في مخاطبات العرف ايضا في امثال تلك المقامات فمفاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبايع المقررة في ضمن ما تعلق النهي به فالالفاظ المذكورة مستعملة في خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرف وظاهر ذلك فيجوز تحريم الاتيان بما تعلق النهي به من جهة البدعة خاصة لا لحرمته في نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعة الا ان يقوم شاهد عليه والقول بان البناء على وضع تلك الالفاظ للصحيحة كان مستلزما للخروج عن مقتضى وضع الصيغة في الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعا بالاصل موهون بناء على ما عرفت من عدم جواز اثبات الاوضاع التوقيفية بمثل تلك الاصول ولذا لم يستدل به اثبات شيء من الاوضاع بل ذلك في ساير المقامات مضافا الى لزوم الخروج عما يستظهر من المادة بناء على القول بوضعها للاعم لتبادر الصحيحة منها ولو من جهة الاطلاق فالالتزام بالخروج عن ظاهر الاطلاق حاصل على القول المذكور ايضا فاي بعد اذن في الخروج عن ظاهر وضع الصيغة سيما مع دوران الاستعمال في امثال تلك المقامات ثم هذا وقد يلتزم بالتجوز في اسامي العبادات المتعلقة للنهي نظرا الى كون تعلق النهي بها قرينة على اطلاقها على الفاسدة فيراد بها صورة تلك العبادة ما يطلق الاسم عليه بحسب المتشرعة واستعمال التجوز في تلك الاستعمالات غير مجد سيما مع انضمام القرينة وعدم شيوع استعمالها كذلك لورودها في موارد مخصوصة والاستناد الى الاصل في دفع التجوز في الاستعمالات المذكورة قد عرفت ما فيه لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بحرمة الاتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وان لم يات به الفاعل بملاحظة كونه العبادة المطلوبة وهو مشكل بل لا يبعد استظهار خلافه وهذا مما يرد على القائل بوضعها للاعم ايضا الا ان يبنى فيه على التقييد وهو مع مخالفته للاصل خلاف المتبادر من العبادة كما عرفت ففي ذلك تاييد لما قررناه

واستحالة وقوعها ٤

من الوجهين

من الوجهين المتقدمين ثالثها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم التزام احد امرين في لفظ الصلوة من القول باختصاصها بواحدة من الصور ويكون غيرها من سايرها صورها غيرها مجرد في الصلوة الا انها تنوب منابها وتقوم مقامها في اسقاط التكليف بها او القول بثبوت مهيات متعددة متباينة للصلوة فوق حد الاحصاء والثاني بقسميه كالمقدم مثله اما الملازمة فلان ماهية الشيء عبارة عما يكون به الشيء هو ولا بد ان يكون امرا متحققا في نفس الامر متعينا في حد ذاته ولا يكون تابعا لاعتبار المعتبر بحيث يزيد اجزاؤه وينقص بمجرد الاعتبار واذا وضع لفظ بازائها فلا بد ان يلاحظ الواضع تلك المهية على نحو متعين ويتميز عما سواها وح اذا انتفى شيء من اجزائها او شرائطها المعتبرة فيها يلزم انتفاء تلك المهية وخروجها عن الموضوع له فاذا كانت الصلوة اسما لمهية معينة محدودة مكيفة بشرايط عديدة فيلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء جزء منها او شرط كما هو قضية ما مهدناه ويعترف به القائل بكونها اسامي للصحيحة فنقول ح لا شك ان الصلوة تختلف اجزاؤها بحسب احوال المصلين فلها بالنسبة الى الحاضر اجزاء وبالنسبة الى المسافر اجزاء وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز وكذا بالنسبة الى المتذكر والساهي على اختلاف انحاء السهو الواقع منه وكذا الحال بالنسبة الى شروطها على اختلاف المراتب في القدرة والعجز والسهو والنسيان فقد تحصل اذن مهيات كثيرة غير محصورة مختلفة في المقومات والاجزاء والشرايط المعتبرة فان قيل بكون الصلوة اسما للجامع لتلك الاجزاء والشرايط لا غير لزم خروج الباقي عن الصلوة حقيقة فيكون اجزاؤها عن الصلوة لنيابتها عنها وهو اللازم الاول وان قيل بوضعها لكل من تلك الحقايق المختلفة الخارجة عن حد الاحصاء فهو اللازم الثاني واما بطلان اللازم بقسميه فاما الاول فظ لاتفاق الكل على فساده واما الثاني فلوجهين احدهما انه خارج عن الطريقة الدائرة في الاوضاع اذ التسمية للمهيات ووضع الالفاظ بازاء المعاني انما يكون بعد تعينها وتميزها حين الوضع من ذوات الامر من غير توقف على طرو شيء وحصول شرط كما هو العادة الجارية في الاوضاع والمفروض خلافه في المقام اذ ليس الوضع للطبيعة التامة انما قضيته على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وانما يكون الوضع لها متوقفا على طرو الطواري على اختلاف وجوهها وعدمه فما دام متمكنا متذكرا يكون الصلوة بالنسبة اليه شيئا وما دام عاجزا او ناسيا او ساهيا باختلاف المراتب في ذلك شيئا اخر ويختلف التسمية بحسب اختلاف الاحوال ومثله غير معهود في الاوضاع ثانيهما انه لو فرض تحقق الوضع على النحو المذكور سواء قلنا بوضعها لذلك على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي فلا بد ان ينوي المكلف الصلوة التي هي تكليفه في نفس الامر لما عرفت من اختلاف الصلوة وتعدد المهيات فلا بد ان ينوي اولا من ينسى التشهد مثلا في الركعة الثانية تلك الصلوة الناقصة وهو ضروري الفساد ولو قيل انه ينوي الصلوة التامة اولا ح كيف يجزي عنه غير ما نواه وكيف يجزي قصد ماهية عن غيرها مع وقوع التامة من دون نية وقصد الناقصة في الاثناء كيف يقضي بالاجزاء مع دخوله فيها بغير قصد لها ولو قيل بتركب ذلك من الماهيتين حيث انه من التامة الى حد التمام فيجزي منها وبه الناقصة بعد طرو النقص فلا بد من نيتها فهو واضح الفساد ايضا اذ لا وجه لتركب المهية من مهيتين مختلفتين متباينتين والحاصل انه لا يصح من الشارع ايقاع مثل تلك التسمية ولا للمطلع القصد الى تلك المسمى ونيته هكذا ذكره بعض الافاضل وانت خبير ان شيئا من ذلك لا يلزم القائل بوضعها للاعم اذ هي ح اسم لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الاشكال اذ تلك الزيادات والنقيصات انما هي من طواري المهية وعوارضها ولا اختلاف في المهية بحسب اختلافها فلا مانع من التسمية ولا اشكال في تصحيح نيته قلت ان القائل بوضعها للصحيحة يقول ايضا بنحو ذلك بعينه اذ لا يقول احد باشتراك الصلوة لفظا بين تلك الخصوصيات وان هناك ماهيات عديدة متباينة خارجة عن حد الاحصاء بل انما يذهب الى وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات اختلافا في الافراد والخصوصيات ويقول بكون نفس المهية امرا قابلا لتلك الزيادات والنقيصات على ما يلتزم به القائل بكونها للاعم غير انه يعتبر خصوصية زائدة على ما يقول به القائل بالاعم فهو كون تلك المهية حسنة مقربة الى الله تعالى ثم ان تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرب وقد لا تكون كذلك فيجعل الموضوع له هو تلك المهية مقيدة بذلك فيخرج الاول عن المسمى وهذا التقييد ان لم يوجب زيادة تعين المسمى فلا يزيد ابهاما حتى تكون قبل التقييد به مهية محدودة متعينة الحدود والاجزاء وبعد التقييد به مهية مبهمة غير متعينة ليتوقف تعينه على ملاحظة تلك الخصوصيات بل قد يتفق بان الامر فيما ذكر بالعكس فانه يصح للقائل بوضعها للصحيحة ملاحظة معيار للتسمية على ما يحصل به القربة ويكون معروضا للاجزاء والصحة بخلاف القائل بوضعها للاعم فيشكل الحال بالنسبة اليه اذ لا معيار له ح سوى التسمية والمفروض ان التسمية فرع تعين المسمى حسبما ذكره والقول بتعيين اجزاء مخصوصة يتعلق بها التسمية موجب لخروج الباقي عن الحقيقة فلا يصح اطلاقها على الكل على سبيل الحقيقة وهو بط باتفاق الكل كما مرت الاشارة اليه على انه لا فارق بين الاجزاء في ذلك الصلوة بحسب العرف قطعا مع انتفاء كل منها من غير فرق اصلا كما وكيف يعقل تصور امر متميز معلوم جامع بين الصلوة الصحيحة والفاسدة بحيث يشمل الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة في حال الشعور والاختيار والقدرة وصلوة التكبير التي يجزي فيها تكبيرات اربع وما بين هذين من المراتب التي لا تحصى الواقعة على الوجه الصحيح والفاسد فما اورده على القول المذكور فهو اشد ورودا على القائل بكونها للاعم ثم نقول ايضا من البين ان التكبيرات الاربع اذا صدرت من القادر المتمكن من الصلوة التامة لا يسمى صلوة عند المتشرعة قطعا بخلاف ما اذا وقعت في محلها وكذا الحال في غيرها من بعض الوجوه التي قد تقع الصلوة عليها فما اورده من لزوم اختلاف التسمية باختلاف الاحوال الطارية على القول بوضعها للصحيحة وارد عليه ايضا بان غاية الامر انه لا يختلف الحال عنده في التسمية بالنسبة الى بعض الوجوه ولا بد في بعض اخر من القول باعتبار خصوصيات الاحوال في التسمية اذ كما يقضي اختلافها باختلاف الحال في الفساد والصحة فكذا يقضي اختلاف التسمية كما لا يخفى بعد ملاحظة الاطلاقات العرفية وقد اتضح لك بملاحظة ما قررناه في المقام وما اشرنا اليه سابقا اندفاع

للجميع

اصلا

ايراد

الابرار المذكورين [اما الاول] فلان ما ذكر من اختلاف الحال في التسمية بحسب اختلاف الاحوال ليس من جهة ورود الاوضاع مترتبة على اللفظ بحسبها حتى يكون خارجا عن القانون المتعارف بل الاختلاف انما هو في المصاديق المأخوذة في الوضع والموضوع له مفهوم كلي اجمالي شامل للجميع كما مرت الاشارة اليه وانما يختلف الحال في مصاديقه بحسب اختلاف تلك الاحوال واما الثاني فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعة في النوع بحسب اختلاف تلك الاحوال حتى لا يصح الاخذ في التسمية وانما هو اختلاف في الامور العارضة تختلف مصاديق تلك الطبيعة بحسب اختلافها وذلك مما لا يقضي باشكال في التسمية وهو ظاهر واما رابعها فلانها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لما صح تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا له على اساميها والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الالفاظ المذكورة دالة بنفسها على مطلوبية معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها اذ المفروض دلالتها على الفعل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائدة جديدة ويكون بمنزلة ان تقول اريد مثلا الفعل الذي هو مراد لي فيه ولا ان هناك فرقا بينا بين دلالة الالفاظ المفردة على مطلوبية معانيها ودلالة المركبات على وقوع الطلب فان غاية ما يستفاد من المفردات احضار مدلولها المقيد بكونها مطلوبة واما كون ذلك الطلب حاصلا بحسب الواقع فلا لظهور كون ذلك معنى خبريا لا يدل المفرد عليه مثلا لفظ الصوم اسم للامساك المعروف المطلوب لله تعالى فغاية ما يستفاد من لفظه احضار المعنى المذكور ببال السامع واما ان ذلك المعنى امر محقق في الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة فيه عليه اصلا والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى الاخير فلا تكرار نعم لو قال الشارع ان الصوم ثابت في الشريعة افاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع ولا فساد فيه بل لا بحسب منها لم يعرف دلالة عليه وهو مما يؤيد القول المذكور وثانيا ان تلك الاوامر هي الدالة على كون تلك الاعمال عبادة مطلوبة للشارع فيعلم بذلك كون تلك الالفاظ مستعملة في تلك العبادات فلولا ما دل على مطلوبيتها لما علم كون تلك الالفاظ من اسامي العبادات وان مدلولها من الامور الراجحة فغاية الامر انه بعد تعلق الطلب بها ومعرفة كون تلك الافعال عبادة يمكن الرجوع فيه واستعلام المطلوبية من مجرد اللفظ واين ذلك من عدم صحة تعلق الامر بها كما هو المدعى هذا بالنسبة الى الاوامر الابتدائية التي يستفاد منها اصل المطلوبية واما الاوامر المتكررة الواردة بعد معرفة كون تلك الافعال عبادة مطلوبة فهي ايضا مما لا مانع في ورودها فانها كالامر بالطاعة مع ان الطاعة فيما يراد ايجاد الفعل هي موافقة الامر فغاية الامر ان تكون مؤكدة وهي انما يستفاد لاجل ذلك وثالثا ان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا ان كان الامر ايجابيا او مندوبا ان كان ندبيا وذلك لا يستفاد من مجرد ملاحظة الالفاظ المذكورة فانها انما تدل على المطلوبية في الجملة الاعم من الوجوب والندب وقد يناقش فيه بان غاية ما يصح به من ذلك كون تعلق الامر الايجابي او الندبي مفيدا واما اذا كان اللفظ الدال على المطلوبية اعم من الوجهين بان يدل على مطلق الرجحان فالايراد على حاله اذ المفروض كون الالفاظ المفروضة مفيدة لذلك ايضا وقد وقع ذلك كثيرا في الادلة الشرعية خامسها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها وهو بين الفساد لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج ويدفعه انه ليس المقصود اخذ مفهوم الصحة في مدلول تلك الالفاظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى كون الموضوع له هو الافعال الجامعة للاجزاء والشرائط وهي من شأنها الاتصاف بالصحة عند وجودها في الخارج ولا يلزم من ذلك اخذ مفهوم الصحة في الموضوع له فضلا عن اخذها بعنوان الجزئية كما توهم في الاحتجاج والتعبير عن المدعى بان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة انما اريد به ما ذكرنا بجعل الصحيحة عنوانا لتلك الماهية المستجمعة للاجزاء والشرائط سادسها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات فلا يبقى فرق بين اجزائها وشرائطها لاندراج الجميع اذن في مفاهيمها وهو فاسد بالاجماع وقد اشار الى ذلك العضدي وهو كسابقه في غاية الوهن للفرق البين بين اخذ الشيء جزءا من المفهوم وقيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا واقصى ما يلزم في المقام هو الثاني والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح وان اشتركا في لزوم الانتقال اليهما عند تصور المفهوم على سبيل التفصيل وبذلك يفترق الحال بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية مما لا يمكن حصول المطلوب في الخارج الا بها حيث انه لا يلزم الانتقال اليها من تصور المشروط بها اصلا بل يمكن ان يقال ان الحال فيها ايضا كذلك ولا يلزم من القول بوضعها للصحيحة ملاحظة الشرائط اصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له اذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الاجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة او من حيث كونها صحيحة مبرئة للذمة ونحو ذلك غاية الامر انه لا يمكن وقوعها في الخارج الا مع استجماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشرائط بتوسطها ثم انه قد يورد بعض الافاضل هذا القول بامور منها اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا ومن البين انه لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك بعيد كونه ماحيا لصورة الركوع لو عدم بطلان الصلوة بايجاد الصورة كمن انحنى عمدا للركوع للهوي الى السجود او لاخذ شيء من الارض وفيه خروج نحو الركوع والسجود عن محل البحث لكونهما من الالفاظ اللغوية وليس معانيهما من الهيئات الجعلية الشرعية كما اشرنا اليه في اول المسألة ولو سلم كونهما من المعاني الشرعية فليست الالفاظ المذكورة من اسامي العبادات وانما هي اسامي لاجزاء العبادات ومن البين انه لا يتعلق هناك امر بالخصوص حتى يعتبر فيها الصحة والفساد واعتبار الامر المتعلق بالكل في اوضاع تلك الاجزاء مما يستبعد جدا ومع الغض عنه فعدم اعتبارها هناك لا يفيد عدم اعتبارها في محل البحث مع الفرق البين بينهما ومنها ما روي في الصحيح من بناء الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال ع ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فحكمه ع باخذهم بالاربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لانتفاء الايمان لا يتم الا مع جعل تلك العبادات اسامي للاعم وفيه ما عرفت من الفرق بين مفهوم الصلوة وما اخذ من التفاصيل في مصاديقها ففساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية وغيره من ترك بعض الاجزاء والشرائط لا يقضي بعدم اخذهم بتلك العبادات بل واعتقادهم بناء الاسلام عليها بل واتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وان اخطأوا في كيفيتها ولا دلالة في حكمه ع باخذهم بها على ما يزيد على ذلك بل نقول ان الظاهر من الرواية ارادة خصوص الصحيحة لوضوح عدم بناء الاسلام على الفاسدة اذ هي

من الامور

من الامور المحرمة التي نهي عنها في الشريعة واراد الشارع عدم وقوعها فكيف يصح القول بابتناء الاسلام عليها فذلك من اقوى الشواهد على ارادة الصحيحة منها فهي اذن لتأييد القول بوضعها للصحيحة اولى كما لا يخفى ومنها انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين بها اذ المفروض تعلقها بالصحيحة ويلزم ح ان لا يتحقق الحنث بفعلها لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر كما هو المدعى وفيه ان مبنى الكلام المذكور على لزوم استعمال الصلوة في المقام في الاعم لعدم امكان ارادة الصحيحة والا لزم الفساد المذكور وح يرد عليه اولا النقض بما اذا حلف ان لا يصلي واجبة صلوة او مندوبة في الحمام مثلا اذ من البين الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفاسد بل نقول انه لو نذر ان لا يصلي صلوة صحيحة فيه فانه ان قيل بصحة ذلك فيه تعين ذلك وعدم انعقاد النذر فهو مما لا وجه له على انه جار في نذر المطلق ايضا فلا مانع اذن من التزام القائل بوضعها للصحيحة بذلك وان قيل بعدم صحتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقق الحنث مع ان الواقع ليس من افراد المحلوف على تركه وثانيا ان متعلق الحلف في المقام ليس هو الاعم من الفاسدة بل الصحيحة خاصة وليس اللفظ مستعملا الا في ذلك فرق بين الصحيحة الحاصلة قبل النذر والحاصل فيه ولفظ الصلوة في المثال المفروض قد استعمل في الصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الا انها لزمها الفساد بعد تعلق النذر وانعقاده ونظير ذلك انه لو نذر ترك المكروهات في يوم معلوم او حلف على ترك المباحات فيه فانه يحنث قطعا بالاتيان بشيء مكروه او مباح قبل النذر والحلف مع ان الماتي به ليس من المكروه والمباح ولا تجوز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف المفروضين فكذا الحال في المقام وضابطه في ذلك تشخيص حقيقة الحال في العبادات المتعلقة للنهي حسبما مرت الاشارة اليه ومنها انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا نذر ان يعطيه شيئا ليعلم صحة صلوته بحسب نفس الامر حتى يحكم ببراءة ذمته عن النذر والاخذ باصالة حمل فعل المسلم على الصحة غير مجد في المقام اذ اقصى ما يقتضيه هو حمله على الصحيح عنده وهو مما يختلف باختلاف الآراء فقضية الاصل المذكور عدم تعمده الاتيان بالفاسد بل عدم ايقاعه لما يعتقد فساده ولو على سبيل السهو واما اثباته بما يحكم الناذر بصحته فلا مثلا اذا رأى رجلا صالحا يصلي صلوة جامعة لجميع الاركان والواجبات لكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة من غير وضوء لفتوى او فتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجتزاء بذلك في حكم باداء الصلوة حقيقة اذا رأى الناذر بطلان الصلوة الواقعة كذلك وهكذا الحال في سائر الاختلافات الواقعة في الاجزاء والشرائط واما بطلان اللازم فلانه لم ينقل الى الان على من التزم بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءة عليها وانما يكتفون باعطاء من ظاهره الاداء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم لصدق الصلوة ح على فعله قطعا مع عدم علمه بفساده المانع من اعطائه فان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر ولعله لاجل ذلك جرت الطريقة في الاعصار والامصار على عدم التفحص عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة عند الائتمام به ويكتفون بثبوت عدالته نعم اذا علموا بخلاف الفساد عندهم كما اذا ترك السورة لذهابه الى عدم وجوبها او توضأ بالماء القليل الملاقي للنجاسة لحكمه بطهارته لم يصح الاقتداء به وما لم يعلم بطلان صلوته يجوز الاقتداء به لانه انما يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة الاكتفاء بمسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم صحتها على مذهب نفسه كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحة وفيه المنع من الملازمة المذكورة اذ يجوز البناء في ذلك على ظاهر الحال قطعا ولو على القول بوضعها للصحيحة كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او مندوبة ضرورة عدم اتصاف الفاسدة بشيء منهما مع انا لم نقف على من يدفع في ذلك بشيء ولا من يفصل بين هذه الصورة وما تقدمها وليس ذلك الا من جهة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم في الحكم بالصحة كما هو قضية الاصل المقرر والقول بان اقصى ما يقتضيه الاصل المذكور هو الحمل على الصحة عنده مدفوع بان الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحة الواقعية كيف ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق لاختلافهم في احكام الذبائح والجلود وغيرها وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام في الذكية ويحللون ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهر جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل باصالة فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا ان ناخذ حل منهم شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة الجارية من قديم الاعصار بل الائمة لم يجر ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الوفاق لاشتباه العوام كثيرا في الاحكام فيزعمون صحة ما هو فاسد عند العلماء فاذا كان مفاد الاصل المذكور مجرد ارادة الصحة بزعم العامل صعب الامر جدا ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والايقاعات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا بعد التجسس عما يعتقده ذلك الشخص وهو مما تقضي الضرورة بفساده ومع الغض عن ذلك نقول يدفعه بعض الوجوه فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الاخر صحته كاف في ذلك غاية الامر انه يحكم بصحة العقود والايقاعات الواقعة على كل من تلك المذاهب بالنسبة الى من يذهب اليه ولا يجري ذلك في سائر المقامات كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الاحكام فالاشكال من جهته حاصل قطعا ثم بعد تسليم ما ذكر فمعنى الاكتفاء بالصحيح عند العامل محل منع ثم اذا لم يكن مكلفا في حكم الشرع بالعمل به بان لا يكون تكليفا شرعيا ولو ثانويا في حقه صح الحكم بفساده شرعا كما في صلوة المخالفين ما ذكره وان بلغ جهدهم في تحصيل الحق وقلنا بامكان عدم الوصول الى الحق اذ غاية الامر معذوريتهم في عدم الاتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعية وذلك لا يقضي بتعلق التكليف الثانوي بالاتيان بما زعموه كما هو الحال بالنسبة الى سائر الاديان واما اذا كان ذلك مطلوبا منه في الشرع كما في الاحكام الثابتة باجتهاد اهل الحق بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلده ففيه تعدد راجح اذن في الصلوة مع مخالفته للواقع محل اشكال لصحة صلوته شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوي المقطوع به من ملاحظة المذهبين المشهورين فلا يبعد شمول الصلوة الصحيحة لها كما سيجيء الاشارة اليه نعم ومع الغض عن ذلك ايضا نقول

بني على ما ذكر اشكل الحال في ذلك بناء على القول بوضع تلك الالفاظ للاعم ايضا نظرا الى ان المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هي الصحيحة وان احكم بخروج معلوم
الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد لنا وقد اذا عرفت منه المخالفة كما مرّ ح نقول انه اذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لمعتقده ولم يكن عالما من الخارج بكون
ما ياتي به موافقا لما يعتقده ولا اصالة الصحة في فعل المسلم قاضية بصحته كلّ لم يمكن حكمه اذن بصحة ما ياتي به ويكون دائرا عنده بين الوجهين وح كيف
يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفع اليه مع الشك في كونه متعلقا للنذر ويكون الدفع اليه اداء للنذر ومجرد صدق اسم الصلوة على
ما اتى به لا يقضي بحكمه بالصحة ليكون من متعلق النذر والقول بان القدر المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجا
تحت الاطلاق بين الفساد لوضوح ان الباعث على خروج ذلك انما هو فساده عنده من غير مدخلية لنفس العلم في ذلك وانما العلم به طريق اليه فاذا لم
يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب التوقف لا الحكم بالصحة فظهر بذلك ما في قوله ان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق
النذر وجعله لما ذكره مبنيا حكمه بجواز القدوة مع علمه بموافقة مذهب الامام لمذهبه وكيف يمكن القول بصحة القدوة بمجرد صدق اسم الصلوة
عليه والمفروض عدم قضاء اصل ولا غيره بصحته على الوجه المذكور فيكون احتمال فساده في نظر الشرع مكافئا لاحتمال صحته من غير رجحان مع فرض
وضوح اعتبار صحة صلوة الامام ولو في نظر الشرع في صحة الايتمام فالظاهر ان الوجه في البناء المذكور ايضا احد الوجهين المتقدمين هذا والوجه في
القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط اما في اعتبار الاجزاء فبما مرت الاشارة اليه من ظهور عدم امكان تحقق الكل مع انتفاء الجزء فاذا لم تحقق
الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه واذا شك في حصوله او في جزئيته مع عدم وجوده لزم الشك في صدق الكل واما في عدم اعتبار الشرائط
فلظهور خروج الشرط عن ماهية المشروط كيف ولو كانت مندرجة فيه لما تحقق فرق بين الجزء والشرط فاذا وضع اللفظ بازاء المشروط كان مفاده
هو ذلك من غير اعتبار للشرائط في مدلوله وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضي باخذه في مفهومه اذ غاية ما يقضي به ذلك اشتراط
وجوده بوجوده ونحو ذلك مما لا ربط له باعتباره في وضع اللفظ وفيه ما عرفت مما فصّلناه اما ما ذكر من عدم تعقل الحكم بصدق الكل بدون الجزء
او الشك فيه فبما مر توضيح القول فيه في توجيه كلام القائل بوضعها للاعم فلا حاجة الى تكراره واما ما ذكر من لزوم اندراج الشرط في الجزء على
فرض اعتباره فيه فيدفعه ما اشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشيء جزءا واعتباره شرطا فان الملحوظ في الاول اندراجه في الموضوع له ودخوله
فيه والمعتبر في الثاني هو تقييد الموضوع له به واما نفس الشرط فخارجة عنه ومع الغض عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحة مطلقا اعتبار كل
من الشرائط بخصوصها في المفهوم من اللفظ لامكان ان يقع الوضع لتلك الاجزاء من حيث انها صحيحة او مبرئة للذمة ونحوهما ح فيتوقف
حصولها في الخارج على حصول تلك الشرائط من غير ان تكون معتبرة بخصوصها في الموضوع له المقام الثاني في بيان ثمرة النزاع في المسئلة
فنقول عمدة الثمرة المتفرعة على ذلك صحة اجراء الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها فانها انما تثبت على القول بوضعها للاعم دون القول
بوضعها للصحيح وعلى القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرائط يفصل بينهما وتوضيح المقام ان الشك المتعلق بالاجزاء والشرائط ان كان
فيما يشك مع انتفائه في التسمية ولو على القول بوضعها للاعم نظرا الى وضوح اعتبار القائل به اجزاء وشرائط في الجملة لتحقق التسمية فلا
يمكن اجراء الاصل فيه على شيء من المذهبين لتحقق اشتغال الذمة بالمسمى وعدم حصول العلم بادائه من دون ذلك من جهة الشك المفروض
واما اذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للاعم وحصل الشك في اعتبار جزء او شرط في تحقق الصحة فالقائل بالاعم يتمسك بالاصل نظرا الى
اطلاق المكلف به من غير ثبوت التقييد بخلاف القائل بوضعها للصحيحة لاجمال المكلف به عنده وعدم حصول العلم بحصول المسمى في مذهبه
الا مع العلم باستجماعه لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة والشك في اعتبار جزء او شرط في الصحة يرجع عنده الى الشك في الجزء او الشرط
المعتبر كما في الوجه الاول فلا يجري فيه الاصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع الاتيان بما شك في جزئيته
وشرطيته وترك ما يحتمل مانعيته فان قلت لا شك في كون مطلوب الشارع والمامور به في الشريعة انما هو خصوص الصحيحة لوضوح كون الفاسدة
غير مطلوبة لله تعالى بل هي مبغوضة له لكونها بدعة محرمة فاي فارق اذن بين القولين مع حصول الشك في ايجاد الصحيحة من جهة الشك فيما يعتبر فيها من الاجزاء
والشرائط قلت لا ريب في ان العلم بالصحة انما يحصل من ملاحظة الاوامر الواردة فما وجد متعلقا للامر ولو بالنظر الى الاطلاق من غير ان يثبت فساده يحكم
بصحته اذ ليست الصحة في المقام الا موافقة الامر فاذا تعين عندنا مسمى الصلوة وتعلق الامر بها قضى ذلك بصحة جميع افرادها وانحاء وقوعها لحصول
تلك الطبيعة بها الا ما خرج بالدليل وقامت الحجة الشرعية على بطلانه فيثبت الصحة اذن بملاحظة اطلاق الامر وعدم قيام دليل على الفساد نظرا الى
حصول المامور به بذلك بملاحظة الاطلاق ولا يجري ذلك على القول بوضعها للصحيحة لاجمال المامور به عنده فكون المطلوب في الواقع هو الصحيحة
لا يقضي باجمال العبادة حتى لا يثبت بملاحظة اطلاق الامر بها صحتها في ظاهر الشريعة فان قيل ان العلم الاجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص
الصحيحة يوجب تقييد تلك الاطلاقات بذلك فيحصل الشك ايضا في حصول المكلف به اذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامتثال
بحسب الظاهر ايضا قلت قبل ظهور ما يقضي بفساد بعض الافراد من ضرورة او اجماع او رواية ونحوها فلا علم هناك بفساد شيء من الاقسام ليلتزم بالتقييد
فلا بد من الحكم بصحة الكل وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم فيما عداه بمقتضى الاصل المذكور فلا
تقييد هناك بالمجمل من الجهة المذكورة ونظير ذلك بملاحظة الحال في المعاملات فان حكمه تع بحل البيع وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى
الفاسدة قطعا ومع ذلك لا اجمال في ذلك من تلك الجهة لقضائه بصحة كل البيوع ووجوب الوفاء بكل من العقود فلا يحكم بفساد شيء منها الا بعد قيام
الدليل على اخراجه من الاطلاق والعموم المذكورين وح يقتصر على القدر الذي ثبت فساده بالدليل نعم لو قام دليل اجمالي على فساد بعض الافراد

ثمرة النزاع في المسئلة

في التسمية

ودار بين

ودار بين امرين او امور ولم يمكن معرفته الا به لم يجز الاطلاق وهو كلام اخر خارج عن محل الكلام وربما يتوهم جريان الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها
بناء على القول بوضعها للصحيحة ايضا لدعوى اطلاق ما دل على حجية اصالة البراءة والحكم بسعة الذمة الى ان يعلم الشغل ثم انما اذا علم
الاشتغال في الجملة او لم يعلم بالمرة والتحقيق خلافه فان الفرق بين الصورتين وما دل الدليل على حجية اصالة البراءة بالنسبة اليه انما هو في
الثانية وما يرجع اليها من الصورة الاولى بالاخرة وياتي تفصيل القول فيه ان شاء الله عند الكلام في اصالة البراءة وقد ظهر مما اشرنا اليه انه لو لم
يكن هناك توقف في صحة الاتيان ببعض اجزاء العبادة على بعض كما لو كونه صحيحا جرى الاصل فيه حسب ما ياتي تفصيل القول فيه في محله
انتهى هذا ولا يذهب عليك بعد ملاحظة ما قررناه ان الاصل في المسئلة بحسب الثمرة مع القائل بوضع تلك الالفاظ للصحيحة اذ فرض تعادل
على شيء من الطرفين وعدم نهوض شيء من الحجج المذكورة للقولين وان لزم التوقف في تعيين الموضوع له نظرا الى وضوح عدم اجراء الاصل في تعيين
موضوعات الالفاظ لكونها من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنة فلا وجه لاثباتها بمجرد الاصل كما مرت الاشارة
اليه والظاهر انه لا اشكال فيه ولا كلام واما بالنسبة الى ملاحظة تفريغ الذمة فلا بد من الاتيان بما شك في جزئيته او شرطيته ليحصل اليقين بتفريغ
الذمة بعد تيقن الاشتغال حسب ما اشرنا اليه وياتي تفصيل القول فيه في محله ومما يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث حكم
باجراء الاصل فيما يشك فيه من الاجزاء والشرائط على القولين واسقط الثمرة المذكورة بالمرة من البين ومحصل كلامه انا اذا تتبعنا الاخبار والادلة
وضبطنا المدارك الشرعية على قدر الوسع والطاقة ولم يثبت عندنا الا اجزاء مخصوصة للعبادة وشرائط خاصة لها حكمنا بانه لا يعتبر في تلك العبادة
الا تلك الاجزاء والشرائط الثابتة عندنا فان ادعى احد جزئية شيء او شرطيته من غير ان يقيم عليه دليلا نطمئن بالنقل اليه دفعناه بالاصل وان
قلنا بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء وشرائط الصحة وذكر ان الوجه فيه انه لو ثبت هناك جزء او شرط اخر لعثرنا عليه ولحصل النقل
بالنسبة اليه لتوفر الدواعي الى النقل وتحقق الحاجة بالنسبة الى الكل ولا فارق بين اجزائها وشرائطها في توفر الحاجة الى كل منها فكما حصل النقل
فيما وصل ينبغي حصوله في غيره ايضا على فرض ثبوته في الواقع وعدم وصوله الينا مع عظم الحاجة وعموم البلوى دليل على عدمه واستشهد
لذلك بان اكثر الفقهاء والاصوليين قايلون بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة كما هو ظ من تتبع الكتب الاصولية مع انهم لا يزالوا يجرون الاصل في
العبادات بالنسبة الى الاجزاء والشرائط من غير فرق كما يظهر من ملاحظة كتب الاستدلال سوى بعض المتاخرين منهم فلا يبعد دعوى اتفاقهم عليه
والظاهر ان السر فيه هو ما بيناه ثم اورد على نفسه بانه مع ملاحظة ذلك لا يكون تقدم اعتبار تلك الجزء او الشرط مشكوكا فيه كما هو المفروض للظن بعدمه
ح واجاب بان حصول الشك انما هو في اول الامر واما بعد التتبع في كلمات الشارع والالتفات الى الاصل فلا وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لو تم لقضى
بعدم وقوع النزاع في شيء من اجزاء العبادات وشرائطها لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجة والجد في بعد خفاء شيء منها على العلماء المتقين الباحثين
وسعيهم في تحصيل احكام الدين اذ لو جاز ذلك بالنسبة اليهم لجاز بالنسبة الينا بالطريق الاولى وفساده من اوضح الضروريات واما ثانيا فلان دعوى
عموم البلوى بجميع اجزاء العبادات وشرائطها على جميع الاحوال ممنوعة كيف وكثير منها انما يتحقق الحاجة اليه في موارد خاصة نادرة كما في مراتب التيمم
بعد العجز من تحصيل التراب واحكام اللباس بالنسبة الى غير المتمكن من الثوب الطاهر واعتبار ستر العورة بالطين ونحوه عند تعذر الستر بالمعتاد و
حكم القبلة في حال الاشتباه وعدم التمكن من الاستعلام ولو على سبيل الظن الى غير ذلك من المسائل الكثيرة المتعلقة بالاجزاء والشرائط المعتبرة في
الصلوة حال الضرورة مما لا يتفق عادة الا على سبيل الندرة وهكذا الحال في غيرها من العبادات واما ثالثا فلان مجرد عموم البلوى لا يقضي بثبوت
الحكم عندنا غاية الامر وروده في الاخبار وروايتها لنا بتوسط الرواة ومجرد ذلك لا يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا ودلالة وتعارضا كما
هو الحال في معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الاواخر والاوائل وح فمن اين يحصل الظن بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه عندنا كيف والضرورة
الوجدانية قاضية بخلافه في كثير من تلك المسائل ولا مفزع ح الا الى الرجوع الى الاصل او الحائطة بعد حصول الشك من ملاحظة الاقوال والادلة المتعارضة واما
رابعا فلان ذلك عين القول بحجية عدم الدليل وانه دليل على العدم والوجه المذكور الذي قرره عين ما استدلوا به على حجية الامر المذكور ومن البين ان
ذلك على فرض افادته الظن من قبيل الاستناد الى مطلق الظن ولا حجية فيه عندنا الا بعد قيام الحجة عليه ومن البين عدمه اذ لا حجية في شيء من الظنون الخاصة
التي ثبت اعتبارها والرجوع في استنباط الاحكام الشرعية اليها واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعة ومنها معظم الروايات الواردة عن اهل بيت العصمة
في غاية الظهور فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظن الضعيف على انه لو تم الاستناد الى وجدان الدليل على المدعى فهو انما يتم مع فقدان
الدليل بالمرة واما مع وجوده في الجملة مع تعارض الادلة فلا وجه له اصلا كما اشرنا اليه نعم ان تم دليل اصالة البراءة بحيث يعم الموارد المذكورة كان ذلك
هو الحجة وهو كلام اخر لم يستند اليه القائل المذكور والظاهر انه لا يرتضيه ايضا ولا حاجة معه الى ما ذكره نعم للفقيه الاستناد حينئذ الى الله تعالى مع
كلام في المقام بالنسبة الى خصوص ما انه يشك فيه من الاجزاء والشرائط مما لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب او رسالة
فقد يتجه عدم وجوب الاحتياط فيه لحصول العلم العادي اذن بعدم اعتباره او قيام الاجماع عليه كاشفا عن المعلوم انه لو كان ذلك شطرا او شرطا
لتعرضوا له لتوفر الدواعي اليه ولا اقل من ورود رواية تدل عليه فاذا لم نعثر له في الروايات وكلمات الاصحاب على عين ولا اثر حكمنا بعدمه ونعرض عن ذلك
حصر الاحتياط في اعتبار الاجزاء والشرائط المشكوكة فيما لا يخرج عما هو مذكور في الروايات وكلام الاصحاب حتى لا يشكل الامر في الاحتياط اذ قد يتعسر الامر
مع الغض عنه في مراعاة الاحتياط ويؤل الى الاتيان بعبادة خارجة عن الطريق المألوف فربما يشكل الحال فيه من جهة اخرى فلا يعول على ذلك
لاحتمال الا ... ولا يجب مراعاة الاحتياط من تلك الجهة وهذا كلام اخر غير مبني على طريق الفقاهة ولتتميم الكلام في المرام محل اخر

على القولين

الصحة المأخوذة في المقام هل هي الصحة الواقعية اعني الموافقة للامر الواقعي او الصحة الشرعية سواء كانت حاصلة بموافقة الامر الواقعي او الظاهري فيندرج
فيه الفعل الصادر على سبيل التقية المخالف لما عليه الفعل في الواقع في الموارد التي حكم الشرع وكذا الافعال المختلفة باختلاف فتاوى المجتهد
وان لم يجز كل من تلك الافعال عند غير القائل به نظرا الى كل من تلك الافعال محكوم بصحته شرعا فقد دل الدليل القاطع على تعلقه بذلك
المجتهد ومقلده فيندرج الكل فيما يتناوله اسامي تلك العبادات وان قطع بعدم موافقة الجميع للحكم الاولي الثابت بحسب الواقع وجهان اوجههما الاخير
ولذا يحكم كل مجتهد بازاء المجتهد الاخر ومقلده ما تعبده المطلوب منه بحسب الشرع وان كانت فاسدة لو وقعت منه ومن مقلده حسبما يأتي تفصيل
القول في محله فيه انشاء الله هذا بالنسبة الى اختلاف الاحكام من جهة الاختلاف في الاستنباط اذ تعلق التكليف الثانوي على فرض مخالفة الواقع
دون ما اذا لم يتحقق هناك تكليف ثانوي وان قلنا بعد ترتب الفاعل على فرض بذل وسعه او غفلته لانتفاء الامر بالفعل القاضي بصحته
ولو في الظاهر كما يجيء بيانه انشاء الله واما الاختلاف الحاصل من جهة الموضوعات فان كان الحكم فيه دائرا بحسب الواقع مدار ما دل عليه الطرق
الشرعية في اثبات ذلك الموضوع كما هو الحال في القبلة في بعض الوجوه والظن المتعلق بأداء الواجبات غير الاركان في الصلوة فالظاهر الحكم
بالصحة وان اندراج الفعل في تلك العبادة وان خالف الحكم الاولي واما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع وانما نيط الحكم ظاهرا بما دل عليه الدليل
الذي جعل طريقا اليه فلا يبعد القول بالخروج عن المسمى مع المخالفة وقد يفصل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه وما اذا علم بخلو احد الفعلين
او الافعال المحصورة عن الامر المعتبر في الصحة وعدمه فمع عدم انكشاف الخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعة واتصافها بالصحة
الشرعية فيندرج الكل في العبادة المطلوبة وان كان على خلاف ذلك بحسب حكم الاول بخلاف صورة الانكشاف ووروده المانع بين فعلين
او افعال محصورة كما لو دارت الجنابة بين شخصين فلا يحكم معه بصحة الفعلين وان حكم بصحة كل منهما في ظاهر الشرع بالنظر الى المتلبس به والتفصيل
الكلام في ذلك مقام اخر لعلنا نشير اليه في بحث دلالة الامر على الاجزاء انشاء الله تعالى ثالثها انه يمكن اجراء البحث المذكور في غير العبادات مما
ثبت فيه للشرع معنى جديد كاللعان والايلاء والخلع والمبارات ونحوها بناء على استعمال الشرع لتلك الالفاظ في غير المعاني اللغوية وفهم اهل
كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها او الاعم منها ومن الفاسدة وكان الاظهر فيها ايضا الاختصاص بالصحيحة ويجري بالنسبة اليها كثير من الوجوه المذكورة
ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات الا مع قيام الدليل على استجماعها للاجزاء والشرائط فلا يصح نفي جزء او شرط عنها بمجرد الاصل
حسبما يأتي بيانه انشاء الله تعالى ثالثها انه نص الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد لوجود
خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصها قال ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى انه لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وقال الشهيد
الاول في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه وظاهره انه كون العقود حقيقة في خصوص الصحيحة
وقد يشكل ذلك بانه بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات مجملة كالعبادات متوقفة على بيان الشارع لها لفرض استعمالها فيه في غير
معناها اللغوي فلا يصح الرجوع فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية والقول بكون ما وضعت له بحسب اللغة او العرف هو خصوص الصحيحة
الشرعية بين الفساد لظهور المغايرة بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اطبقت عليه الامة والاختلاف فيه ظاهر اهل الخاصة
والعامة فقضية ذلك هو حملها على الاعم من الصحيح الشرعي وغيره فلا يتجه القول بكونها حقيقة في الاعم في خصوص الصحيحة ولا يوافق ذلك الطبائع
على ما ذكر ولذا نص جماعة من المتأخرين بكونها حقيقة في الاعم من الصحيح والفاسد فالوجه في انصرافها الى الصحيح من جهة قضاء ظاهر الاطلاق به
فيكون التبادر المذكور اطلاقيا ناشيا من حمل المطلق على الفرد الكامل او من جهة قضاء ظاهر المقام او ظاهر حال المسلم به ويشكل ذلك بان
الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الاطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ في غاية البعد ولذا يصح ذلك سلبها عن الفاسدة عند التنبيه الاطلاق
بل صحة سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامي على ذلك كغيره من غيره فالاظهر ان يقال بوضعها لخصوص الصحيحة
اي المعاملة الباعثة على النقل والانتقال ونحو ذلك مما فرض له تلك المعاملة الخاصة كالبيع والاجارة والنكاح ونحوها انما وضعت لتلك العقود
الباعثة على الاثار المطلوبة منها واطلاقها على غيرها ليس الا من جهة المشاكلة او نحوها على سبيل المجاز لكن لا يلزم من ذلك ان تكون حقيقة في
في خصوص الصحيح الشرعي حتى يلزم ان تكون توقيفية متوقفة على بيان الشارع لخصوص الصحيحة منها بل المراد منها اذا وردت في كلام الشارع قبل
ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثة على تلك الاثار المطلوبة في التعارف بين الناس فيكون حكم الشرع بحلها وصحتها او وجوب
الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الاثار عليها في حكم الشرع ايضا فيتطابق صحتها العرفية والشرعية واذا دل الدليل على عدم ترتب تلك الاثار على
بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع وان صدق عليه اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم وح فقد م
صدق اسم البيع مثلا عليه حقيقة عند الشارع والمتشرعة لا ينافي صدقه عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف
خاص عند الشرع اذ المفروض اتحاد المفهوم فيه عند الجميع وانما الاختلاف هناك في المصداق فاهل العرف انما يحكمون بصدق ذلك المفهوم
عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم بعدم ترتيب ذلك الاثر عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر
عليه عند اهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه ايضا كما ان البيوع الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع
فظهر انه لا منافاة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقة وكون المرجع في تلك الالفاظ هو المعاني العرفية

من غيران يتحقق

الكلام في ثمرة النزاع

من غيران يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة في جانب له وقد احاله شرذمة اذا بالاستحالة مخالفته للحكمة فلا يصدر من الحكيم كما يدل عليه
ما احتجوا به من انه ان ذكر مع القرينة كان تطويلا بلا طائل والا كان مخلا بالتفاهم وفساد الوجه المذكور كاصل الدعوى مما لا يكاد يخفى
لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد في استعماله مع القرينة وعدم اخلاله بطلق الفهم مع تجريده عن القرائن على انه قد يكون
الاجمال مطلوبا في المقام مضافا الى انه مبني على كون الواضع هو الله سبحانه ومن يستحيل عليه مخالفة الحكمة واما لو كان ممن يجوز عليه فلا ذلك
يستحيل ان يقع منه ذلك على انه قد يقع ذلك من جهة تعدد الواضع وعدم اطلاع احدهم على وضع الاخر ثم ان من القائلين بامكانه من يمنع من
وقوعه فيؤول ما يرى من المشتركات الى الحقيقة والمجاز او غيره وهو تعسف لا موجب له ومن القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه مستندا لانما
وهنا ابين مما مر نعم قد يقال بوجوبه بمعنى كونه مقتضى الحكمة لقضائها بوجود المجملات في اللغة نظرا الى مسيس الحاجة اليها في بعض الاحوال
ولما فيه من فوائد اخر لفظية ومعنوية قوله اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فيل اراد به ان يكون المعنيان مما يجتمعان في الارادة
بحسب الاستعمالات العرفية فالمراد بغير الممكن ما لم يعهد الجمع بينهما في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد ولو بالنسبة الى شخصين ولا ريب
ان ما يستحيل اجتماعهما عقلا اذ لا استحالة فيما ذكر وفيه انه لا وجه للحكم بعدم امكان الاجتماع اذ عدم معهودية استعمالهم له في ذلك لا يقضي
بالمنع منه مع وجود المصحح ومن البين ان كثيرا من المجازات مما لم تكن جارية في كلام العرب القديم ولا كانوا يعرفونها وانما اخترعها المتأخرون بحيا لانهم
كيف ولو بنى على اخراج المتروكات عن محل البحث لم يبق هناك محل للنزاع لوضوح متروكية استعمال المشترك في معنييه من اصله اذ لم يجد شيئا من
ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو ورد من ذلك شيء محقق في كلامهم لكان ذلك من اقوى ادلة المجوزين فلم لم يستند اليه احد منهم في اثبات الجواز
فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا اقل من عدم تحقق الورود ايضا فلا يكون هناك موضع يعرف كونه من محل الخلاف ومع الغض
عن ذلك فمتروكية الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقايق والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقة اما مطلقا او في بعض الصور من الاقوال المعروفة
في المسألة فلا وجه اذن لاعتبار عدم المتروكية في محل النزاع وقيل اراد به اخراج ما لا يمكن ارادتهما معا منه في اطلاق واحد كاستعمال صيغة الامر في الوجوب
والتهديد وكانه اراد ذلك بالنسبة الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد نظرا الى استحالة اجتماع الامر والنهي كذلك هذا اذا قلنا باستحالة اجتماع
الامر والنهي بناء على كونه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال كما قيل ولو قلنا بالثاني فلا مانع من نفس الاستعمال الذي هو محط الكلام في
المقام غاية الامر عدم وروده في كلام الحكيم وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدين مما لا يمكن تحققهما في الخارج كما في قولك هند في القرء اذا اردت
به الطهر والحيض معا فانه مع جواز الاستعمال من جهة لزوم الكذب لا مانع في اللفظ فلا منع من جهة نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف
ولو قيل بالمنع من الاستعمال لاجل ذلك لجرى في استعمال سائر الالفاظ اذا لم يطابق مفادها الواقع ومن البين ان ما لا يقول به الاجل الملاحظة
لمطابقة المدلول للواقع وعدمه في صحة الاستعمال بحسب اللغة وعدمها هذا اذا اراد بامكان الجمع بينهما في الارادة من جهة صحة اجتماع المعنيين بحسب الواقع واما
اذا اراد به صحة اجتماع الارادتين بانفسهما كما هو قضية ما ذكرناه اولا فله وجه ان تم ما ادعوه من الاستحالة الا ان عدم قابلية المعنيين للاجتماع ليس
لمانع في نفس الاستعمال بل لعدم امكان حصول الامرين في انفسهما ولو اريدا بلفظين فليس المنع من جهة اللغة ولا المدخلية لاجتماعهما في الارادة من اللفظ
الواحد فلا يكون للتقييد به كثير مدخلية في المقام وكان الاولى تفسيره بما اذا كان المعنيان مما يختلفان في الاحكام اللفظية ولم يمكن اجتماعهما
في الارادة بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفة كما اذا كان للفظ بالنظر الى احد المعنيين اسما وبالنظر الى الاخر فعلا او حرفا او كان للفظ بالنظر الى احد المعنيين
مرفوعا وبالنظر الى الاخر منصوبا او مجرورا مع ظهور الاعراب حينئذ قوله ثم ان القائلين بالوقوع اه اقول قبل تحقيق المرام وتفصيل ما يرد على الاقوال من
النقض والابرام لا بد من تبيين محل الكلام وتوضيح ما هو المقصود بالبحث في هذا المقام فنقول للمشترك على ما ذكروه اطلاقات احدها ان يستعمل في كل من
معنييه او معانيه منفردا ولا كلام في جوازه ولا في كونه حقيقة وهو الشايع في استعماله ثانيها ان يستعمل في القدر المشترك بين معنييه او معانيه كالا
المستعمل في الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب ومنه اطلاقه على مفهوم المسمى بذلك للفظ كاطلاق زيد على المسمى به حسبما ذكروه في
مثنى الاعلام ولا تأمل في كون ذلك مغايرا لما وضع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة للتجوز وليس مجرد كون ذلك قدرا مشتركا كافيا في صحة
التجوز فما يظهر من بعض الافاضل من صحة الاستعمال على النحو المذكور مطلقا كما ترى ثالثها ان يطلق على احد المعنيين من غير تعيين وعزي الى السكاكي انه
حقيقة فيه وحكي عنه ان المشترك كالقرء مثلا مدلوله ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعني ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين فهذا مفهومه
ما دام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر الى الفهم من دلائل الحقيقة اقول اطلاق المشترك على احد معنييه اما ان يكون باستعماله في
مفهوم احدهما او في مصداقه وعلى الاول فكل من المعنيين ملحوظ في المقام الا انه ملحوظ فيه انما استعمل فيه على مفهوم الاحد فالقيد خارج عن المستعمل
فيه والتقييد داخل فيه على نحو المعنى فانه المعنى الخاص المضاف الى الغير فليس خصوص كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه وح فاما ان يراد به المفهوم
الكلي الشامل لكل منهما او يراد به احدهما على سبيل الابهام بان يجعل آلة لملاحظة احد ذينك المعنيين على سبيل الترديد والاجمال فيدور بينهما و
الفرق بين الوجهين ان الاول من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بكل منهما والثاني من قبيل المجمل فلا يتعين المكلف به الا بعد البيان وعلى الثاني فاما
ان يكون المستعمل فيه احد المعينين المفروضين على سبيل الابهام والاجمال بحسب الواقع فلا يكون متعينا عند المتكلم ولا المخاطب ويكون متعينا بحسب
الواقع عند المتكلم الا انه يكون مبهما عند المخاطب نظرا الى تعدد الوضع وعدم قيام القرينة على تعيينه والاول باطل اذ استعمال اللفظ في المعنى امر
وجودي لا يصح ان يتعلق بالمبهم المحض كما في هذا الفرض اذ المفروض عدم استعماله موافقا في خصوص شيء من المعنيين والا لكان المستعمل فيه معينا بحسب الواقع

ولانه مفهوم احدهما الشامل لكل منهما كما هو المفروض فلا ينتصوا استعماله على النحو المذكور وكل من الوجوه الثلثة الباقية مما يصح استعمال المشترك فيه وانت
خبير بان الوجه الاخير هو الوجه الاول الشايع في استعماله والوجه الاول راجع الى الوجه الثاني لكونه في الحقيقة عين الاستعمال في القدر المشترك وان لوحظ
فيه خصوص كل من المعنيين بل وكذا الوجه الثاني اذ المستعمل فيه هو القدر المشترك ايضا وان ضم اليه اعتبار اخر فلا يكون استعماله في احد المعنيين
الا فاخر وكانه لذا لم يذكره بعضهم في عداد استعمالات المشترك بقي الكلام في العبارة المنقولة عن السكاكي وهي في بادي الراي قابلة للحمل على كل من الوجوه
الثلثة المذكورة وظ التفتازاني في المطول حملها على احد الوجهين الاولين حيث ذكر في تحقيق كلامه ما محصله ان الواضع عين المشترك تارة للدلالة
على احد معنييه بنفسه وكذا عينه اخرى للدلالة على الاخر كذلك ثم فافتقاره الى القرينة ليس لاجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير ثم انه حصل من هذين
الوضعين وضع اخر ضمنا وهو تعيينه للدلالة على احد المعنيين عند الاطلاق غير مجموع بينهما وقال ان هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى
الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة فعلى هذا يرجع ذلك الى الوجه الثاني من اطلاقاته كما اشرنا اليه ولعله لذا اسقطه في شرح
الشرح وجعل استعمالات المشترك اربعة وربما يظهر من الفاضل الباغنوي ذلك ايضا الا ان الظ من كلامه حمله على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين
وكيف كان فالظ بعد الحمل المذكور بل فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور معنى ثالث مغاير لكل من المعنيين المفروضين ولا ملازمة بين وضعه لكل منهما
والوضع لهذا المعنى والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد اذ لا يتبادر من المشترك ذلك اصلا وانما المتبادر منه خصوص احد المعنيين المتعين عند المتكلم
المجهول عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة فيعلم ارادة احد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد وابن ذلك من استعماله في المفهوم الجامع
بين المعنيين كيف ولو تم ما ذكره لم يمكن تحقق مشترك بين المعنيين ولخرج المشترك عن الاجمال واندرج في المطلق بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين
ومنا د ذلك ظاهر ولا باعث على حمل كلام السكاكي عليه مع امكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه حيث نص على ان
مدلوله ما لا يتجاوز معنييه ومن البين ان حمله على المعنى المذكور تجاوز عن معنييه وحكم باستعماله في ثالث فالاظهر حمل كلامه على الوجه الثالث
ومقصوده من العبارة المذكورة بيان ما يدل عليه المشترك بنفسه فانه من جهة الاجمال الحاصل فيه بواسطة تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود
ولا يقضي بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه وتفصيل القول في ذلك ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى
ذلك المعنى واخطاره ببال السامع عند سماع اللفظ وهذا القدر من لوازم الوضع ولذا اخذ ذلك في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمجاز والمشترك فان كلا
من المعاني التي وضع المشترك بازائه مفهوم حال الاطلاق حاضر ببال السامع عند سماع لفظه وكذا المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة على عدم
ارادته ثم ان هذا المدلول هو المراد مع عدم اوارادته بكن هناك تعدد في الوضع ومع التعدد يدور المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون من
عدم ظهور جميع معانيه فيكون المشترك مجملا في افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما
ان المجاز يحتاج غالبا الى القرينة في المقام الاول ايضا فان احضار المعنى ببال السامع فيه انما يكون بمعونة القرينة في الغالب او بتوسط المعنى الحقيقي فهما
مشتركان في الحاجة الى القرينة في تعيين المراد ويختص المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع واخطاره بباله في الغالب وذلك فارق بينه وبين الحقيقة وهناك فارق
اخر ولو على تقدير الانتقال الى المعنى المجازي من دون ملاحظة القرينة في بعض المجازات فانه يحمل اللفظ على معناه الحقيقي الى ان يقوم قرينة صارفة عن
الحمل عليه بخلاف المشترك نعم يحصل الامران بل الامور المذكورة بقرينة واحدة في كثير من المقامات لان الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعددة
بخلاف قرينة المشترك فظهر بما قررنا استقلال المشترك في الدلالة على ما وضع بازائه من المعاني واحضارها ببال السامع بعد علمه بوضعه لها وقصوره
في افادة المراد بنفسه وعدم استقلاله في الدلالة على خصوصه ولا ينتقض بهما لوضع نظرا الى الخلاف فيه استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى الملحوظ
هناك الاستقلال في الدلالة على الوجه الاول لا في الحكم بكونه مرادا للمتكلم كيف والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز مع انه غير دال على ارادته فوضع اللفظ
للمعنى امر وراء الحكم بكونه الموضوع له مرادا للمتكلم وانما هو من فوايده وثمراته على نحو مخصوص مستفاد من القانون المقرر في اللغات من اصالة الحمل على
الحقيقة وغيرها وهذا الاستقلال في الدلالة حاصل في المشترك بالنسبة الى جميع معانيه فهو دال بنفسه على المراد وان لم يكن دالا على كونه هو المراد
هذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما قررنا فان الانتقال الى معنى المجازي لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسط القرينة في الغالب او بتوسط المعنى الحقيقي كما
في بعض المجازات واما في عدم الاستقلال في افادة خصوص المراد فهما مشتركان فيه ولا يكون الانتقال اليه الا بتوسط القرينة فيهما كما ذكرنا فتحصل
مما ذكرنا ان ما يستقل المشترك بافادته انما هو الدلالة على ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها فصح القول بان
مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معين ولا ينافي ذلك تعيين ذلك المعنى في الواقع وعند المتكلم وبحسب دلالة المشترك ايضا في وجه فان المقصود عدم
دلالة المشترك على خصوصه وهذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكورة وقد احسن التفتازاني عنه حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز احد معنييه
دون مفهوم احدهما الصادق على كل منهما او القدر بينهما كما لا يخفى ومن الغريب ما نقل عن بعض الاعلام من حمل ذلك الكلام على كونه مستعملا في المعنيين
معا الا انه يكون الحكم والاسناد واقعا على احدهما حيث قال الظ منه انه يجعل كلا من المعنيين مفهوما من اللفظ ومتعلقا للحكم لكن على سبيل التخيير فالفرق
بينه وبين المتنازع فيه انما هو في الجمع بينهما في الحكم وعدمه انتهى وكانه غفل عن قوله ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين اصراحة في خلاف ما ذكره
على ان عبارته المنقولة غير ظاهرة ايضا فيما ذكره بل ظاهرة في خلافه فان قوله غير مجموع بينهما بعد قوله ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه كالصريح في عدم
اجتماع المعنيين في الارادة وحملها على عدم الاجتماع في الحكم بعيد جدا كما لا يخفى ولعل الوجه فيما ذكره ان ما نص عليه من دلالته على احد المعنيين لا يمكن حصوله
الا بالدلالة على المعنيين معا اذ من دون دلالته على كل منهما لا يعقل دلالته على احدهما فيكون كل من المعنيين مدلولا للفظ كما هو المفروض في محل البحث فحكمه

بل لا لدلالته على احدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد من ذلك مما هو بالنسبة الى تعلق الحكم لا في نفس الدلالة اذ المفروض ثبوت دلالته على كل منهما وانت خبير
بما فيه بملاحظة ما قدمنا رابعها ان يستعمل في المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل منهما جزء مما تعلق الحكم به كقولك زيد يرفع هذا الحجر اذا اريد به
الزيدين المعارضين لان كلا منهما يرفعه ونقل عن بعضهم ان ذلك هو محل البحث في المقام وهو غلط ظاهر لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة كون
الاستعمال المذكور في خلاف ما وضع له اللفظ قطعا فلا محالة لو صح كان مجازا وقد نص جماعة على خروجه عن المتنازع فيه قال الفاضل الباغنوي
لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا قلت نفيه النزاع عن جواز الاستعمال فيه مط كما هو ظ اطلاقه محل منع بل الظ ان ذلك يتبع العلاقة
المصححة للتجوز عرفا بحيث لا يستهجن استعماله كذلك فلو اطلق البيع على مجموع البيع والشراء والقرء على مجموع الطهر والحيض وعسعس على مجموع اقبل وادبر فلعله
لا مانع منه لوجود المناسبة المعتبرة بخلاف اطلاق العين على مجموع الجاسوس وكفة الميزان اذ لا ربط بين الكل وكل من المعنيين بمجرد كون كل من
المعنيين الحقيقيين جزء من المستعمل فيه ولو في الاعتبار لا يكون مجوزا للاستعمال مط وكانه بنى على وجود علاقة الكل والجزء فاطلق صحة استعماله
فيه على سبيل المجاز وهو بين الوهن وانكر بعض الافاضل جواز استعماله في ذلك مط نظرا الى ان العلاقة الحاصلة في المقام هي علاقة الكل والجزء لا غيرها وهي مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان يكون للكل تركيب حقيقي وذلك منتف في المقام فلا مصحح للاستعمال والدعويان
الاوليان محل منع بل وكذا الثالثة لامكان وضع اللفظ بازاء كل من جزئي المركب الحقيقي مع انتفاء ما كل منهما خامسها ان يستعمل في كل من المعنيين الكل بانتفاء
على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العام المجموعي والافرادي على ما ذكره وهذا
هو محل النزاع على ما نص عليه جماعة فان قلت اذا اريد من اللفظ كل واحد من معنييه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ الا المعنيين معا كما لو اريد منه
مجموع المعنيين والا لم يكن فيه استغراق فالعام في قولك كل من في الدار يرفع هذا الحجر ليس مستعملا على كل من الوجهين الا في الاستغراق اعني جميع
مصاديقه غير ان تعلق الحكم في الاول بجميع ما استعمل فيه اللفظ اعني مجموع الجزئيات وفي الثاني بكل من الجزئيات المندرجة فيما استعمل فيه اعني خصوص
كل واحد من الافراد فعلى هذا ليس الفرق بين العام المجموعي والافرادي الا في تعلق الاسناد والحكم اذ يجعل الموضوع في القضية تارة مخصوص كل فرد فيكون
لفظة كل سورا لها وتارة مجموع الافراد فلا يكون كل سورا بل الموضوع هو مع ما اضيف اليه وذلك لا مدخل له في اطلاق اللفظ على معناه و
استعماله فيه الذي هو محط النظر في المقام اذ استعمال اللفظ لم يقع الا في معنى واحد على ما بيناه قلت الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة
الاسناد والحكم اذ المراد بكل الرجال في المقام العام المجموعي هو مجموع الاحاد وفي الاستغراق هو كل واحد منها وهو معنى اخر ومفهوم مغاير لذلك
المفهوم ضرورة كيف وليس الملحوظ في الاول الا المجموع وليست الاحاد ملحوظة الا في ضمنه وكل من الاحاد ملحوظ في الثاني على جهة الاجمال فالفرق بين
المعنيين بين لا خفاء فيه نعم يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في العام الاستغراقي ايضا معنى واحد شامل للجزئيات فيكون المستعمل فيه في المشترك عند
استعماله في جميع معانيه معنى اخر مغاير لكل واحد من معانيه غير انه يندرج فيه اندراج الخاص في العام الاصولي كما نص عليه غير واحد من محرري محل
النزاع فلا يكون استعماله الا في شيء من معانيه بل هو استعمال في غيرها وضع له قطعا نظرا لاستعماله في مجموع معانيه ويتوقف صحته على وجود العلاقة المصححة
فلا يكون من محل النزاع في شيء ولا ينطبق عليه الاقوال الموجودة في المسئلة فالحق خروج ذلك عن محل النزاع ايضا وانما البحث في استعماله في كل من معنييه
او معانيه على نحو اخر وتوضيح المقام ان استعمال المشترك في المعنيين يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في المعنيين معا فيندرج فيه كل منهما على نحو
اندراج الاحاد تحت العشرة مثلا وح فقد يكون الحكم منوطا بكل منهما بحيث يكون كل من المعنيين متعلقا للاثبات والنفي كما قد يناط الحكم بكل من احاد
العشرة اذا اسند حكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين الا انه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين وكذا الحال في التثنية فان
مدلولها الفردان وكل منهما جزء مدلوله قطعا ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع وقد يناط بكل منهما والمفهوم المراد منهما واحد في
الصورتين الا ان هناك اختلافا في الملاحظة يترتب عليه ذلك ثانيها ان يستعمل في مفهوم كل منهما على نحو استعمال العام في معناه فيكون ما استعمل
فيه عبارة عن مفهوم اجمالي شامل لهما وهو كل من المعنيين مفهوم مستقل ومن البين مغايرته لكل منهما ثالثها ان يستعمل في كل من المعنيين على سبيل
الاستقلال والانفراد في الارادة بان يراد به هذا المعنى بخصوصه والاخر كذلك فقد استعمل في كل من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الاخر
والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها ان كلا من المعنيين على الاولى ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل فيه هو الامر الشامل لهما كما في العام
اذ من البين ان لفظ العام انما يستعمل في معنى واحد هو العموم وكل واحد من الافراد مراد منه تبعا وضمنا من حيث الاندراج في المعنى المذكور على نحو
يشبه ارادة الاجزاء من المستعمل في الكل المجموعي واما في هذه الصورة فكل واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلا مع قطع النظر عن ارادة الاخر
من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل لهما فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كل منهما من غير ان يكون مستعملا في خصوص كل منهما كما هو الشان
في العام الاصولي بالنسبة الى جزئياته لوضوح عدم استعمال العام في خصوص شيء من الافراد والمفروض في هذه استعماله في خصوص كل من المعنيين
مستقلا من غير تبعية لاستعماله في مجموع الامرين ولا لاستعماله في مفهوم كل منهما الشامل لهما ثم يتبعه صدق هذا
المفهوم فالامر هنا على عكس العام وهذه الصورة هي محل البحث في المقام وهو المراد من استعماله في كل من المعنيين فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة
استعمالين فهناك ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل منهما باحد المعنيين فاللفظ مستعمل في معنيين مطابقين كما ان دلالته على كل منهما على
سبيل المطابقة واما في الصورة الاولى فقد اريد من اللفظ المعنيان معا ولم يرد خصوص كل منهما الا بالتبع فلا يكون الموضوع له بكل من الوضعين
الا جزء من المراد ومن البين انه ليس هناك وضع ثالث بازاء المعنيين ولا يلزم الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازا قطعا سوا

وقد يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع
وهذان الوجهان مشتركان في استعمال
اللفظ في المعنيين معا الا انه قد يراد
الى كل منهما اعتبار وملاحظة
حيث اسند الحكم بملاحظة الى كل
منهما الاول وفي الثاني الى المجموع
الحال في ذلك ملاحظة العشرة
اذا اسند الحكم اليها

احد كل من المعنيين مناطا للحكم اولا وكذا الحال في الصورة الثانية الا ان الفرق بينهما ان كلا من المعنيين في الاولى مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكل وفي الثانية اندراج الخاص تحت العام الاصولي فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له في شيء منهما ويتبع صحة استعماله بينهما وجود العلاقة المصححة حسب ما عرفت وملاحظة كلما انهم في المقام تنادي بما قلناه ومما يوضح ذلك ان استعمال المشترك فيهما على نحو لا ثمرة عليهما فكما انه يدل على كل من المعنيين مستقلا من غير ملاحظة لغيره اصلا وكذا يراد استعماله فيه على تلك النحو ولا يتصور ذلك الا على ما بيناه فهناك وحدة في الارادة بالنسبة الى كل من المعنيين ولا يراد بملاحظة كل وضع الا معنى واحدا الا ان هناك انضماما بين الارادتين فما يظهر من غير واحد من الافاضل من كون محل النزاع من الصورة الثانية بين الفساد وقد نص بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في رد احتجاج القائل بالمنع بكون المجاز ملزوما للقرينة المانعة المعاندة لارادة الحقيقة فيلزم الجمع بين المتنافيين بما لفظه المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة لا عن التجاوز وانما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى المجازي فممنوع بل هو عين النزاع وهذا كما ترى صريح فيما قلناه ومن البين ان محل النزاع في المقامين من قبيل واحد واذ قد عرفت ان المناط في محل النزاع كون كل من المعنيين مما استعمل فيه اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كل وعام فهو ح يتم ما اذا كان كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي او كان الحكم متعلقا بالمعنيين معا وتوضيح المقام ان هنا استقلالا في الارادة من اللفظ بان يكون كل من المعنيين مرادا بارادة مستقلة واستقلالا في تعلق الحكم وكونه مناطا للاثبات والنفي فالوجوه في المقام اربعة اذ قد يكون كل من المعنيين مستقلا في الارادة مستقلا في تعلق الحكم وقد لا يكون مستقلا في تعلق الحكم وقد يكون كل منهما مستقلا في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس وقد لا يكون مستقلا في شيء منهما ويعرف الجميع من ملاحظة ما قدمناه والصورتان الاولتان محل النزاع في المقام بخلاف الاخيرتين فان قلت اذا كان كل من المعنيين مستقلا في الارادة من اللفظ فكيف يتصور كون الحكم منوطا بالمجموع لقضاء ذلك بكون الكل مرادا من حيث هو كل وهو خلف قلت لا منافاة اصلا اذ لا ملازمة بين ارادة كل من المعنيين بارادة مستقلة وكون الحكم منوطا بهما معا اذ الاستقلال في الاول انما يلاحظ بالنظر الى الارادة من اللفظ والثاني بالنسبة الى تعلق الحكم والاسناد فقد يكون المعنيان مرادين مستقلا الا انهما يلاحظان معا من حيث وقوع الحكم عليهما الا ترى انك اذا قلت قتل زيد وعمرو بكرا فقد اردت من كل من اللفظين معناه بارادة منفردة لكن اسند القتل الى المجموع فكذا في المقام اذ المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين حسب ما ذكرناه فظهر بما فصلنا ان ما في كلام القوم من الاجمال في المقام وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوة الابهام عما هو محل البحث والكلام فانما اعتبروه في المقام من كون كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا يتبين محله وكذا ما ذكروه من اناطة الحكم بالمعنيين معا في الوجه الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الاخيرين بل لكثر كلماتهم في تحرير محل النزاع لا يخلو ظاهره عن ايراد كما لا يخفى عن الناظر فيها بعد التدبر فيما قررناه وظهر ايضا مما قررناه ان استعمال المشترك في تثنيته ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في محل النزاع انما يتم بالنسبة الى المفرد واما في التثنية فلا يصح ذلك الا اذا قرر النزاع فيها بارادة الفردين من كل من المعنيين او المعاني التي يراد بها من مفردها فيكون المراد بها الاربعة او الستة وهكذا على النحو الذي قررنا والظاهر انهم لم يجعلوا ذلك محلا للنزاع بالنسبة اليها بل اكتفوا فيها بمجرد ارادة المعنيين فيكون تعدد المعنيين بانفسهما كافيا فيما يعتبر من التعدد في مدلولها فيكون المراد بها الفردين ولو كانا من معنيين والثاني انما يتم في غير الاعلام وكيف كان فليس الاستعمال هناك في معنيين مطابقيين كما هو المفروض في المفرد لاعتبار الاثنينية في اصل وضع التثنية والمفروض انتفاء التعدد بالنسبة اليها وانما اعتبر في معناها الافرادي الذي هو جزء مدلولها فمرجع النزاع فيها الى انه هل يجوز بناء التثنية من معنيين مختلفين او لا بد في بنائها من اتحاد المعنى وهي مسئلة ادبية لا مدخل لها في استعمال المشترك في معنييه على نحو المذكور وقد يقال بان في التثنية وضعين احدهما بالنسبة الى مفردها والآخر بالنسبة الى علامة التثنية اللاحقة لها والاشتراك الحاصل فيها انما هو بالنسبة الى الاول وهو المقصود بالبحث في المقام واما وضعها الآخر فهو خارج عن محل النزاع الكلام اذ لا اشتراك بالنسبة اليه نعم لو كان التعدد مأخوذا فيها بملاحظة وضع واحد قام الاشكال الا انه ليس الحال فيها على ذلك فالنزاع جار فيها على نحو المفرد من غير فرق ويشكل بان كلا من الاثنين الملحوظ في التثنية على انه بعض المراد فالتعدد المستفاد من وضع العلامة ان كان ملحوظا بالنسبة الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامة قطعا يخرج ذلك عن محل البحث لكون كل من المعنيين اذن بعضا من المراد وان كان ملحوظا بالنسبة الى الفردين فان لوحظ ذلك بالنسبة الى كل من المعنيين لزم ما قلناه اولا من كون المراد بها على القول بالجواز هو الاربعة او الستة وهكذا والظاهر انهم لا يقولون به كما هو ظاهر مما احتجوا به وان لوحظ كل من فردين بالنسبة الى معنى غير ما لوحظ في الآخر ففيه انه لا يمكن ح ارادة كل من المعنيين على سبيل الاستقلال ايضا حسب ما عرفناه في محل الخلاف اذ المفروض كون دلالتها على كل من الفردين على سبيل التضمن والمفروض ايضا ملاحظة كل من المعنيين في ارادة الفردين فيكون المعنيان مرادين على حسب ارادة الفردين ومع الغض عن ذلك كله فلا يجري الكلام فيها فيما اذا اريد بها ما يزيد على المعنيين مع ان محل البحث في المفرد يعم ذلك قطعا فالتثنية اولى بالشمول الا ان الظاهر تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال في المعنيين فظهر من جميع ما قررنا ان محل البحث فيها غير محل البحث في المفرد فمرجع النزاع فيها ما قلناه من الاكتفاء في بنائها بمجرد الاتفاق في اللفظ من غير حاجة الى اعتبار الاتحاد في المعنى او يعتبر فيه ذلك ايضا ويجري الاشكال المذكور في الجمع مصححه مكسره غير انه لا يجري فيه الاشكال المذكور واخيرا والظاهر ان محل النزاع فيه على نحو التثنية في الاكتفاء فيه بالاتفاق في المعنى ايضا فتم في المقام حجة قوله لنا على الجواز انتفاء المانع اه قد يورد عليه تارة بان مجرد انتفاء المانع غير كاف في اثبات المقتضى من غير اثبات المقتضى فاللازم اولا اثبات وجود المقتضى ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج وتارة بان الحكم بانتفاء مطلق المانع من جهة انتفاء خصوص ما توهمه

المانعون غير متجه اذ انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء المطلق فلعل هناك مانعا آخر ومجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال وقد يجاب عن الاول بان المهم في المقام هو اثبات ارتفاع المانع لوضوح وجود المقتضي من جهة حصول الوضع بالنسبة الى كل من المعنيين القاضي بصحة الاستعمال لولا المانع او من جهة اصالة الجواز فترك ذكر وجود المقتضي من جهة ظهوره لا للاكتفاء في ثبوت المدعى بمجرد دفع المانع وفيه ان دعوى كون الوضع مقتضيا لجواز الاستعمال في المعنيين في محل المنع فضلا عن كمال ظهوره اذ غاية ما يلزم منه كونه مصححا لجواز الاستعمال في كل من المعنيين على سبيل البدل واما كونه مصححا للاستعمال في المعنيين معا فهو في مرتبة الدعوى ودعوى قضاء الاصل فيه بالجواز ممنوعة ايضا اذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع وظهور جوازه من اللغة اما لقضاء دليل خاص وقيام بر فقضية الاصل اذن قبل ثبوته هو المنع وسيتضح ذلك ان شاء الله تعالى ان وجود المقتضي في المقام غير ظاهر ان لم نقل بظهور خلافه وعن الثاني بان المسئلة لغوية مبنية على الظن فاذا انتفى المانع الذي ادعاه المانعون بعد بذل الوسع في ملاحظة الموانع حصل الظن بانتفاء المانع اذ لو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم في تحصيله ومجرد احتمال المانع لم يهتد اليه احد خلاف الظاهر على انه مدفوع بالاصل وفيه ايضا تامل لا يخفى قوله يتبادر الوحدة منه اه قلت من الظاهر ان الوحدة التي يدعى اعتبارها في المقام ليس مفهوم الوحدة ولا الوحدة اللازمة للشيء المساوق لوجوده ولا الوحدة الطارية عليه من جهة علم وجود ثان او ثالث معه وانما الوحدة التي تدعى في المقام هي وحدة المعنى بالنسبة الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ فظهر ان اعتبار المصنف للوحدة في الموضوع له وعدم اعتباره لها لا ينافي وضع اسماء الاجناس للطبايع المطلقة المعراة عن الوحدة والكثرة ووضع النكرات للفرد المنتشر الذي لوحظ فيه الوحدة المطلقة اذ الوحدة الملحوظة هناك وجودا وعدما هي الوحدة الملحوظة في الطبيعة بالنسبة الى افرادها فيراد في الاول وضعه للطبيعة المطلقة من غير ملاحظة شيء من افرادها من حيث الوحدة او الكثرة وفي الثاني وضعه للفرد الواحد من الطبيعة والوحدة الملحوظة في المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفردا في الارادة بان لا ينضم اليه معنى آخر في الارادة من اللفظ فلا منافاة بين ما ذكر في المقامين على شيء من الوجهين ثم ان اعتبار الوحدة في المقام يمكن تصويره بوجوه احدها ان يكون وحدة المعنى في ارادته من اللفظ جزء من المعنى الموضوع له بان يكون اللفظ موضوعا بازاء ذات المعنى وكونه منفردا في الارادة فيكون الموضوع له مركبا من الامرين المذكورين اعني نفس المعنى وصفتها المزبورة وهذا هو الذي اختاره المصنف ثانيها ان يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدة بكونها في حال الوحدة المذكورة فلا تكون الوحدة جزء من الموضوع له بل تكون قيدا فيه ثالثها ان تكون الوحدة المذكورة قيدا في الوضع ويكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء فالواضع قد عين في وضعه اللفظ للمعنى ان يكون المعنى منفردا في ارادته من اللفظ واستعماله فيه رابعها ان يكون الوضع حاصلا في حال الوحدة من غير ان يكون الموضوع له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة اذ هو القدر الثابت من الوضع له فيكون استعماله في المعنى في غير حال الوحدة خروجا عما علم وضع اللفظ له اما الوجه الاول ففيه بعد لقطع بان الموضوع له هو ذات المعنى من غير ان يكون جزء مما وضع اللفظ له انفراد المعنى في حال الارادة من طواري الاستعمال والصفات الحاصلة للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه وليس مدلولا للفظ فكيف يعقل كونه جزء اما وضع اللفظ له واما التبادر الذي ادعاه في المقام فلا دلالة فيه على ذلك اصلا اذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى ووحدته في الارادة بحيث ينتقل من اللفظ الى الامرين معا حتى يكون كل منهما جزء مما استعمل اللفظ فيه اذ ذلك مما يقطع بفساده بل لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ كيف ولو كان ذلك جزء من الموضوع له لزم فهمه خارجه ظلال وانسباق الامرين الى الذهن اذ المفروض وضع اللفظ بازائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره فان الوحدة ح قيد للمعنى في وجه لا انه جزء له وذلك لا يستلزم احضار الوحدة بالبال اذ انسباق ذات المعنى المتصف بالوحدة حال الانسباق كاف في حصول القيد بذلك بخلاف ما لو كان موضوعا للامرين للزوم فهمهما اذا حسب ما عرفت واما الوجه الرابع ففيه ان وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد الملحوظ في الوضع او الموضوع له لا يفيد شيئا في المقام والقول بعدم ظهور شمول الوضع له ح مطلقا بل في حال انفراده فلا يعلم تعلقه به في صورة اجتماعه مع غيره فلا بد من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدي عنه لكون الوضع توقيفيا مدفوع بان مجرد تعلق الوضع به في حال الانفراد لا يقضي بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على احد الوجهين المذكورين ضرورة كون ذات المعنى ح متعلقا للوضع وهو حاصل في الحالين ومجرد حصول صفة لحال الوضع لا يقضي اختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة الخاصة مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصية ولذا في المقام وكون الوضع توقيفيا لا يقضي بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى لا بشرط الانفراد كيف ولو كان وجود صفة في حال الوضع باعثا على الاقتصار في الوضع على ذلك لزم عدم صدق الاعلام الشخصية على مسمياتها بعد تغير الحالة الحاصلة لها حين الوضع الا مع ملاحظة الواضع تعميم الوضع لسائر الاحوال في حال الوضع وهو مما لا يتوهمه احد في المقام ولو فرض ذهول الواضع عن تعميم بل ملاحظته لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في التعميم المذكور ويعلم بما قررنا ان عدم شمول الوضع في المقام لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقف على اعتبار احد الوجهين المتوسطين والمال فيهما واحد ويجيء القول فيهما وفيما هو التحقيق في المقام انشاء الله قوله بان يراد في اطلاق واحد اه قد عرفت ان مجرد ذلك غير كاف في المقام بل لا بد مع ذلك من تعدد الارادة بان يكون كل منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الآخر فمجرد ارادة المعنيين بارادة واحدة من اللفظ ولو كان كل منهما مستقلا في تعلق الحكم غير محل النزاع اذ ليس المستعمل فيه اذن الا المعنيين معا وليس اللفظ موضوعا بازائهما قطعا وتعلق الوضع بكل منهما لا يقضي بكون المعنيين معا موضوعا له ايضا ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به والحاصل انه لا فرق بينه وبين ما اذا تعلق الحكم بالمجموع اصلا الا بمجرد الاعتبار كما مر ثم ان اعتبار استقلالها في تعلق الحكم كما اعتبره قد نص عليه جماعة منهم وقد عرفت ايضا انه مما لا وجه له فهم قد اهملوا اما هو المناط في محل النزاع اعني الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا يعتبر فيه وهو الاستقلال في تعلق الحكم فلا تغفل قوله وهو غير مشترط بما

اشترط في عكسه قد عرفت فيما تقدم انه لا عبرة بخصوص شيء من انواع العلائق المعروفة المذكورة في كلمات المتأخرين بل انما يتبع جواز التجوز وجود العلاقة التي لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من جهتها فذلك هو المناط في صحة التجوز وهو غير حاصل في المقام لظهور منع الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات الجارية في كلامهم فعلى فرض كون المراد من اللفظ مغايرا للموضوع له كيف يصح التجوز بالنسبة اليه ومع الغض عما ذكرناه فلا يجدي علم ثبوت الاطراد في انواع العلاقات في الحكم بصحة الاستعمال كلما تحقق شيء منها بل لا بد من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات وح فكيف يصح الاستناد الى مجرد وجود نوع العلاقة مع الاعراض عن حال الاستعمالات قوله انهما في قوة تكرير المفرد ان اراد انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف مط فهو ممنوع اذ غاية ما يسلم من ذلك كونهما في قوة تكرير المفرد في افادة التعدد في الجملة وان اراد انهما في قوة ذلك في الجملة فلا يفيده شيئا اذ هو مما لا كلام فيه قوله والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ اه ظاهر كلامه ان ذلك مقدمة مستقلة لا انه متفرع على ما ادعاه اولا وح فنقول انه ان ثبت ما استظهره في المقام فلا حاجة الى ضم المقدمة الاولى ولا الثالثة اذ مع ثبوت الاكتفاء في بنائهما بالاتفاق في اللفظ يتم ما ادعاه من الاستعمال فيما يزيد على المعنى الواحد في اللفظ ثم ان ما استظهره من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ غير ظاهر ومعظم اهل العربية ذهبوا الى المنع منه والظ المتبادر منهما في العرف هو الفردان او الافراد من طبيعة واحدة بحيث لا يكاد يشك في ذلك من تامل في الاطلاقات وايضا قد اشرنا سابقا الى ان الظ ان علامتي التثنية والجمع وضعا حرفيا مغايرا لوضع مدخولهما كما هو الحال في وضع التنوين فهي حروف مستقلة لفظا ومعنى لاحقة لتلك الالفاظ لافادة معاني زائدة حاصلة في مدخولهما كما هو الحال في وضع سائر الحروف فلا يكون مفادها منافيا لما يستفاد من مدخولها فعلى هذا ينبغي ان يكون التعدد المستفاد منهما غير مناف للوحدة الملحوظة في مفردهما على ما ادعاه فاذا جعلنا التعدد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى في ضمن فردين او افراد كما هو الظ فلا منافاة بينهما اصلا ولا اشارة فيهما اذن الى تعدد نفس المعنى واما على ما ذكره من افادة التعدد مط فالمنافاة ظاهرة فيما لو كان التعدد بسبب الاختلاف في نفس المعنى وايضا لو اريد المعنيان او المعاني المتعددة من المفرد المدخول لتلك العلامات كان التعدد مستفادا من المفرد بنفسه فلا تكون العلامة اللاحقة مفيدة لمعنى جديد على نحو غيرها من الحروف اللاحقة فانها انما وضعت لبيان حال الاحق لمدخولها ومتعلقها مما لا يستفاد ذلك الا بواسطتها كما في سرت من البصرة الى الكوفة لدلالة من والى على الابتداء والانتهاء وفيما لا يستفاد من مدخولها او متعلقها وربما يتكلف لتصحيح ذلك بما مرت الاشارة اليه الا انه لا يلائم ظاهر كلام المص كما عرفت و
سيشير اليه نشر تعرضا وتاويل بعضهم له بالمثنى تعسف بعيد مما اختاره المص في ذلك من الاكتفاء في التعدد المستفاد من التثنية والجمع بتعدد نفس مدلول قوله
اللفظ من غير دلالة على تعدد المصداق وهو في غاية البعد من العرف ولا يوافق المعروف فيما هو في وضع الحروف كما مر الا ان يق بثبوت وضع خاص لمجموع المفرد والعلامة اللاحقة من غير ان يكون هناك وضع حرفي لخصوص العلامة اللاحقة كما هو الشان في الجموع المكسرة وهو بعيد غاية ما يمكن ان يتكلف في المقام ان يق ان العلامة المذكورة انما يفيد تعدد الفرد سواء كان ذلك الفرد المتعدد من جنس واحد او ازيد وهذا كما ترى غير جار في تثنية الاعلام وجمعها فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتجه الاحتجاج بهما في المقام وايضا لا شك في كون تثنية الاعلام وجمعها نكرة حسبما اتفق عليه النحاة ويدل عليه دخول لام التعريف عليهما وخروجهما عن منع الصرف فليست تلك الاعلام باقية على معانيها كما هو مناط الاستدلال فيكون المراد بها مفهوم المسمى بذلك وهو معنى شايع في الاعلام كما في مررت باحمدكم وباحمد اخر فيراد من علامتي التثنية والجمع ما يراد من غيرها فالخروج عن ظ الوضع انما هو في نفس العلامة لا بتقريبها فما ذكره من ان التاويل المذكور تعسف بعيد ليس في محله بعدما عرفت من قيام الدليل عليه مضافا الى تصريح جماعة من اساطين النحاة به بل لا يبعد كونه من الشايع منها في العرف عند التحيث ان لحوق تلك العلامات قرينة دالة عليه قوله فكما انه يجوز اه قد عرفت ان هذه المقدمة لا حاجة اليها بعد استظهار الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وكانها منضمة الى المقدمة الاولى ومتفرعة عليها فانه لما ادعى كونهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فرع عليه انه كما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المتحدة المتعاطفة فكذا ما بمنزلتها ثم انها تامة لو قدمت ان مقدمتان تفيدان الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ في بنائهما فهذا في الحقيقة وجه اخر لما ادعاه من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وح فلا يخفى ما في تعبيره من الاضطراب وانت خبير بان الدعوى المذكورة في محل المنع وحمل التعدد المستفاد من التثنية والجمع على التعدد المستفاد من الالفاظ المتحدة المتعاطفة قياس في اللغة وهو مخصوص فاسد سيما بعد عدم مساعدة العرف عليه وظهور خلافه ايضا منه ح ليست التثنية الا بمنزلة لفظين متعاطفين يجوز استعمال كل واحد منهما في معنى مغاير للاخر بطريق الحقيقة انما يفيد جواز استعمال التثنية في معنيين مع ان محل النزاع في المسئلة يعم ما فوق الواحد من معاني المشترك سواء كان معنيين او اكثر بل لا فارق بين المعنيين وما زاد عليهما بالنسبة الى المفرد فلا ينبغي تخصيص التثنية عند عدم اعتبار التعدد فيهما في الجملة والدليل المذكور كما ترى غير ناهض عليه بل من الواضح خلافه اذ لم يتعهد في اللغة والعرف اطلاقها على الثلثة والاربعة مما زاد عليها فلا يصح اطلاق القول بكونها حقيقة مع استعمالها في الازيد من معنى واحد كما هو الظ من تحريره لمحل النزاع وقد يقيد النزاع فيها بخصوص المعنيين كما مرت الاشارة اليه الا انه مناف لما اشرنا اليه واذ قد
عرفت ضعف ما ذكره المص في المقامين تبين القول بالمنع مط وقد ظهر بما قررنا انه لا لا الا انا نوضح الكلام في المقام بما يتبين به حقيقة المرام ولتفصيل الوجه فيه
ذلك يرسم امور واحدها انك قد عرفت ضعف القول بكون الوحدة جزءا من الموضوع له وكذا عدم ثمرة القول بوضعها لمعانيها في حال الانفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع او الموضوع له بذلك بعد ان الكلام في القول باعتبارها قيدا في الوضع او الموضوع له بان يق ان الالفاظ المفردة انما وضعت لمعانيها على ان يراد منها تلك المعاني على سبيل الانفراد بان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد لا غير بان لا يراد به معنى مركب من الموضوع له وغيره او من الموضوعين لهما او من غيرهما لجواز ذلك كله في الجملة قطعا بل المقصود ان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد بان يكون هناك ارادتان مختلفان

سن الله

من اللفظ ليكون كل من المعنيين مرادا من اللفظ بارادة مستقلة ويكون اللفظ معه معنيان مطابقيان مستقلان فلا ريب ان دلالته على كل منهما واعتبار
الوحدة على الوجه المذكور مما لا يأبى عنه العرف في بادي الرأي بل قد يساعد عليه بملاحظة تبادر المعنى الواحد من اللفظ وقد يستدل عليه الواحد
بوجهين احدهما ان الظ من وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بازاء المعنى بان يكون ذلك المعنى تمام المراد بالقصد من اللفظ لا ان يكون المقصود من الوضع افادة اللفظ لذلك المعنى في الجملة سواء اريد معه غيره اولا وهذا هو المراد باعتبار الوحدة في الوضع او الموضوع له مستعملا فيهما مما ينافيه ما هو الظ من عدم ملاحظة الوحدة بخصوصها حال الوضع وتبادر ارادة احد المعاني من المشترك عند خلوه عن القراين قوي شاهد على ذلك لدلالته على اعتبار ذلك في الوضع ودعوى كونه من الاطلاق غير مسموعة اذ ظاهر الحال استناده الى الوضع حتى يتبين خلافه فانهما ان وضع اللفظ للمعنى انما كان في حال الانفراد وعدم ضم معنى اخر اليه فاذا لم يقم دليل على اعتبار الانفراد وعدمه في الوضع فمقتضى الاصل في مثله البناء على اعتباره وانتفاء الوضع مع عدمه اقتصارا في الحكم بثبوت الوضع على مورد الدليل وهو ما اذا كان القيد المذكور ماخوذا معه دون ما اذا كان خاليا عنه نظرا الى الشك في تحقق الوضع بالنسبة اليه فلا يصح اجراء حكم الوضع فيه لكونه من الامور التوقيفية المتوقفة على التوقيف والقول باصالة عدم اعتبار ذلك فيه من الفساد لمعارضته لاصالة عدم تعلق الوضع بالخالي عن ذلك القيد ومع الغض عن ذلك فقد عرفت انه لا مسرح للاصل في هذه المقامات كما مرت الاشارة اليه مرارا كيف ولو صح الرجوع اليه في ذلك لجاز الحكم بوضع اللفظ لاحد الشيئين اذا دار الامر بين القول بوضعه له او للمركب منه ومن الواضح خلافه فصار الحاصل انه لا يجوز ارادة الزايد على المعنى الواحد بالنحو المذكور لاحتمال اعتبار الانفراد الحاصل للمعنى حال الوضع في تحققه وقضية الاصل الاقتصار في الحكم بالوضع على هذا المقدار دون غيره ويمكن الايراد على ذلك اما على الاول فبان دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا منه ليس من جهة الوضع المتعلق به وليس كون المعنى مرادا من اللفظ ملحوظا في وضعه له وانما ذلك ثمرة مترتبة على الوضع فليس اللفظ موضوعا بازاء المعنى مقيدا بكونه مرادا للمتكلم حتى يعتبر فيه التوحد في تلك الارادة بل انما وضع اللفظ لنفس المعنى لاجل الدلالة اليه فاذا استعمله المستعمل دل ظاهر حاله على ارادته وان ذلك امر دل عليه قاعدة اصالة الحمل على الحقيقة الثابتة من تتبع الاستعمالات ان جعلناها امرا اخر مغايرا للظ المذكور حسبما مرت الاشارة اليه نعم غاية ما يمكن اعتباره في المقام ان يق بملاحظة الواضع حال وضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله وذلك امر حاصل من غير اعتباره ايضا اذ بعد اعتباره كون ذلك الوضع خاصا به لا يمكن اندراج غيره في مدلوله فهو تمام المدلول بذلك الوضع ولا مانع من ان يكون غيره مدلولا بوضع اخر فيجتمعان في المدلولية بملاحظة الوضعين كما هو الحال في المشتركات لحصول الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ لهما قطعا والحاصل انه يتعلق كل من الوضعين بالمعنى المتصف بالوحدة في ملاحظة الواضع وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبة الى كل من الوضعين وليس الموضوع له الا ذات المعنى والظ انه غير مقيد بالوحدة اذ لو اريد باعتبار الوحدة فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحدا غير ماخوذ معه غيره في المدلولية بالنسبة الى ذلك الوضع فقد عرفت انه امر حاصل بمجرد ملاحظة المعنى الواحد في الوضع وعدم ضم غيره اليه من غير حاجة الى الاشتراط ولا ينافي ذلك اشتماله في كل منهما بارادة مستقلة نظرا الى كل من الوضعين كما هو المفروض في محل البحث وان اريد به اعتبار الوضع عدم ارادة غيره معه ولو من جهة وضع اخر بارادة اخرى
فذلك مما لا وجه للقول به اذ ذلك مما لا يخطر غالبا ببال الواضع حال الوضع اصلا فضلا عن اعتباره ذلك في الوضع وقد عرفت ان ارادة المعنى من اللفظ الوضع
شيء وتعيين اللفظ بازائه شيء اخر غاية الامر ان الارادة منه تابعة لذلك التعيين والمقص في المقام هو تبعية الارادة لكل من الوضعين ولا دليل على اعتبار الواضع في الوضع ما يمنع منه كما عرفت بل من البين انه لم يعتبر في وضع اللفظ لكل من المعنيين عدم تبعية المتكلم للوضع الاخر في الارادة لاحدهما بعينه لذلك الوضع ولا في حال اخر وقد ظهر بذلك فساد الوجه الثاني ايضا فانه انما يتم اذا شك في كون وحدة المعنى في الارادة على الوجه المذكور ماخوذة في نظر الواضع معتبرة عنده اما في الوضع او الموضوع له واما اذا كان عدم اعتباره لذلك ظاهرا بل كان الغالب عدم خطور ذلك بباله ايضا حسبما عرفت فلا وجه لذلك اصلا اذ لا شك حتى يقتصر على القدر المذكور كيف وقد عرفت ان دلالة اللفظ على كون معناه مرادا للمتكلم ليست من جهة الوضع ابتداء بان يكون ذلك قيدا ماخوذا في الوضع او الموضوع له فضلا عن ان تكون خصوصية تلك الارادة قيدا فيه على احد الوجهين فلا وجه اذن
للقول باشتراط الوحدة في الارادة في الوضع او الموضوع له بشيء من الوجهين المذكورين بل لا يحصل كل من الوضعين المفروضين سوى تعين اللفظ تعين
بازاء المعنى الواحد وليس المستفاد منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد من غير زيادة عليه وليس المقص في الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين كلا على حسب ما وضع لفظ له فكما ان كلا منهما مدلول للفظ على سبيل الانفراد كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظة اطلاق المشترك بعد العلم باوضاعها فاي مانع من ان يراد منهما على حسب تلك الدلالة بل ليس ارادة المعنى من اللفظ سوى كون دلالته مقصودة للمستعمل فاذا كانت الدلالة على كل من المعنيين حاصلة قطعا من غير مزاحمة لاحد الوضعين للاخر كان قصد المتكلم لتينك الدلالتين باستعمال اللفظ في المعنيين وما يتوهم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معا بل انما يدل على احد المعاني فقد ظهر فساده تماما فلا مانع اذن من صحة الاستعمال المفروض من جهة وضع اللفظ لخصوص كل من المعنيين اصلا ثانيها انك قد عرفت ان دلالة اللفظ على المعنى غير ارادته ذلك المعنى منه وان الاولى انما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى وتعلم به واما ارادته منه فقد تحصل كما في الحقايق وقد لا تحصل كما في المجازات فدلالته على المعنى وضعية حاصلة من وضع اللفظ له واما دلالته على ارادة المستعمل ذلك فليس من تلك الوضع وح نقول كان دلالة الالفاظ على معانيها حاصلة من جعل الواضع مقصورة على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك المقدار فكذا يجوز قصد المتكلم لتلك الدلالة وافادته بما لا يدل عليه بقا مقصور على القدر الثابت من تجويز صاحب اهل اللغة بجوزها في ذلك

شعبان
اللغة فلو منع عن قصد نحو
من الدلالة او لم يعلم من تتبع
استعمالهم

في استعمال اللفظ لافادته لم يجز ذلك قطعا لوضوح كون اللغات امورا جعلية توقيفية متوقفة على نحو ما قررها الجاعل فتجرد دلالة اللفظ على المعنى لا يقتضي بجواز قصده وارادته من اللفظ كما هو الحال في اللوازم البينة للحقائق فانه لا يصح ارادة افهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير ان يكون ذلك على النحو المتداول في المحاورات الكاشفة عن تجويز الواضع وكذا الحال في ارادة سائر المجازات ولو بعد افهام المعاني الاولية من الالفاظ بانضمام القرينة عليها فان مجرد دلالة اللفظ على ارادة المعنى نظرا الى ظاهر الحال او بواسطة القرينة غير كاف في صحة استعماله فيه بل لا بد في صحة الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغة ولذا ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعي في المجاز مع ان فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد انما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور وح نقول ان القدر الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع ارادة معنى واحد من اللفظ اعني تعلق ارادة واحدة بها وان كانت متعلقة بامرين او ازيد لكون المعنى ح واحدا مع عدم الخروج في ذلك ايضا عن مقدار ما ثبت فيه الاذن كما مر واما تجويزه لتعلق ارادتين متعلقتين متعددتين باللفظ الواحد ينبعثان للمتكلم قصدا الى افهام معنيين فغير ثابت من اللغة بل لعله ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب وملاحظة الاستعمالات الجارية بين اهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين حقيقيين او مجازيين او مختلفين فلم يجوز الواضع ان يكون اللفظ الواحد الا علما لمراد واحد ومتضمنا لارادة واحدة بمقتضى الاستقراء ولا اقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك وهو ايضا كاف في المقام حسبما عرفت فان قلت انه اذا عين الواضع لفظا للمعنى فالقائل فيه افهام المتكلم لذلك المعنى بواسطة وضعه له فاي حاجة اذن الى توقيفه في ذلك قلت ان ما ذكرت ايضا نحو من التوقيف لكن لا يثبت به الا تجويز ارادة افهام ذلك المعنى في الجملة غاية الامر ان يثبت به تجويزه لارادته منه منفردا على حسب ما يتعلق الوضع به واما افهام كل من المعنيين بقصدين مستقلين كما هو الملحوظ في المقام فلا يلزم من ذلك اصلا سيما بعد جريان طريقة اهل اللغة والعرف على خلاف ذلك وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشائعة والمحاورات الدائرة ومما يوضح ذلك ملاحظة التثنية فانها قد وضعت لافادة تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالتها على الفردين دلالة مطابقية فلو صحت ارادة معنيين من اللفظ الواحد كما هو المفروض لجاز ان يراد من مثنى المشترك افهام فردين من معنى وفردين من معنى اخر فيراد بهاتين هذا او تثنيه هذا بارادتين مستقلتين في استعمال واحد على نحو المفرد حسبما بيناه مع انه واضح عدم جواز استعمالها كذلك في المحاورات ولذا لم يقع الخلاف فيها في استعمالها في المعنيين على النحو المذكور حسبما اشرنا اليه وبينا ان الخلاف فيها على نحو اخر غير ما قررنا في المفرد فان قلت ان المانع هناك تعدد الوضع في التثنية فان لمفردها وضعا ولعلامتها وضعا اخر وحيث انه قد ضم فيها احد الموضوعين الى الاخر ولا اشتراك في وضع العلامة بل انما وضعت لافادة الفردين لا غير لم يصح ذلك قلت لا شك ان وضع العلامة على نحو وضع سائر الحروف فهي انما وضعت لافادة التعدد فيما اريد من مدخولها فاذا صح ان يراد من مدخولها معنيان مستقلان بالارادة كانت تلك العلامة دالة على تعدد كل منهما بملاحظتين فان قلت انه لما كان الوضع فيها واحدا لم يجز فيه ارادة افهام التعدد مرتين قلت اولا ان ذلك جار في المفرد ايضا فان التنوين واللام ونحوهما اللاحقة للاسماء ايضا اوضاعا حرفية على النحو المذكور وهم قد جوزوا ارادة المتعدد من مدخولها فيتعدد مفادها تبعا لها كما في المقام وثانيا انه لا مانع من استعمالها في المتعدد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات فيراد منها هذا وهذا ومن ثم لم يتعلق الوضع بكل منهما وان كان الوضع فيها واحدا ولذا نقول ايضا في ايضاح ما ذكرناه انه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال اسماء الاشارة ونحوها فيما يزيد على الواحد ايضا لتعلق الوضع بكل منها على المعروف بين المتاخرين فيراد منها افادتها وكون الوضع فيها واحدا وفي المشترك متعددا غير فارق بعد تعدد الموضوع له وتكثر المعنى في الجملة فهناك ايضا معان متعددة قد وضع اللفظ بازائها فلم لا يجوز ارادتها في استعمال واحد بل نقول بلزوم جواز ذلك لارادة من النكرات ايضا لوضعها للفرد المنتشر وهو صادق على كل من الاحاد فاي مانع على ما بنوا عليه من ارادة واحد منها وارادة اخر وهكذا بارادات شتى نظرا الى كون كل منها مندرجا في الموضوع له والحاصل ان التعدد فيما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدد الوضع كما في المشتركات وقد يكون من جهة تعدد الموضوع له مع اتحاد الوضع كما في الضماير واسماء الاشارة ونحوها على المعروف بين المتاخرين وقد يكون من جهة ملاحظة الابهام فيما وضع اللفظ له كما في النكرات فهناك وان لم يكن تعدد في نفس المعنى لكن التعدد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتحاده مع الموضوع له فانك تطلق النكرة على خصوص الافراد من جهة كونه فردا فالتعدد هناك حاصل ايضا في الجملة بل وكذا الحال في سائر المطلقات من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية والطبايع المطلقة نظرا الى صدقها على افرادها واطلاق تلك الالفاظ عليها من جهة اتحادها معها فان كان كون المعنى موضوعا له في الجملة كافيا في صحة الارادة على التعدد لزم الاكتفاء به في جميع ذلك والا فليمنع من الكل الا ان يقوم دليل على الجواز ولا وجه للتفصيل من غير بيان دليل ومما يشير الى ما قلنا ايضا ان اتحاد اللفظين قد يكون باتحادهما في اصل الوضع كما هو الحال في المشترك على ظاهر ما جاءه وقد يكون بالعارض نظرا الى طرو الطوارئ كما اذا اتحد المفرد والتثنية في اللفظ من جهة اضافته الى المعرف باللام وقد يكون اتحادهما في الصورة مع كون احدهما لفظا واحدا موضوعا لمعنى مخصوص والاخر متعددا بملاحظة الحكي لا بعامته كما في سلعا وسل من عبد الله بملاحظة وضعه العلمي ومعناه الاضافي وتأبط شرا بالنسبة الى معناه التركيبي والعلمي فلو قيل بجواز ارادة معا على اتحاد اللفظ لوضعه بازائهما فانه بعد القول بجوازه في جميع ذلك ان لم يكن هناك مانع من جهة الحركات الطارية كما اشرنا اليه في اول البحث والتزام ذلك في غاية البعد بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظة الاستعمالات والبناء على التفصيل مع اتحاد المناط مما لا وجه له ايضا فتم في المقام جدا ان الهيئات الحرفية اللاحقة للاسماء والافعال انما تفيد معاني زائدة متعلقة بتلك الاسماء والافعال فهي تثبت قاصرة مجردة عن معانيها واوضاعها الحاصلة لها قبل لحوقها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ولا اقل من قضاء الاصل بذلك حتى يثبت المخرج وح فالنفي الوارد على اللفظ انما ينفي المعنى الثابت له قبل طروه فلا تحيد اذن للتفصيل بين النفي والاثبات لكون النفي مقيدا تابعا لمعنى [illegible] بحال الاثبات فان تراد افادة العموم فانما يفيد بالنسبة الى معناه

قبل طرو النفي

قبل طرو النفي والمفروض انه لا تعدد فيه ح فكيف يعقل تعدده بعد ورود النفي عليه وغاية ما يفيده ان هو العموم بالنسبة الى المعنى الواحد ولا كلام فيه نعم اذا قلنا بان مدلول المشترك عند الاطلاق هو احد المعاني الصادق على كل منها كما هو احد الوجوه فيما عزي الى صاحب المفتاح امكن التفصيل المذكور فانه قد يقرر بان سلب احد المعاني انما يكون بسلب الجميع لصدق نقيضه بحصول احد اقسامه بخلاف الاثبات لصدقه بحصول واحد منها لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور وانه لا دلالة لكلام صاحب المفتاح عليه على فرض دلالته فلا حجة فيه بعد مخالفته لصريح فهم العرف وكلام المعظم مع ان ذلك فليس من الاستعمال في المعنيين كما هو مورد البحث ثم انه لو تم الوجه المذكور لجرى فيما اذا كان الاثبات موردا للاداة للعموم ولا يختص العموم بالنفي فلا يتجه التفصيل المذكور وكذا الحال في علامتي التثنية والجمع اللاحقين للمفرد فانهما يفيدان تعدد معنا الحاصل حال الافراد كما ان لحوق التنوين له يفيد الوحدة ولحوق اللام يفيد التعريف فاللفظ مع قطع النظر عن لحوق تلك الطوارئ له موضوع للطبيعة المطلقة القابلة لاعتبار كل من المذكورات معها بواسطة ما يلحقها من اللواحق المذكورة فليس مفاد كل من علامتي التثنية والجمع سوى افادة حال ملحوقها بحصوله في ضمن فردين او اكثر وح فنى ابن جني اختلاف اصل المعنى فيهما فان قلت ان ما ذكرت لو تم فانما يجري في التثنية والجمع المصحح واما المكسر فليس فانه للتعدد لا بواسطة وضعه لذلك مستقلا الا من غير بقاء الوضع الافرادي في ضمنه لخروج المفرد عن وضعه بالتكسير وح فاي مانع من تعدد مفاده على الوجه الملحوظ في المقام قلت ان المعنى المتبادر من الجمع في الصورتين امر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهة اصلا كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فاذا ثبت عدمه في المصحح ثبت في المكسر ايضا مضافا الى عدم القائل بالفصل ثم مع الغض عما ذكرناه والمنع من ثبوت وضع حرفي لعلامتي التثنية والجمع لتم ما ذكر من البيان لا بد من القول بثبوت وضع للمجموع والمرجع فيه علماء العربية وقد ذهب المعظم منهم الى عدم جواز التثنية والجمع الا مع اتفاق المعنى ولا يعادله قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف فيه لرجحان الاول من وجوه شتى ومع الغض عن ملاحظة كلامهم فالرجوع الى التبادر كاف في اثباته اذ لا يستفاد من التثنية والجمع عرفا الا تعدد المعنى المعروض للافراد ويشهد له ملاحظة الاستعمالات انه لا يجري ذلك في تثنية الاعلام وجمعها الا بعد فرض قضاء الدليل فيهما بالتصرف في معروضهما واما تثنية الضماير والموصولات وجمعها فلا يبعد كونها موضوعات ابتدائية كما يومي اليه انها هذا ان قلنا بكون الوضع فيهما عاما والموضوع له خاصا والا فلا اشكال على انه من جهة اتحاد الوضع فيها يكون المعنى المستفاد منهما امرا واحدا وان كان موضوعا اللفظ بازاء خصوصيات فالتعدد المأخوذ في تثنيتها وجمعها انما يلحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحدة في مفردها ثم انه لو تم ما ذكره فانما في التثنية والجمع مع فرض تعدد المراد من مفردهما خروج عن وضع التثنية والجمع فيتوقف جوازه على وجود العلاقة المعتبرة في العرف بان لا يكون خارجا عن مجاري الاستعمالات وهو غير قابل للاطلاقة كما يظهر بالتأمل في موارد الاطلاقات على ان التصرف في الاوضاع الحرفية مقصور على السماع في الغالب ولذا اعتنى علماء العربية بضبط معانيها المجازية حتى انه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الاحاد فيه وقد مرت الاشارة اليه فلو كان ذلك بطريق المجاز ورد عليه انه لا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة للاكتفاء في المقام بمجرد الاستعمال سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز اذ المفسدة المدعاة انما تتبع وقوع الاستعمال مط فينبغي ان يقرر انه مستعمل ح في هذا وحده وفي هذا وحده والتناقض حاصل بذلك واجيب عنه بان المقدمة المذكورة لا بد منها في تمام الدليل اذ لو فرض عدم الالتفات اليها لم يلزم كونه مستعملا في هذا وحده وفي هذا وحده لامكان سقوط الوحدة ح فيكون مستعملا في نفس المعنى بدون القيد غاية الامر ان يكون مجازا وفيه ان المفروض في محل البحث استعمال اللفظ في معنييه الموضوع لهما وذلك انما يصدق باستعماله في هذا وحده وفي هذا وحده فاعتبار ذلك في محل النزاع مغن عن المقدمة المذكورة وانت خبير بان ما ذكر في الايراد والجواب مبني على كون المفسدة المترتبة على ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين في الارادة حيث يراد المعنى وحده ولا يراد وحده بعد البناء على اعتبار الوحدة في الموضوع له لكنك تعلم انه لو كان ذلك مقصودا للمستدل في المقام لم يحتج الى اطالة الكلام وضم المقدمات المذكورة ورد المشترك بين المعنيين الى المشترك بين الثلاثة ثم التمسك في بيان الاستحالة بالمنافاة بين ارادة معنيين معا مع ارادة كل منهما منفردا بل كان يكفيه التمسك الى المنافاة الظاهرة بين ارادة احد المعنيين مع الاخر نظرا الى اعتبار قيد الوحدة في كل منهما فارادة كل منهما مع الاخر ينافي الوحدة الملحوظة من جهتين والذي يظهر من التامل في كلامه انه لم يأخذ فيه الاحتجاج اعتبار الوحدة في وضع اللفظ لكل من المعنيين سواء كانت جزءا من الموضوع او شرطا فيه او قيدا للوضع كيف ولو اخذ ذلك لم يصح ما ادعاه من كون معاني اللفظ ح ثلثة لكون استعماله في المعنيين معا كاستعماله في كل منهما منفردا حقيقيا ايضا ضرورة سقوط الوحدة المعتبرة ح فيكون اللفظ مستعملا في غير الموضوع له قطعا فكيف يلزم ان يكون ذلك ايضا حقيقة حسبما ادعاه بل الظاهر ان مقصوده الزام كون المعنيين معا ايضا معنى حقيقيا للفظ نظرا الى وضعه لكل منهما واستعماله فيهما فيكون ذلك ح بناء على القول بجواز الاستعمال فيهما معنى ثالثا للفظ مغايرا لكل منهما ويكون اللفظ مشتركا بين تلك الثلثة ولما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بد من كونه مستعملا في المعاني الثلثة المذكورة ويترتب على ذلك لزوم التناقض ويمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين احدهما ان يريد بذلك لزوم التناقض بين المرادين فان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم الاكتفاء بكل منهما في الامتثال والاطاعة بل لا بد فيه من حصول الامرين وارادة كل منهما قاضية بحصول الامتثال منفردا بالاتيان بكل منهما وهما متنافيان ثانيهما ان يقرر ذلك بالنسبة الى نفس الارادتين نظرا الى ان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم ارادته لكل منهما منفردا انما يكون بعدم ارادته الاخر معا وكان الاظهر حمل كلامه على الاول اذ لو اراد الثاني لم يفتقر في بيان المنافاة على المنافاة الحاصلة بين ارادة كل منهما منفردا وارادة المعنى الثالث الذي ثبته في المقام اعني المعنيين معا لثبوت المنافاة ايضا بين ارادة المعنيين الاولين ايضا نظرا الى ملاحظة الوحدة في كل منهما وكان هذا الوجه ناظرا الى التقرير المتقدم فقد يلغو معه اعتبار تلك المقدمات لامكان التمسك به من اول الامر الا ان يقال ان ذلك لا يقتضي

وارادته لكل منهما منفردا

بالغاء المقدمات المذكورة بالنظر الى ما ذكره من التقرير غاية الامر انه لا يثبت الا بطلان التقرير لا الامر فلا يرد عليه استناد الى بعض المقدمات بل يرد عليه ان هناك طريقا اخر الى الاحتجاج لا حاجة فيه الى ضم المقدمات المذكورة وهو لا يبعد ايرادها على الحجة وكيف كان فلا يخفى وهن الحجة المذكورة على التقدير المذكور وعلى ما قررناه من وجوه شتى قوله ح ثلثة معان الخ لا يخفى انه ان قيل بكون اللفظ موضوعا لكل من المعنيين بقيد الانفراد لم يكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقة قطعا لسقوط قيد الانفراد وان قيل بكونه موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط الانفراد وعدمه لم يكن استعماله في المعنيين استعمالا له في معنى ثالث لكونه استعمالا له في نفس المعنيين المفروضين نعم يكون الاستعمال المشترك على وجوه ثلثة لا انه يثبت له هناك معان ثلثة والفرق بين الامرين ظاهر وان كان مقصوده باستعماله في المعنيين ان يستعمل في مجموعهما كما يومي اليه قوله معا والتعبير عنه بعد ذلك بارادة المجموع فح تكون المعاني ثلثة بلا ارتياب مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ايضا الا ان دعوى كون استعماله في المعنيين كل حقيقة بين الفساد اذ لو صح ما ذكره في بيان كون المعاني ثلثة لجرى في كونها اربعة وهكذا فلا تنقف معانيها على حد قوله وقد فرض استعماله في جميع معانيه لا يخفى ان ذلك غير ما اخذ في محل البحث فان المبحوث عنه في المقام هو استعماله في ازيد من معنى سواء استعمل في الجميع او لا نعم القائل بظهوره في الاستعمال في جميع معانيه يحمله عليه عند التجرد عن القراين وذلك مما لا ربط له بمحل النزاع في المقام قوله الا الاكتفاء بكل واحد منهما ظاهر ذلك يعطي ما ذكرنا من كون مقصوده الاكتفاء بنحو الامتثال لظهور لفظ الاكتفاء في ذلك وكذا قوله وكونهما مرادين على الانفراد فان الظ كون قوله على الانفراد قيدا للمراد لا للارادة انما يتمشى عليه ذلك من التناقض في نفسه وح فيرد عليه ان غاية ما يلزم ح ان يكون هناك تكاليف ثلثة احدها الاتيان بهما على الاجتماع بان يكون كل منهما بعضا من المراد كما هو ظ كلامه والثاني والثالث التكليف بكل منهما منفردا فلا تناقض نعم لو تعلق هناك تكليف واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض الا ان استعمال المشترك في معانيه لا يقضي بذلك اصلا ومع الغض عن ذلك فالمفروض في محل النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الارادة حسبما مر فعلى فرض كون المعنيين معا معنى ثالثا لا يلزم من القول بجواز استعمال المشترك في معانيه ان يراد ايضا لعدم امكان ارادته نظرا الى ما قرره من لزوم التناقض فليكن المراد هو كل منهما منفردا وبه يحصل ما هو المقصود على ما نقول ان موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدما في القياس الاول فما ذكره في تالي القياس الثاني من لزوم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له كذلك فاسد اذ مع ارادة المعنيين معا لا يراد كل منهما منفردا غاية الامر ان لا يكون ذلك استعمالا له في معانيه بل في معنى واحد لا انه ما منه بعد وضوح المراد قوله والجواب ان ذلك مناقشة لفظية الخ هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدم وقد عرفت بعده من كلام المستدل كيف وكثير من مقدماته المذكورة ح مستند ركنه ولا حاجة فيه الى التطويل المذكور حسبما اشرنا اليه قوله فان افاد المفرد التعدد افاده الظاهر انه اراد بما ذكره اولا من كونهما مفيدين للتعدد هو الدلالة على تعدد المفهوم وبما ذكره ثانيا هو الدلالة على تعدد نفس المعنى فهما مستقلان في الدلالة على التعدد لكن على الوجه الاول وهو الفارق بينهما وبين المفرد واما دلالتهما على التعدد بالوجه الثاني فتابعة لافادة المفرد اياه قوله فان السجود من الناس الخ لا يخفى ان قضية ظهور المشترك في جميع المعاني كما هو شان الدال على العموم عند اسناد العام الى كل من المذكورات وليس مفاد ذلك الا ذلك ولا ادعاه المستدل فلا يطابق ما ادعوه قوله وهو غاية الخضوع قد يستشكل في المقام بانه لو اريد به ذلك لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس ان اريد به الخضوع التكويني وان اريد به التكليفي فلا يتم ما عدا المكلفين فلا يصح اسناده الى غيرهم ايضا ويمكن دفعه ان المراد به مطلق الخضوع الاعم من الوجهين الا ان ذلك اذا اسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الاول واذا اسند الى ذوي العقول انصرف الى الثاني لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على سبيل الاختيار ويبقى ان الكفار من ذوي العقول لما نعارض فيهم الخضوع التكويني والعناد والاستكبار الحاصل منهم في مقام التكاليف فكانه لا خضوع فيهم او يقال ان الفائدة في تخصيصهم بالذكر شرافتهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبة اليهم بخلاف غيرهم ويؤيد ذلك اندراج الكل في قوله تع من في السموات ومن في الارض فيكون ذكر الخاص بعد العام لاحد الوجهين المذكورين فلا حاجة الى التزام التخصيص في الاول وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما ايضا من ذلك بناء على شمول من في المقام لذوي العقول وغيرهم تنزيلا للكل في المقام لذوي العقول منزلة ارباب العقول هنا وتحقيق الكلام في المرام بالتنبيه على امور احدها ان الظاهر ان البحث في المقام مما هو في المشترك واما غيره من الالفاظ المتحدة في الصورة المختلفة بحسب المعنى مما اشرنا اليه كالالفاظ المشتركة من جهة الاعلال وغيره والالفاظ المشتركة بين المفرد والمركب التام او غيره فالظاهر خروجها عن موضوع البحث في المقام لكن قد يعرف من ان ادلة المذكور لجواز استعمال المشترك في معانيه جار فيه واما الوجه الذي ذكروه للمنع فلا يجري بالنسبة اليه عند التامل وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من ارادة ما يزيد على الوجه الواحد في بعض الصور المذكورة نكتة لا ينهض حجة على المنع نعم ظاهر المحاورات يابي عنه كال الاباء والظاهر انه لا ريب في المنع منه وذلك من الشواهد على المنع من استعمال المشترك ايضا كما مرت الاشارة اليه ثانيها ان ارادة الظاهر والباطن من القران ليست من قبيل استعمال المشترك في ازيد من معنى لما هو ظاهر من عدم كون البطون مما وضع اللفظ مشتركا لفظيا بين الظاهر والباطن فذلك شبيه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ان كان الظاهر معنى حقيقيا وفي مجازيه ان كان مجازيا الا ان الظاهر انه ليس ذلك من القبيل ايضا اذ كثير من البطون المذكورة في الروايات ليس بينها وبين المعنى الظاهر مناسبة بينة يصح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات والظاهر ان ارادة البطون مبنية على قراين اخر غير الاوضاع اللغوية مخصصة كانت او نوعية بمعناها الاخص او الاعم وانما هي مبنية على اشارات لا يعرفها الا الراسخون في العلم فلا دلالة لنفس ارادة امور عديدة من الالفاظ لكنه على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين والحقيقة والمجاز او المجازين كما قد يتوهم في المقام نعم لنا ان الخروج عن مقتضى

اللغة قد يكون باللحن في اصل الكلمة او في عوارضها ولواحقها الطارئة كالاعراب والبناء والتقديم والتاخير والوقف بالحركة والوصل بالسكون بناء على المنع منهما بحسب اللغة وقد يكون بالخروج عن القواعد الكلية المقررة في اللغة لا بتعلق بخصوص صنف من الالفاظ كمقصودية المعنى من اللفظ فان التلفظ بالكلام من غير قصد الى معناه اصلا خارج عن قانون اللغة ويندرج اللفظ معه في شيء من الحقيقة والمجاز الا انه ليس فيه لحن في اصل الكلمة ولا في عوارضها اللاحقة وانما تخالف ذلك ما تقرر في اللغة من ذكر الالفاظ لارادة معانيها الموضوع لها او غيرها مما يقوم القرينة عليها حيث ان اللغات انما وضعت للتفهيم والتفهم وابداء ما في الضمير وقد يجعل من ذلك استعمال المجازات من دون ضم قرينة اليها لخروج ذلك عما اعتبره الواضع من ضم القرينة اليها في الاستعمال والظاهر ان ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فليس في استعمال المشترك في معنييه لحن في نفس الكلمة ولواحقها لما عرفت من عدم مخالفته لوضع كل من المعنيين وانما المخالفة فيه للقاعدة المذكورة حسبما قررناه فكما ان في عدم قصد المعنى من اللفظ واخلائه عن ارادة المعنى خروجا عن القانون المقرر في اللغة في استعمال الالفاظ فكذا في جعل اللفظ علامة لارادة المعنى الواحد وارادة كل منهما منه بارادة مستقلة على نحو ما قررناه فلا يحمل عليه الكلام الوارد في المحاورات نعم ربما يخرج المتكلم عن القانون المقرر فيريد ذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس في بعض المقامات كمقام المطايبة والتمليح وهو ايضا نوع من تصرفات المتكلم كما قد يقع منه غير ذلك ايضا من التصرفات الغير الشائعة في اللغة في مقامات خاصة ولا ربط لذلك بجواز الاستعمال المفروض بحسب اللغة كما هو محط الكلام قوله كما اختلافهم في استعمال المشترك في معانيه او محل الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة بعينها من غير تفاوت والحق هنا ايضا ما حققناه هناك من غير فرق وما ذكرناه من الوجه هناك جار هنا ايضا بل في استعمال اللفظ كذلك تجاوز وان لم يعنونوا له بحثا وقد ترى الاشارة الى ذلك قوله فاكثرهم على انه مجاز الخ قد يقال ان اعتبر استعمال اللفظ فيما وضع اللفظ له واستعماله في غيره الملحوظان في حد الحقيقة والمجاز لا بشرط ان لا يكون ذلك مع استعماله في غيره في ذلك الاستعمال يتجه نفي كونه حقيقة في المقام نظرا الى شمول كل من حدي الحقيقة والمجاز لذلك فالوجه اذن هو القول الثاني وان اخذ ذلك في الحدين بشرط ان لا ينضم اليه غيره اصلا ولو بارادة اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدين معا ولم يندرج في شيء منهما فلا وجه لعده مجازا او اعتبار احد الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الاول اما لا وجه له لكون التحديد بينهما على نحو واحد وكان للنسبة من الحدين المذكورين هو الوجه الثاني وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبني على عدم جوازه كما هو الحق واما على القول بالجواز فلا بد من اختيار الوجه الاول فيكون الاستعمال المذكور حقيقة ومجازا بالاعتبارين فالقول بكونه مجازا خاصة كما عن الاكثر غير صحيح نعم لو قلنا باستعمال اللفظ اذن في المعنى الحقيقي والمجازي بارادة واحدة ليكونا معينان مرادين من اللفظ اتجه ما ذكروه اذ المركب من الداخل والخارج خارج قطعا الا انه قد عرفت خروج ذلك عن محل النزاع فكان الاختيار المذكور مبني على خلط في المقام ثم قوله فلان شرط المجاز نصب القرينة المانعة قد يقال ان اعتبار القرينة المعاندة لارادة الحقيقة في حد المجاز انما وقع في كلام اهل البيان ولذا استشهد المستدل بما ذكروه وهم قد بنوا على تثليث الاقسام في المقام من الحقيقة والمجاز والكناية واما علماء الاصول فالاستعمال عندهم منحصر في الحقيقة والمجاز ولذا لم يعتبروا وجود القرينة المانعة في حد المجاز فعلى هذا يندرج الكناية في الحقيقة وانما الاختلاف بينهما في المجاز فالمجاز الاصولي اعم مطلقا من البياني لاندراج الكناية في المجاز عند الاصوليين وكونها قسيما له عند البيانيين فظهر بذلك ان الدليل المذكور انما يفيد عدم جواز الاجتماع بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبة الى المجاز البياني لا مط والقائل بالجواز لم يصرح بجواز الاجتماع بالنسبة اليه بل اطلق جواز استعماله في الامرين ومعلوم ان ذلك انما يكون مع انتفاء القرينة المعاندة وانهم قالوا من خلاف المجاز في كلامهم هو المجاز الاصولي وجواز اجتماع الارادتين في ذلك معلوم بل متفق عليه بين ارباب البيان في الكناية بل غير الكناية في انها الجمع بين الارادتين ومن هنا حاول بعض افاضل المحققين جعل النزاع في المسئلة لفظيا نظرا الى ان المانع انما اراد امتناع الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني كما يعطيه ملاحظة دليله والمجوز انما اراد جواز الاجتماع في المجاز الاصولي الشامل للكناية فعلى هذا لا نزاع في المعنى اذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكناية المندرجة في المجاز الاصولي والقائل بالجواز لا يجوز في المجاز البياني المعتبر فيه وجود القرينة المعاندة اذ امتناع الاجتماع ح ضروري غير قابل للانكار قلت الظاهر ان محل النزاع في المقام هو جواز استعمال اللفظ فيما وضع له وغيره مما وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظة كونه مجازا اصوليا او بيانيا او كون اللفظ ح حقيقة او مجازا حيث جعلوا ذلك نزاعا ثانيا والقائل بالمنع يمنع من ذلك مط والمجوز يجوزه سواء كان ذلك مجازا او لا وما استند اليه المانع من ان المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة معروف بين ارباب الاصول ايضا لما بالمجوز به من توقف المجاز على القرينة الصارفة فليس ذلك في كلام علماء البيان خاصة وان اشتهرت تلك العبارة بينهم ثم ان استشهاده في المقام بكلام البيانيين ليس في محله وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين واخصية الشاهد عن المدعى لا يقضي بتخصيص الدعوى مع انه من الواضح دوران الامر في المقام مدار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره في مقابلة استعمال المشترك في المعنيين تخصيص كلام المانع بخصوص المجاز عند ارباب البيان في غاية البعد كيف ولو جاز ذلك عندهم في غيره لاشاروا اليه وبينوا انه لا منع من جهة الاستعمال في المعنيين المفروضين وانما المنع في خصوص منع فرض مخصوص في ضمن الاصطلاح وهو ما اذا حصلت القرينة المعاندة بالمعنى المذكور في الاستدلال ولا كلام اذن في المنع وايضا لو كان منظور المجيز جواز اجتماع الامرين في الكناية لكان استنادهم في الجواز الى وجود الكناية المتفق عليها عند ارباب الاصول والبيان اولى وكان ذلك دليلا قاطعا على جواز الاستعمال في المعنيين وان لم يسم اللفظ مجازا في اصطلاح البيانيين مع اندراج الكناية حسبما ذكروه في المجاز الاصولي من غير ظهور خلاف فيه مضافا الى انه لا وجه لما وقع من الخلاف بين المجوزين في كون الاستعمال المذكور مجازا او حقيقة ومجازا لاندراج الكناية في المجاز في الجملة بحسب اصطلاح ارباب الاصول وكونها قسما ثالثا عند اهل البيان والتحقيق ان الكناية ليست من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره سواء ادرجناها في المجاز وجعلناها قسما اخر فليس في صحة استعمال الكناية دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال في المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال

فيه ما قدمناه في الفائدة الثالثة ولنوضح الكلام فيه في المقام فنقول ان استعمال اللفظ في المعنى يكون على وجوه احدها ان يطلق اللفظ ويراد به افهام المعنى الموضوع له استقلالا من غير ان يراد معه شيء آخر ثانيها ان يراد به افهام غير معناه الموضوع له كذلك وهذا يكون على وجهين احدهما ان يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداء كما في رأيت اسدا يرمي فان المراد اولا من لفظ الاسد هو الرجل الشجاع غير ان يكون معناه الحقيقي واسطة في دلالته عليه من غير ان يراد من اللفظ اصلا ثانيهما ان يراد اولا من اللفظ معناه الحقيقي لا لان يقف عليه السامع عنده ويجعله متعلقا للاسناد المذكور في الكلام بل لان ينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو المقصود في المقام فليس شأن ارادة المعنى الحقيقي الا مجرد حضوره لينتقل منه الى غيره لا ان يجعل وصلة الى فهم غيره ان يكون لتفهم ذلك المعنى مقصودا بالافهام من اللفظ اصلا فالانتقال فيه الى المعنى المجازي انما يكون بعد توسط ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ والمستعمل فيه على كل من الوجهين المذكورين هو المعنى المجازي اذ هو ملحوظ المستعمل والمقصود بالافهام من اللفظ واما المعنى الحقيقي فليس الا واسطة في الافهام سواء لم يرد من اللفظ اصلا كما في الوجه الاول او اريد لاجل الانتقال الى غيره كما في الوجه الثاني وقد مر بيان ذلك واشرنا هناك الى ان جملة من المجازات الجارية في المحاورات مندرجة في القسم الاخير ومن جملتها الكنايات في احد وجهيها كما في قولك كثير الرماد وطويل النجاد ومهزول الفصيل مع علم المتكلم والمخاطب بانه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل اذ ليس المقصود بالحقيقة من تلك الالفاظ الا معانيها المجازية وليس المقصود من ارادة معانيها الحقيقية سوى احضار تلك المعاني ببال السامع لتجعل واسطة في الانتقال الى غيرها فيتعلق الاسناد بتلك المعاني المنتقل اليها فلا كذب في تلك الاخبارات اصلا لعدم تعلق الاسناد بالمعاني الحقيقية مطلقا نعم هو ماذكرنا كون اللازم مرادا في الكناية مع ارادة ملزومه كما ذهب اليه صاحب المفتاح غير ان ارادة اللازم في هذه الصورة بالاصالة وارادة الملزوم بالتبع من جهة توسط المعنى في الانتقال اليها ثالثها ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي استقلالا لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزمه ايضا سواء كان ذلك لازما لنفس الحكم او لما تعلق به اعني النسبة التامة المتعلقة للحكم او الخصوص المحكوم عليه به او المحكوم به وسواء كان ذلك اللازم هو مقصوده المسوق له الكلام او بالعكس او يكون الكلام مسوقا لافهام الامرين والظاهر اندراج ذلك على جميع وجوهه في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول لاستعمال اللفظ فيما وضع له وليس المعنى الآخر مما استعمل اللفظ فيه بل انما اريد افهامه بعد افهام المعنى الحقيقي وارادته من اللفظ والفرق بينه وبين الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين ظاهر فان المعنى الحقيقي غير مراد هناك الا تبعا لافهام المجازي ولذا لم يتعلق به الحكم اصلا فليس المراد من اللفظ الا بيان معناه المجازي بخلاف الوجه الاخير فان المعنى الحقيقي هناك مقصود بالافادة غير انه اريد الانتقال منه الى لوازمه او لوازم الحكم المراد به وذلك لا يقضي باستعمال اللفظ فيه ولذا لا يتوقف ذلك على نقل اللغة ولا ترخيصهم ذلك اذ ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدمة والظاهر ان بعض الكنايات من هذا القبيل كما اذا قلت زيد طويل النجاد واريد بيان طول نجاده حقيقة وقصد من ذلك ايضا بيان لازمه اعني طول قامته ايضا كما نص عليه علماء البيان فعلى هذا تكون الكناية على وجهين يندرج احدهما في المجاز الاصولي والآخر في حقيقته وكان هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب المفتاح حيث قال في موضع ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة وهو ظاهر في عدم لزوم ارادتها ايضا وفي موضع ان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا اذ يمكن ان يكون بالاول مراده المعنى الحقيقي اصالة وبالثاني ما يعمها والتبعي فارادة المعنيين منها في الجملة حاصلة على التقديرين الا انه قد يكون المعنى الحقيقي مقصودا بالاصالة ايضا فيكون اللفظ مستعملا فيه وقد لا يكون مستعملا فيه من الوجهين وايا ما كان فلا ربط للكناية بما نحن فيه من استعمال اللفظ في كل من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه في المقام اذ ليس اللفظ على الاول الا مستعملا في معناه الحقيقي وليس في الثاني الا مستعملا في معناه المجازي فيتبع جواز استعماله على الوجه الثاني وجود العلاقة المصححة للاستعمال بخلاف الوجه الاول فان قلت اذا كان كل من معنى الحقيقي والكنائي مقصودا بالافادة استقلالا كان اللفظ مستعملا في كل من المعنيين اذ ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فكيف لا يعد ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه قلت لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداء ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه او ارادة تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملا فيه واما اذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم ثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وان اراد المتكلم افادته ايضا وكان بناؤه على بيانه كبيان ملزومه فان الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله انما يجيء من جهة ثبوت ملزومه لا بارادته من اللفظ ابتداء ونظير سائر اللوازم المقصودة من الكلام مما لا يستعمل اللفظ فيها اذا كان المقصود من الكلام افادة لازم الحكم فقط او مع افادة الحكم ايضا اذ ليس اللفظ هناك مستعملا الا في افادة نفس الحكم وانما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام ولذا لا يعد الكلام المقصود منه افادة لازم الحكم من المجاز والذي يوضح ذلك ان استعمال اللفظ في المعنى اما ان يكون على سبيل الحقيقة او المجاز وعلى التقديرين فالدال على المعنى هو نفس اللفظ ابتداء غير ان دلالته عليه قد تكون بتوسط الوضع وقد تكون بواسطة القرينة فالدال على المعنى هو اللفظ والوضع والقرينة هما الباعثان على دلالته فليست القرينة هي الدالة على المعنى المجازي بل الدال هو اللفظ المقترن بالقرينة كما قرر في محله وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وان كانت تلك اللوازم مقصودة بالافادة ايضا فان الدال عليها اولا انما هو ذلك المعنى المراد واللفظ هناك دال بعيد حيث انه يدل على ما يدل عليها فيتبين بما قررنا وجه الفرق بين دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ودلالتها على معانيها الالتزامية فانها وان اشتركت في كون الدلالة غير وضعية حسب ما مرت الاشارة اليه الا ان الدال في المجاز هو نفس اللفظ بانضمام القرينة وفي الدلالة الالتزامية يكون الملزوم هو الدال عليها بلا واسطة واللفظ انما يدل عليها بتوسط دلالته على المعنى الدال عليها ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينة مع ان من المعاني المجازية ما لا يحتاج افهامها الى نصب القرينة كما اذا كانت من اللوازم البينة لمعانيها الحقيقية فان ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلولة بالدلالة الحاصلة في المجازات غاية الامر ان يفيد كونها مدلولة على النحو الثاني وهو غير كاف في كونها مدلولة للفظ ليكون اللفظ مستعملا فيها كما هو المعتبر في المجاز وبملاحظة ما ذكرنا صح ادراج دلالة المجاز في المطابقة

الوضع

نظرا الى تعلق الترخيص بها حسب ما مرت الاشارة اليه اذا تقرر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنى الموضوع له في نفسه دون معناه اللازم فلا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي كما هو الملحوظ في محل النزاع فان قلت اذا امكن ارادة اللازم من اللفظ على كل من النحوين المذكورين فاي مانع من ان يكون ذلك مرادا في الكناية على نحو ما يراد في المجاز ارادة معناه الموضوع له ايضا فيكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي على نحو المجازي مما يقوله المجوزون قلت الاحتمال المذكور وان دفع بما قررناه في وجه المنع من تعلق ارادتين مستقلتين بلفظ واحد وجعله علما على كل من المعنيين المفروضين والمقصود مما بيناه دفع ما يتوهم من دلالة ما ذكره علماء البيان في بيان الكناية على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي بجواز حمل ما ذكروه على ما قررناه وقد عرفت انه الظاهر بعد التأمل في الاستعمالات ثم ان ما ذكر في وجه الجمع بين القولين من ان القائل بالجواز لا يجوزه في المجاز البياني محل نظر اذ لا يعقل ان القدر الثابت من اعتبار القرينة المعاندة تعاندها لارادة الحقيقة بتلك الارادة لا بارادة اخرى منضمة اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع فلا مانع من القول بجواز ارادة المعنيين مع حصول القرينة المعاندة ايضا كيف وقد اورد ذلك جماعة من المتأخرين على الدليل المذكور وبنوا على عدم اثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام فلا يتجه نفي الخلاف عن عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني فان قلت ان الظاهر مما ذكره علماء البيان هو كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة مطلقا ليمكن جعله فارقا بين المجاز والكناية لما هو ظاهر من كون كل من المعنى الحقيقي والكنائي مرادا هناك بارادة مستقلة اذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين ولا احدهما فلا يتم الفرق المذكور الا على ما بيناه قلت ان المقصود مما ذكرنا انه امكان وقوع الخلاف في المقام نظرا الى احتمال كلامهم على ذلك كما هو توهمه اولئك الاعلام لا انه يجب حمله على ذلك فلا يتجه لاجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وان كان المتجه عدم جوازه كما يشهد به الشرط المذكور ولا يلزم من ذلك جواز الاجتماع في الكناية لما عرفت مما اوضحناه فظهر ايضا مما قررنا اندفاع ما اورده الجماعة على الدليل المذكور فان قوله انه ليس بين ارادة الحقيقة وهذه مبني على انكار كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا اذ ليست القرينة شرطا في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوما لها بحسب اللغة فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون ذكر قرينة اصلا لم يكن غلطا في الاستعمال بحسب اللغة وانما يكون قبيحا من جهة الاغراء بالجهل لو لم يكن هناك مانع اصلا كما اذا استعمل المجازات في الادعية من دون ذكر القرينة لوضوح المقصود عنده تعالى وكذا لو جاز الكذب لاجل الضرورة فنوى المستعمل في كلامه ارادة المعنى المجازي تفصيا من الكذب كان الاستعمال صحيحا قطعا ويشير الى ذلك انه لا يعتبر في القرينة ان تكون مقارنة للمجاز لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب في الجملة كما هو المعروف ومن البعيد ان تكون القرينة المتأخرة شرطا في صحة الاستعمال الحاصل في زمان حين قبله فاذا ثبت ان ذكر القرينة لاجل الافهام لا لاجل كونها شرطا في صحة الاستعمال ظهر فساد ما كون المجاز ملزوما بحسب اللغة للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا فان ما يراد بها افهام المخاطب ارادة المعنى المجازي وهو حاصل باقامة القرينة على افهام المعنى المجازي في الجملة سواء اريد معه المعنى الحقيقي ايضا اولا وقيل نعم ان ما ذكر من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقا ليس مبنيا على كون القرينة شرطا في صحة التجوز بل يتم ذلك مع كون القرينة لاجل الافهام حيث انه بعد توقف افهامه على قيام القرينة وكون الكلام مسوقا لاجل الافهام يكون ارادة المعنى المجازي ملزوما للقرينة المفهمة لكن ارادة المعنى المجازي على النحو الذي فصلنا لا يجامع ارادة المعنى الحقيقي اذ لا يصح ان يراد من لفظ واحد معنيان مستقلان حسب ما بينا بلا حاجة في المقام الى ما قررناه في المشترك نظرا الى ان ارادة المعنى المجازي من اللفظ موقوفة على ترخيص الواضع قطعا والقدر الثابت من ترخيصه من التتبع في الاستعمالات هو ارادة المعنى المجازي منفردا واما تجويزه لارادة المعنى المجازي مع ارادة المعنى الحقيقي ايضا حسب ما فرض في محل النزاع فغير معلوم من ملاحظة الاستعمالات لو لم نقل بدلالتها على المنع منه وذلك كاف في عدم جواز الاستعمال فاذا لم يجز الاجتماع بينهما في الارادة كانت القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي معاندة لارادة الحقيقة من الجهة المذكورة وهو هذا الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة فيكون ما ذكروه كاشفا عن منع الجمع بينهما في الاستعمال واما المعنى الكنائي فقد عرفت ان ارادته لا تنافي ارادة المعنى الحقيقي حيث انه يمكن ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي ويراد من ذلك افهام لازمه ايضا فيكون المراد افهام اللازم لا ينافي ارادة افهام الملزوم ايضا فان ربما لا يراد كان اللفظ مستعملا في الموضوع له اعني الملزوم ويكون افهام اللازم حاصلا من افهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه فيكون حقيقة اصولية وان ربما اريد افهام اللازم خاصة كما اذا اقيم هناك قرينة معاندة لارادة الحقيقة كان مجازا بالاصطلاح الاصولي فصح ما جعلوه فارقا بين المجاز والكناية من كون الاول ملزوما للقرينة المعاندة بخلاف الثاني حيث انه لا يستلزم القرينة المعاندة وان اتفق اقترانه بها فقوله وهو لا ان دخل يعني في المستعمل فيه وظاهر العبارة ارادة دخول الجزء تحت الكل او دخول الخاص تحت العام الاصولي وقد عرفت انهما خارجان عن محل النزاع لكون الكل والمعنى العام الشامل للامرين معنى مغايرا للموضوع له قطعا وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على ان يراد كل منهما بارادة منفردة كما هو المفروض في محل البحث في شيء فعلى كل من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه بل المستعمل فيه هو الكل المجموعي او العام الاصولي بخلاف الوجه الاخير المفروض في محل البحث لكون كل من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مرادا بارادة مستقلة وح فقوله ان كان المراد مما ذكره في حد الحقيقة من انها اللفظ المستعمل فيما وضع له ان يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بد من اعتبار ذلك في حد المجاز ايضا لكون الحدين على نهج واحد وح يكون اللفظ المستعمل في كل من المعنيين المذكورين خارجا عن الحدين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة ولا مجازا وان كان المقصود استعماله في الموضوع له في الجملة اعني لا بشرط ان لا يكون مستعملا في غيره ايضا تعين اندراج اللفظ المذكور في كل من الحدين فيكون حقيقة ومجازا بالاعتبارين فلا يصح ما ادعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقة نعم لو اعتبرت الوحدة في حد الحقيقة دون المجاز تم ما ادعاه من الاندراج في المجاز خاصة الا انه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث على الالتزام به قوله في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي كان ظاهر العبارة بملاحظة ما ذكره من المثال والحكم

بكونه من عموم المجاز بعطى كون اندراج الموضوع له في المستعمل فيه من اندراج الجزئي تحت الكلي فيكون اللفظ مستعملا في المعنى الكلي المشترك بين المعنيين الصادق عليهما ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام المستدل بل الذي يتراءى من ظ كلامه جعله من باب اندراج الجزء تحت الكل او الخاص تحت العام الاصولي على ان المراد من اللفظ مفهوم كل من المعنيين حسبما مر بيانه في بحث المشترك وقد قرر موضع النزاع هناك على كل من الوجهين المذكورين كما مرت الاشارة اليه والى وهنه واما جعل المقام من استعمال اللفظ في مفهوم كلي مشترك بين المعنيين صادق عليهما فمع وضوح فساده في نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدل عليه وقد يحمل عبارة المص على بيان ما ذكرناه فيكون مراده من شموله للمعنى الحقيقي هو الشمول على احد الوجهين المذكورين ولا ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز اذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك وما ذكره من المثال انما هو لبيان عموم المجاز في الجملة وان لم يطابق ذلك عموم المجاز الحاصل في المقام هذا ويمكن ان يقال ان مقصد المستدل ان الحاصل في المقام استعمال واحد والمفروض ان المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقي والمجازي فيكون المعنى المجازي مندرجا في المستعمل فيه والمفروض خروجه عن الموضوع له ولا يكون المستعمل فيه عين الموضوع له بل غيره فيندرج في المجاز ح فلا خروج فيه عن محل البحث ولا يكون من عموم المجاز في شيء والجواب عنه ح ما عرفت من ان اندراج غير الموضوع له في المستعمل فيه يكون على احد وجهين احدهما ان لا يتعلق الاستعمال بشيء من المعنيين الا بالتبع نظرا الى اندراجه في المستعمل فيه ح فيكون المستعمل فيه هو المعنى الشامل له سواء كان شموله له من قبيل شمول الكل لجزءه او العام الاصولي للخاص المندرج فيه والمفروض ان ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا قطعا وثانيهما ان يتعلق الاستعمال بكل من المعنيين بان يراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي بارادة منفردة وخصوص معناه المجازي بارادة اخرى وح فلا شك في كون كلي المعنيين مما استعمل اللفظ فيه فيندرج اللفظ في كل من حدي الحقيقة والمجاز بالاعتبارين غاية الامر ان لا يكون بملاحظة استعماله في كل منهما مندرجا في خصوص شيء من الحدين ولا يمنع ذلك عن اندراجه في الحقيقة بملاحظة استعماله في معناه الحقيقي وفي المجاز بملاحظة استعماله في الاخر نعم لو كانت الوحدة ملحوظة في كل من الحدين لم يندرج ذلك في شيء منهما فلا يكون مجازا ايض وهو مع منافاته لما ادعاه مط بالاتفاق فلا يتم كلامه الا على ما اشرنا اليه من اعتبار الوحدة في حد الحقيقة دون المجاز وقد عرفت وهنه قوله لنا على الجواز بالجواز لا يخفى ان ما ذكره انما يقتضي بجواز الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد اذ الوحدة انما تعتبر فيه على مذهبه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا لعدم اعتبار الوحدة فيهما فالجهة الثانية من المعاندة حاصلة هناك فلا وجه لاطلاق الحكم بالجواز وقد يق بان مراد المص هنا في المقام هو بيان الحال في المفرد لجريان الترديد المذكور بالنسبة اليه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا مجال لاحتمال الحقيقة نظرا الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد بالنظر الى معناه الحقيقي فاو اريد تكريره بالنسبة الى معناه المجازي والحقيقي والمجازي كان مجازا قطعا وفيه ان ذلك انما يتم لو قلنا بتعلق وضع مخصوص بالتثنية والجمع وهو انما يسلم في الجمع المكسر واما في التثنية والجمع المصحح فلم يتعلق فيهما بمجموع الكلمة وضع مخصوص وانما هناك وضع اسمي متعلق بالمفرد ووضع حرفي متعلق بالحرف الذي الحقهما لتفيد تعدد ما هو مراد من المفرد حسبما قرر القول فيه وح فعلى القول بجوازه فيهما مع اختلاف المعنى المراد من المفرد كما هو مختار المص على ما ذكره في بحث المشترك يكون معنى الموضوع له في الاستعمال المفروض على حاله من غير تصرف فيه فلا تجوز فيه بالنظر الى ارادته فلا يصح ح ان يراد منه معناه المجازي ايض بناء على تسليمه اعتبار القرينة المعاندة في المجاز وكان المص انما يقول بتعلق وضع بمجموع لفظي التثنية والجمع نظرا الى اعتباره الوحدة في وضع المفرد خاصة في توجيه ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع عدم لحوق علامة التثنية والجمع موضوعا بوضع وبشرط لحوق احدى العلامتين موضوعا بوضع اخر بعيد قوله فان القرينة اللازمة للمجاز لا تعاند لا يخفى ان القرينة المعاندة المعتبرة في المجاز على ما فهمه المستدل وقرره المص انما هي معاندة لارادة المدلول الحقيقي بنفسه من دون اعتبار الوحدة معه كما هو ظ اطلاق عبارة القائل وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك وجه الفرق بين الكناية والمجاز ومن البين ان امكان ارادة المعنى الحقيقي في الكناية انما يكون بارادة معراة عن الوحدة فتكون القرينة المعاندة اللازمة للمجاز معاندة لارادة الحقيقة كذلك حتى يصح جعلها فارقة بين الامرين وغاية ما يق في المقام ان ما يسلمه المص من اعتبار القرينة المعاندة ان تكون معاندة لارادة المعنى الحقيقي على الوجه الاول دون الثاني الا ان ذلك بط لما ذكره المستدل وما قرره علماء البيان وهو خلاف الظ من كلامه بل صريحه كيف وقد احتمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما ستشير اليه قوله ولعل المانع في الموضعين اه ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك وقد عرفت في مبحث المشترك عدم ابتناء كلامه عليه وان تخيله المص هناك وكذا الظ عدم ابتناء كلامه في المقام على ذلك ايض كيف ولو كان بناؤه عليه لم يحتج الى ما استدل به في المقام من الوجه الطويل اذ المناقضة بين الوحدة الماخوذة في الموضوع له وارادة المعنى الاخر ظاهرة فكان عليه اثبات اعتبار الوحدة في الوضع والتنبيه على المناقضة المذكورة فعدم مباشرته لاعتبار الوحدة المذكورة في شيء من البحثين مع كونه هو المناط في المنع بناء على ما ذكره وتمسكه بما قرره من الوجهين المذكورين في المقامين كالصريح في عدم بنائه على ذلك قوله ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا اه قد عرفت ان ما ذكره على فرض صحته لا يجري في التثنية والجمع اذ ليس قائلا باعتبار الوحدة فيهما نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما اشرنا اليه ويشكل ذلك ايض في غير الجمع المكسر بما عرفت قوله المطلب الثاني في الاوامر والنواهي هما جمعا الامر والنهي بمعنى القول المخصوص ويجريان في الامر والنهي بمعنى الطلب ايض وليسا جاريين على القانون اذ ليس القياس جمع فعل فواعل وحكى في النهاية عن بعضهم انكار مجيء اوامر جمعا لامر سواء كان بمعنى القول المخصوص او الفعل اذ اوامر جمع امرة وقال ان هذا شيء يذكره الفقهاء وربما يؤيده ما في القاموس حيث ذكر جمع الامر على امور بعد تفسيره بضد النهي والحادثة ولم يذكر جمعه على اوامر وظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين الا ان الظ من الاصوليين وغيرهم كونهما جمعا للامر والنهي بالمعنى المذكور ويشهد له ملاحظة الاستعمالات الدائرة في العرف وحملها على الغلط بعيد جدا وقد يجعلان في الاصل جمعا لامرة وناهية بتاويل كلمة امرة وناهية على سبيل المجاز من قبيل اسناد الشيء الى الالة فيكون الجمع اذن على القاعدة ويكون اطلاقهما على الصيغة مجازا بملاحظة العلاقة المذكورة الا انه اشتهر

ذلك الى ان بلغ

ذلك الى ان بلغ حد الحقيقة فيكون اذن من المنقولات العرفية ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالامر بمعنى القول المخصوص وربما يجعل اوامر جمعا لامور حكاه في الاحكام فيكون جمع جمع وكانه نقل فيه الواو عن مكانه فقدم على الميم ويضعفه مع ما فيه من التعسف انه غير جار مجرى الامور في الاستعمال لاختصاصه بالاقوال واختصاص الامور بغيرها فلو كان جمعا له كان بمنزلته الا ان يجعل ذلك من طواري الاستعمال في المقامين ولا يخفى بعده وانه لو كان جمع جمع لما كان صادقا على اقل من تسعة مع انه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الاطلاقات قوله صيغة افعل الكلام في بيان معنى الامر يقع في مقامات احدها في بيان معنى مادة الامر على سبيل الاجمال ثانيها في تحديد معناه المقص في المقام ثالثها في ان مادته هل تفيد الوجوب عند الاطلاق ولا رابعها في بيان مفاد الصيغة والمص اقتصر على الرابع اذ هو المهم بالبحث في المقام واما البواقي فلا يترتب عليها ثمرة مهمة في الاحكام ولا باس ان نشير اليها اما الاول فنقول ان لفظ الامر يطلق على معاني عديدة منها القول المخصوص الدال على طلب الفعل حسبما يأتي بيانه في المقام الثاني ومنها الفعل كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد مسخرات بامره ويجري في البحر بامره ومنها الفعل العجيب كما في قوله تع فلما جاء امرنا ومنها الشيء كما تقول رايت اليوم امرا عجيبا ومنها الشان كما تقول امر فلان مستقيم ومنها الحادثة نص عليها في القاموس ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر وقد يرجع الستة الاخيرة الى معنى واحد وقد اتفقوا على كونه حقيقة في القول المخصوص كما حكاه جماعة منهم السيد والامدي والحاجبي والعضدي والتفتازاني وعن الامدي حكاية الاتفاق على كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص بل نص عليه العضدي في اخر كلامه ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي القول بوضعه للقدر المشترك لاحتمال ان يكون القول المذكور خرقا لما اتفقوا عليه كما اشار اليه الحاجبي ونص عليه العضدي نعم ظاهر الامدي كونه حقيقة فيه في الجملة سواء كان ذلك خصوص ما وضع له او مصداقا حقيقيا والمحكي عن الاكثر في كلام جماعة هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا في غيره وقد نص عليه جماعة من العامة والخاصة وعزاه فخر الاسلام الى الجمهور والسيد العميدي الى المحققين وعن جماعة انه مشترك لفظا بين القول والفعل وعزاه في النهاية الى السيد وجمع من الفقهاء وعن بعضهم اسناده الى كافة العلماء وحكى الحاجبي والعضدي قولا باشتراكه معنى بين القول والفعل الا انه نص الحاجبي على حدوث القول به في مقام ابطاله فيؤول الى انعقاد الاجماع على خلافه كما نص عليه العضدي وهذا القول هو مختار الامدي في الاحكام فقد نص في اخر المسئلة على كونه متواطيا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل وقد حكى القول به في بعض شروح المختصر عن جماعة وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره في النقود والردود نقلا عن السيد ركن الدين في تفسيره حكاية الحاجبي للقول بالتواطي انه مما ذكره بعضهم على سبيل الابداء فهو مجرد ابداء احتمال واستند في ذلك الى ما في الاحكام وقد عرفت الحال فيما ذكره وكانه غفل عن ملاحظة اخر كلامه وانما اخذ ما ذكره في مقام الابداء وعن ابي الحسين البصري انه مشترك لفظا بين عدة من المعاني المذكورة والذي يستفاد من النهاية في بيان احتجاجه كونه مشتركا عنده بين القول المخصوص والشان والغرض وادرج الفعل في الشان ولم يجعله معنى مستقلا مرادا بالخصوص وحكى عنه في المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشان والطريق واختار القول به وظاهر ما ذكره في الاحتجاج عليه ارجاع الطريق الى الشان والصفة والغرض الى الشيء فيكون عنده مشتركا بين الثلثة وكيف كان فالاظهر كونه حقيقة في القول المخصوص وما يعم المعاني المذكورة ولا يبعد ان يجعل الشان هو المعنى الشامل لها ما عدا القول فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهومة من الخارج ويكون اللفظ مشتركا بين المعنيين المذكورين لنا تردد الذهن بين المعنيين حال الاطلاق وهو دليل الاشتراك وكثرة استعماله في غير القول من غير علاقة ظاهرة بينه وبين القول مصححة للتجوز ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا يبتني عليه الاستعمال الشايع بل الظ عدم ملاحظة مورد استعماله عدم ملاحظة المناسبة بينه وبين القول كما هو ظاهر للمتامل فيها ودعوى تحقق العلاقة بينهما كما في النهاية بجعل الامر بمعنى الشان من جهة ان جملة ما يصدر من الانسان لما اندرج فيها القول في الدلالة على شيء من اغراض الانسان كما ترى ولاحتمال كونه حقيقة في القدر المشترك بعد ما عرفت من وهنه من جهة الاتفاق على خلافه حسبما ذكره ومخالفته لفهم العرف مدفوع بانه ليس هناك جامع بين الامرين ليمكن القول بوضع اللفظ بازائه واخذ مفهوم احد المعنيين معا بينهما في المقام منعا تاما كما ذكره العضدي بعيد غاية البعد بل قد يقطع بفساده عند ملاحظة الاستعمالات بل ملاحظة سائر الاوضاع اذ لا نظير له في شيء من الاوضاع ويظهر من الاحكام جعله القدر المشترك بين المعنيين هو الشان والصفة حيث قال ان مسمى الامر انما هو الشان والصفة وكلما صدق عليه ذلك نهيا كان او غيره فيتم امر حقيقة قال وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الاجماع فان ما ذكرناه من جعل الشان والصفة مدلولا لاسم الامر من جملة ما قيل وهو ايضا بين الوهن كيف ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى النهي على نحو واحد ومن الواضح بعد ملاحظة العرف خلافه ومن البين ايضا ان فهم القول المخصوص من لفظ الامر ليس من جهة كونه من مصاديق الشان وكان ما ادعاه في المقام مصادم للفهم ودون والظاهر ان ما ذكره من قول بعضهم بكون الشان والصفة مدلولا لاسم الامر اشارة الى ما ذهب اليه ابو الحسين حيث لم يثبت في تلك الحيثية وهو انما يقول باشتراكه لفظا بين معاني عديدة حسبما حكاه هو وغيره فجعل ذلك شاهدا على عدم كون ما ذهب اليه خرقا للاجماع كما ترى ويمكن الاحتجاج على فساده ايض بما يرى من اختلاف جمعه بحسب المعنيين فلو كان متواطئا كما ادعاه لم يتجه ذلك ولا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتحاد معناه ولا نظير له في سائر الالفاظ وقد مرت الاشارة اليه في محله بل ظ اختلاف الجمعين يومي الى الاشتراك حسبما مر بيانه والقول بكون اوامر جمعا للامور كما حكاه عن البعض في غاية البعد كما عرفت فتعين القول بكونه مجازا فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونة سوى الاستناد الى اصالة تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص نظرا الى الاتفاق عليه ويدفعه ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقة في غيره ايض حجة القول بكونه للقدر المشترك فما الاصل من حيث استعماله في كل من المعنيين وفيه دفع الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل ان يكون حقيقة

والنهي

للوضع

فالقدر الجامع بينهما وقد عرفت وجهه مما قررناه سيما بملاحظة ما مر من ومن الاصل المذكور على الاطلاق حجة ابي الحسين ومن وافقه تردد الذهن بين المعاني المذكورة عند سماع لفظ الامر خاليا عن القرائن وهو دليل الاشتراك ويوهنه بعد تسليمه ان القدر المسلم منه ان يدل على الاعم مما ذكره وذكرناه فلا دلالة فيه على خصوص ما ادعاه واما المقام الثاني فنقول انهم ذكروا له حدودا شتى كلها مدخولة منها ما حكى عن البلخي واكثر المعتزلة من انه قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه وهو منقوض بما اذا اريد من الصيغة غير الايجاب من التهديد والتسخير والاباحة ونحوها وما اذا صدرت الصيغة بعنوان الهزل وما اذا كان القائل ناقلا للامر عن غيره لمن هو دونه فان قوله ذلك ليس امرا مع انه مندرج في الحد وما اذا كان القائل مستخفا نفسه بجعله مساويا للمقول له او دونه مع اندراجه اذن في الالتماس والدعاء وما اذا لم يكن القائل عاليا وكان مستعليا فانه اذن خارج عن الحد مع اندراجه في المحدود وما اذا استعمل الخبر بمعنى الامر لاندراجه في الحد مع انه ليس بامر على الحقيقة مضافا الى ان الامر نفس الصيغة الصادرة لا التلفظ بها فانه اسم للكلام دون التكلم وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكى عن القاضي ابي بكر والجويني والغزالي واكثر الاشاعرة من انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وفيه انه قد اخذ فيه لفظ المامور والمامور به وهما مشتقان من الامر فيلزم الدور وايضا قد اخذ فيه لفظ الطاعة ومفهومها موافقة الامر فلا يعرف الا بعد معرفته فيلزم الدور ايضا وانه يقتضي بيان الثواب والعقاب على امتثال الامر ومخالفته اقدام المامور على فعل المامور به فيندرج ذلك في الحد بل ذلك هو الظاهر من الحد نظرا الى ظهور لفظ المامور والمامور به في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول وانه يندرج فيه قول المتضرع مع خروجه عن الامر فانه يشمل قول الناقل للامر وانه يندرج فيه الخبر اذا كان بمعنى الامر وقد يذب عن الدور بان المراد بالمامور والمامور به من يتعلق القول به وما يتعلق به ذلك وهذا القدر كاف في تصورهما في المقام وان المراد بالطاعة مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعة الحاصلة بموافقة الامر والنهي او يتصور بغير ذلك على وجه لا يوجد فيه ملاحظة الامر الا انه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مامورا به ويمكن ايضا دفع عدة من الايرادات المذكورة بما لا يخفى ومنها ما حكى عن ابي الحسين البصري من انه قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وفيه انه يندرج فيه الالتماس بل وكذا الدعاء اذا لم يلاحظ فيه التذلل وانه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مامورا به وانه يندرج فيه الصيغ المستعملة في غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينة عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها وانه يخرج عنه اترك ونحوه مع اندراجه في الامر ومنها ما حكى عن بعض المعتزلة من انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال ويخرج بالاولى اللفظ الصادر عن النائم ونحوه وبالثانية ما اذا اريد بها ساير معاني الصيغة من التهديد والاباحة ونحوهما وكذا اذا ذكر اللفظ هازلا وبالثالثة ما اذا كان القائل حاكيا لها عن الغير فانه لا يريد بها الامتثال وفيه اولا لزوم الدور لاخذه الامر في حد الامر وثانيا ان الامر ان كان بمعنى الصيغة فكيف يراد بالصيغة الدلالة عليه وان كان غير الصيغة فكيف يفسر بها وقد يذب عنهما بان الامر الماخوذ في الحد غير ما هو المقصود من المحدود فان المراد به في الحد هو مدلول الصيغة وفي المحدود نفس الصيغة فقد اخذ مدلول الصيغة في حدها ولا دور فيه نعم قد يرد عليه انه احالة على المجهول اذ هو في الجهالة كنفس المحدود وثالثا ان ارادة الامتثال لا يوجب خروج الصيغة الصادرة عن المبلغ اذ قد يقصد بتبليغه حصول الامتثال ولم يوجد في الحد قصد امتثال خصوص القائل ورابعا ان تخصيصه بصيغة افعل يوجب اخراج ساير الصيغ الموضوعة له في العربية وغيرها وقد يذب بان صيغة افعل من الاعلام الجنسية فهي موضوعة لمطلق الصيغ الموضوعة لطلب الفعل سواء كانت على وزن افعل وغيره وقد عرفت ما فيه مضافا الى عدم شموله للاوامر الصادرة بغير العربية من ساير اللغات مع شمول الامر لها قطعا ومنها ما حكى عن بعضهم من انه صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة لها من جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وفيه مع اختصاصه بصيغة افعل فلا يشمل غيرها من الصيغ ان اخذ الامر في حده يوجب الدور وانه يندرج فيه الصيغة الصادرة على سبيل الهزل مع الخلو عن القرينة الدالة عليه فانها ليست بامر في الواقع وان اعتقد المامور ذلك وكذا الحال فيما اذا استعملت في غير الطلب مع خلو الكلام عن القرينة وهذه الحدود كلها معرفة له بالصيغة والقول الصادر وان امكن حمل ما ورد منها في كلام الاشاعرة على الطلب النفسي ايضا وهناك حدود اخر معرفة له بالمعنى المدلول عليه بالصيغة منها ما حكى عن جماعة من المعتزلة من انه ارادة الفعل وفيه ان مطلق ارادة الفعل لا يعد امرا اذ هي اعم من الطلب حسبما سنشير اليه وانه قد يريد الفعل ولا يبرزه بصيغة الامر بل بالاشارة ونحوها وان ارادة الفعل حاصلة في الملتمس والداعي وليسا بامر وانه يخرج عنه اترك ونحوه وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكى عن بعض الاشاعرة من انه طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وفيه ان الطاعة موافقة الامر فيدور ويمكن دفعه بما مر وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة من ساير الاقوال كالخبر المستعمل في الانشاء والاشارة والكتابة وقد يندرج فيه الالتماس بل الدعاء في وجه ومنها ما حكى عن جماعة من الاشاعرة ايضا من انه خبر عن الثواب على الفعل وعن اخرين منهم انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وهما في غاية الوضوح من الفساد ومنها ما حكى عن امام الحرمين في بعض تصانيفه من انه استدعاء الفعل بالقول عمن هو دونه على سبيل الوجوب وفيه انه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير القول المخصوص كالخبر المستعمل في معنى الامر وانه يندرج فيه طلب المتخضع اذا كان عاليا مع اندراجه في الدعاء وانه يخرج عنه طلب المستعلي اذا لم يكن عاليا وانه يخرج عنه الندب ونحوه ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها انه طلب الفعل على جهة الاستعلاء اختاره الآمدي في الاحكام وفيه انه بظاهره يخرج عنه طلب الله تعالى مطلقا فان الظاهر من الاستعلاء هو طلب العلو الحاصل من غير العالي مع الغض عنه على الاعم منه لظهور انه المراد في المقام فالعالي قد لا يلاحظ علوه حين الامر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه امرا كما سنشير اليه ان شاء الله وانه يخرج عنه طلب الترك مع اندراجه في الامر وقد يدفع بان المراد بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى المصدري فيشمل الترك والكف لدلالتهما بمادة ونحوها وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بالاشارة والكتابة والخبر المستعمل في معنى

عن جماعة

بحو الدله

الامر وقد

الامر وقد يذب عنه بانه مبني على ثبوت الكلام النفسي والطلب الحاصل بالاشارة ونحوها نحو منه فلا مانع من اندراج ذلك فيه وان لم تكن الاشارة الدالة عليه امرا ومنها ما اختاره العلامة في النهاية والتهذيب من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ويرد عليه ما اورد على الحد السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول وانه يندرج فيه ما اذا كان الطلب على سبيل الندب مع ان المندوب ليس بمامور به عنده والقول بخروج ذلك بملاحظة الاستعلاء في الطلب الندبي غير متجه لما سنشير اليه ان شاء الله ومنها ما اختاره الحاجبي من انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالامر الندبي فان المندوب مامور به عنده ويرد عليه ايضا شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول ويخرج كف نفسك عنه فانه اقتضاء كف وقد يجاب عن الاول بما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله وعن الثاني تارة بان المراد الكف عما هو ماخذ الاشتقاق عند عود الكلام الى اللفظي فيدخل فيه الكف اذ لا يطلب فيه الكف عن الكف واخرى بان المراد انه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالا على الكف بصيغته فيندرج فيه كف لدلالته عليه بالجوهر وهو يرجع الى الاول وثالثا بان الكف عن الفعل قد يكون ملحوظا بذاته مقصودا بنفسه فيكون كساير الافعال المطلوبة وقد يكون ملحوظا من حيث كونه متعلقا بغيره وحالا من احوال ذلك الغير كما هو الحال في الكف الملحوظ في النهي فانه انما لوحظ من حيث كونه حالا للمنهي عنه فهو اذن غير مستقل بالمفهومية والمقصود بغير الكف في المقام هو الثاني فلا نقض ورابعا بان الكف قد يكون مقصودا بذاته وقد يكون مقصودا لحصول الترك به فالغرض الاصلي اذن عدم الفعل لكنه لما لم يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور جعل تعلقه بالكف وسيلة اليه فليس الكف مقصودا بذاته بل لكونه موصلا الى غيره والمقصود في المقام هو الثاني وانت خبير بضعف الجميع فان تقييد الكف بما اذا كان عن ماخذ الاشتقاق مما لا دليل عليه في الحد بل الظاهر من الاطلاق خلافه فان اريد بالفعل المتعلق للطلب فعل ماخذ الاشتقاق كان قوله غير كف لغوا وان اريد به نفس ماخذ الاشتقاق كان منه ويظهر الحال في الثاني ثم ان الظاهر من استثناء الكف كونه ملحوظا بذاته اذ لو كان ملحوظا لغيره كان متعلق الطلب في الحقيقة هو ذلك الغير دون الكف وهو خلاف ظاهر الاطلاق ومع الغض عن ذلك فلا اقل من تساوي الوجهين وهو كاف في الايراد هذا وظاهر هذه الحدود ان الماخوذ فيها الطلب او ما بمعناه جنسا يعطي كون الامر موضوعا بازاء المعنى دون اللفظ وهو ينافي ما نصوا عليه من الاتفاق على كونه حقيقة في القول المخصوص وقد ذكر الكرماني عند الكلام في الحد الذي ذكره الحاجبي ان الواجب عليه ان يقيد الاقتضاء باقتضاء القول لان حقيقة الامر لا بد فيها من القول اتفاقا وبه يظهر ضعف ما قيل من ان الامر بالحقيقة هو اقتضاء الفعل اعني ما يقوم بالنفس من الطلب وتسمية الصيغة بالامر مجاز وكان ما ذكره مبني على ما ذهب اليه بعض الاشاعرة من كون الكلام هو النفسي وان الكلام مجاز في اللفظي وحيث ان الامر نوع منه فيتبعه في ذلك وانت خبير بان ذلك ايضا ينافي ما ادعوه من الاتفاق في المقام اذ لا ملازمة بين الامرين الا ان يقال ان المراد بالقول ايضا هو النفسي وفيه ما لا يخفى نعم يصح على مذهبهم جواز اطلاق الامر على الامرين فلذا يصح تحديده بالقول وبالامر القائم بالنفس فيكون الاول امرا لفظيا والثاني نفسيا ومن ذلك يظهر اندفاع ما اورده الكرماني واما على راي من يرى بطلان الكلام النفسي فقد يشكل الحال في ذلك وقد يبنى تحديدهم له على الوجه الثاني على التسامح فيكون تحديدا للدال بمدلوله ولا يبعد ان يقال بثبوت معنيين للامر بحسب العرف وان كان المتداول عندهم في الاصطلاح هو القول المخصوص اذ قد يراد به في العرف القول الخاص وقد يراد به الطلب المخصوص فعلى الثاني يكون مصدرا وعلى الاول يكون اسما للفظ المخصوص ان اريد به نفس الصيغة الصادرة كما هو الظاهر من كثير من تعريفاتهم المتقدمة فيكون كالماضي والمضارع ونحوهما وان اريد التلفظ بالصيغة وادائها في الخارج كما هو احد اطلاقي القول يكون مصدرا ايضا كما هو الظاهر من استعمالاته العرفية وقضية اشتقاق ساير المشتقات منه وعليه ينطبق الحد الاول من الحدود المذكورة كما مرت الاشارة اليه وكيف كان فالظاهر ثبوت المعنيين والظاهر انه على الاول يعم جميع الصيغ الموضوعة للطلب المذكور واذا اريد بها ذلك سواء كانت من العربية او غيرها وفي شموله لاسماء الافعال وجهان وعلى الثاني يعم الطلب الحاصل بتلك الصيغة المخصوصة او غيرها كقوله امرتك بكذا او اطلب منك كذا ونحو ذلك فحده على الاول هو القول الذي يريد به بمقتضى وضعه انشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب وعلوه مع عدم ملاحظة خلافه وعلى الثاني هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او العلو كذلك وقد يورد عليهما بان اترك ونحوه ليس طلبا للفعل مع كونه امرا ويمكن الجواب تارة بالتزام خروجه عن الحقيقة وان كان بصورة الامر وتارة بان المراد بالفعل هو المعنى الحدثي المدلول عليه بالمادة فيعم ما لو كان تركا ونحوه حسبما مر واخرى بانه ليس المراد به مفاد مادة الامر بل المقصود به الايجاد المتعلق بالمادة كما ان المراد بالترك المتعلق للنهي في حد النهي هو الترك المتعلق بمادته فلا نقض اذ مفاد اترك هو طلب ايجاد الترك فبقي الكلام في المقام في بيان امور تتعلق بالمرام احدها انهم اختلفوا في اعتبار العلو او الاستعلاء وعدمه في صدق الامر على اقوال منها اعتبار الاستعلاء سواء كان عاليا بحسب الواقع او مساويا او دانيا وهو المحكي عن جماعة من الخاصة والعامة منهم الفاضلان والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وابو الحسين البصري والرازي والحاجبي والتفتازاني وغيرهم و عزي الى اكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضي الاجماع على ان الامر عند الاصولي صيغة افعل الصادرة على جهة الاستعلاء وعزي ذلك ايضا الى النحاة وعلماء البيان ومنها اعتبار العلو خاصة وعزي الى السيد وجمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة ومنها اعتبار العلو والاستعلاء معا واختاره بعض المتاخرين في ظاهر كلامه وحكاه عن جماعة ومنها عدم اعتبار شيء منهما وعزاه في النهاية الى الاشاعرة ويظهر ذلك من العضدي ويعزى الى البيضاوي والاصفهاني والاظهر حسبما اشرنا اليه اعتبار احد الامرين من العلو والاستعلاء لكن لا بد في الاول من عدم ملاحظة خلافه باعتبار نفسه مساويا للمامور او ادنى منه ويدل على ذلك ملاحظة العرف اما صدقه مع الاستعلاء وان خلا من العلو فلظهور صدق الامر بحسب العرف على الطلب الادنى من الاعلى على سبيل الاستعلاء ولذا قد يستقبح منه ذلك ويقال له ليس من شانك ان تامر من هو اعلى منك وقد نص عليه جماعة واما الاكتفاء بالعلو

او الاعم كان ذلك الاستثناء عنه فيخرج به ما اذا كان من الاستفادة

مدلولها

عن ملاحظة الاستعلاء فلان من الظاهر في العرف اطلاق الامر على الصيغ الصادرة من الفقراء الى الغني والسيد بالنسبة الى العبد وان كان المتكلم بها غافلا عن ملاحظة علوه حين الخطاب كما يتفق كثيرا ومما يشير الى ذلك تخصيصا الطلب الصادر من المتكلم في الامر والالتماس والدعاء ومن البين عدم اندراج ذلك في الاخير فيتعين اندراجه في الاول والحاصل انهم يعدون الخطاب الصادر من العالي امرا اذا لم يستخفض نفسه ولم يتبين ذلك من جهة استظهار ملاحظة العلو لظهور صدقه مع العلم بغفلته او الشك فيها والثاني اعتباره بملاحظة خصوص المقام والمناقشة بان حال العالي لما اقتضت ملاحظة العلو في خطابه لمن دونه وكان بانيا على ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى استعلائه ولو مع غفلته حين القاء الصيغه عن تلك الملاحظة مدفوعة بان عد مجرد ذلك استعلاء محل منع ومع الغض عنه فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعا كما اذا رأى السيد احدا وشك في كونه عبده او رجلا اخر مساويا له او اعلى فطلب منه شيئا بصيغة افعل فان الظاهر عده امرا اذا كان عبده بحسب الواقع ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عد في العرف عاصيا لامر سيده وذمه العقلاء لاجل ذلك مع انه لا دليل اذن على اعتبار الاستعلاء واما مع علمه صدقه مع استخفاض العالي نفسه بجعلها مساويا مع المخاطب او ادنى فالظهور عدمه اذن ملتمسا او داعيا في العرف كما انه يعد للمساوي او الادنى مع استعلائه امرا وصار الحاصل ان الطلب الحاصل بالامر والالتماس والدعاء انما ينقسم الى ذلك بملاحظة علو الطالب او مساواته او دنوه بحسب الواقع او في ملاحظته على سبيل منع الخلو والعرف شاهد عليه والظاهر ان الطلب لا يكون الا على احد الوجوه المذكورة وفي ذلك ايضا شهادة على ما اخترناه وحيث علمت اعتبار الاستعلاء او العلو على النحو المذكور في مفهوم الامر كان دالا على ملاحظة العلو على احد الوجهين سواء اريد به الطلب او نفس الصيغة واما مصداقه من الصيغة او الطلب فلا يعتبر في صدق الامر عليه ملاحظة العلو فيه لما عرفت من صدقه على الصيغة او الطلب مع الخلو عن اعتبار العلو فيما اذا كان المتكلم غافلا بحسب الواقع نعم لا بد في اطلاق الامر عليه من ملاحظة العلو على احد الوجهين حجة القائل باعتبار الاستعلاء ان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع لم يصدق ذلك وان كان اعلى وانهم فرقوا بين الامر والالتماس والدعاء بانه ان كان الطلب على سبيل الاستعلاء كان امرا الى اخر ما ذكروه مضافا الى ما عرفت من اسناده الى الاكثر ونقل الاتفاق عليه وانت خبير بان الاول لا ينافي ما ادعيناه وما حكى عنهم من اعتبار الاستعلاء في الامر ممنوع بل يظهر من بعضهم خلافه كما ان الفرق بين الامور المذكورة من ان الفارق عندهم علو الرتبة ومساواتها وانخفاضها كما هو الظاهر مما سيجيء في ذيل كلامهم بكون الامر المندوب والحاصل انه ليس هناك نقل مضبوط في المقام ليصح التعويل عليه والحق ان الفارق بينها هو ما بيناه كما هو الظاهر من العرف وحمل ما نقل منهم على ذلك غير بعيد ودعوى الاتفاق في المقام بين الوهن وملاحظة العرف اقوى شاهد على فسادها حجة القائل باعتبار العلو انه يستقبح ان يقال امرت الامير ولا يستقبح ان يقال سألته ولولا ان الرتبة معتبرة في ذلك لما كان كذلك وربما يستدل لذلك بجعلهم الرتبة فارقة بين الامر وقرينيه وقد عرفت ضعف الاخير ويرد على الاول ان الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال بحسب اللغة وقد يكون من جهة قبح ما يدل عليه اللفظ بحسب العرف نظرا الى خصوصية المقام والشاهد على الخروج عن الوضع انما هو الاول دون الثاني فان اريد بالاستقباح المدعى ذلك كان ممنوعا بل هو على اطلاقه فاسد قطعا لجواز الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه اصلا نعم لو كان الاستعلاء منفيا في ذلك المقام ايضا فربما امكن ما ذكر الا انه لا يفيد المدعى بل يوافق ما اخترناه وان اريد به الثاني فهو لا يفيد المنع اللغوي بل فيه شهادة على الاكتفاء منه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح من جهة استعلائه على الامير المخالف للتأدب معه الا ترى انه لو طلب شيئا من الامير على جهة الاستعلاء صح ان يقال له على جهة الانكار اتأمر الامير من غير استقباح حجة القول باعتبار الامرين ظهور لفظ الامر في علو الامر اذ هو المفهوم في العرف من قولك امر فلان زيدا فاذا انضم الى ذلك ما يرى من عدم صدق الامر مع استخفاضه لنفسه دل على عدم الاكتفاء في صدقه بمجرد العلو فيعتبر الاستعلاء معه ايضا والحاصل انه يدعى فهم العرف منه حصول العلو والاستعلاء معا وفيه ما لا يخفى ودلالة اطلاق الامر على علو الامر بحسب الواقع لا ينافي وضعه لما يعم علوه في نظره واعتباره بعد شهادة العرف به فالتبادر المدعى ان سلم اطلاقي كما لا يخفى وربما يحتج لذلك بما يأتي من وضع لفظ الامر للوجوب وهو يتوقف على علو الامر واستعلائه اذ لا يتحقق الوجوب الا مع تحققهما وضعفه ظ بملاحظة ما يأتي ثم حجة القائل بعدم اعتبار شيء من الامرين قياسه على الخبر وقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون وقول عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا جازما فعصيتني وقول الاخر ليزيد بن المهلب امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وقوله رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع والطاعة تتبع الامر في الصدق ووهن الجميع ظ الاحاجة فيه الى التفصيل ثم ان المعتبر من العلو هو العلو العرفي على نحو يصح الامر وكان المعتبر فيه منه ارتفاع يقضي بالتزام طاعته في العرف لا خصوص العلو الذي توجب طاعته عقلا او شرعا كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات العرفية في اطلاق الامر على طلب السلطان من الرعية والرئيس من المرؤسين والمخدوم من الخدم مع عدم وجوب الطاعة هناك بشيء من الوجهين في شيء منها وان لزمت طاعتهم بملاحظة العرف وايضا الوجوب العقلي او الشرعي مما لا ربط له بالاوضاع اللغوية فلو اعتبر وجوب الطاعة فيه لم يرد على اعتبار لزومه في العرف فما في كلام بعض الافاضل من تفسيره العالي بمن كان له نفوذ يوجب طاعته عقلا او شرعا كما ترى وكانه اخذ ذلك من دلالة لفظ الامر على الوجوب حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله وفيه ان ما قرره في ذلك المقام غير متجه والوجوب المدلول عليه بالصيغة ليس خصوص الوجوب العقلي او الشرعي كما سيجيء بيانه انشاء الله فاعتبار ذلك مما لا وجه له اصلا على ان مجرد وجوب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا لا يكفي في صدق الامر كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون الدعاء امرا اذا التزم العالي شرعا بنذر وشبهه باجابة سؤاله كما اذا نذر السيد ان يجيب مسألة عبده فيلزم انقلاب السؤال بذلك امرا وهو بين الفساد الا ان يعتبر مع ذلك العلو العرفي ايضا كما قد يومي اليه تعبيره عنه

بالنفوق

بالنفوذ الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا فيكون المعتبر عنده هو العلو العرفي المقيد بذلك وهو كما ترى وكان مقصوده بالنفوذ في المقام هو كونه بحيث يجب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا فتأمل ثانيها انهم اختلفوا في كون الطلب المدلول للامر نفس الارادة او غيرها فالمحكي عن اصحابنا والمعتزلة هو الاول وعن الاشاعرة القول بالثاني واحتج العلامة على ذلك بانا لا نجد في الامر امرا اخر مغايرا للارادة اذ ليس المفهوم منه الا ارادة الفعل من المأمور ولو كان هناك معنى اخر لا ندركه فلا شك في كونه امرا خفيا غاية الخفاء حتى انه لا يعقله الا الاحاد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول في الاستعمالات بازاء مثله بناء على ما تقرر من عدم وضع الالفاظ الدائرة في الاستعمالات بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الخواص وربما يحتج عليه بان المتبادر من الامر هو ارادة الفعل من المأمور فيكون حقيقة فيها وقضية ذلك انتفاء الطلب الا انه لا قائل مع القول به لانه الامر عليها و ضعفا بالتغاير بينهما واحتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان اجماعا ولم يرده منه لوجهين احدهما انه يستحيل منه وقوع الايمان وارادة المستحيل من العالم بحاله مستحيلة والمقدمة الثانية ظاهرة واما الاولى فلعلمه تعالى بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الايمان لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو مح فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ثانيهما ان صدور الكفر من الكافر لا بد ان يستند الى سبب وذلك السبب لا بد ان ينتهي الى الواجب لاستحالة التسلسل وايجاده تعالى لذلك السبب يستدعي ارادة وقوع الكفر منه لكون ارادة المسبب مع العلم بسببيته ارادة لمسببه فيستحيل منه ارادة ضده لاستحالة ارادة الضدين فانه من قبيل اجتماع الضدين ثانيها انه يصح ان يقول القائل لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به من دون تناقض بين القولين ثالثها انه يصح صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيته ومن السيد الى عبده وليس هناك ارادة الفعل مع انها امر على الحقيقة رابعها انه قد ينسخ الامر قبل حضور وقت العمل به فلو كان هناك مريدا للفعل لزم ان يكون مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد بالجهة الواحدة وهو مح فان قلت ان الارادة والكراهة انما تعلقتا بالفعل في زمانين مختلفين فلا مضادة بينهما قلت اختلاف زمان الارادة والكراهة غير متعقل في المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته الا في صورة البداء او النكول عن الشيء وهو على حقيقته مستحيل على الله تعالى وايضا فالارادة والكراهة من صفاته تعالى وليستا حاصلتين في الزمان ليختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانيهما فيستحيل اجتماعهما واورد على الاول بالمنع من عدم ارادة الايمان من الكافر وما ذكر لاثباته من الوجهين مردود اما الوجه الاول فبان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر في وجوده ولا عدمه فهو على مكانه وما يترائى من تفريع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا انما نشأ من فرض تعلق العلم به كما انه يستحيل وقوع احد النقيضين او الضدين على فرض وقوع نقيضه او ضده الاخر وذلك لا يقضي باستحالة ذلك الشيء ضرورة ان استحالة وقوع الشيء على فرض لا يقضي باستحالته مطلقا كما اجاب عنه قدس سره في النهاية ويشكل بان تابعية العلم للمعلوم انما يقضي بعدم استناد وقوع المعلوم الى العلم بل لما كان المعلوم حاصلا في وقته بحسب الواقع نظرا الى حصول اسبابه تعلق العلم به على ما هو عليه وذلك مما لا ربط له بالمقام اذ المقصود اثبات استحالة وقوع خلاف المعلوم نظرا الى تفريع المحال عليه وهو لا يستدعي استناد وجود المعلوم الى العلم فان قلت على هذا يكون استحالة وقوع خلاف المعلوم ايضا خلافه قلت ان اردت استناده اليه بحسب الواقع فلا مانع منه بل لا مجال لانكاره لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجة عليهما الا انه لا يلزم من ذلك سلب القدرة عن المكلف فان السبب الباعث على استحالة صدور الفعل منه تمكنه اقدامه عليه وعدم مشيته للفعل مع اجتماع اسباب القدرة ومن البين ان المستحيل بالاختيار لا ينافي في القدرة والاختيار واستحالة وقوع المشية منه لعدم قيام الداعي لها لا تنفي القدرة على الفعل اذ ليس مفاد القدرة الا كون الفاعل بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك ومن البين صدق الشرطيتين مع كذب المقدمتين ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وان استحال وقوعه منه نظرا الى استحالة ارادته تعالى له ومما قررنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهة اثبات اضطراره الى الكفر نظرا الى ما ذكر فلو اراد منه الايمان لزم ارادة المح وما ذكر في الجواب انما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور وقد يقرر الاحتجاج بالوجه الاخر ويجعل التالي لزوم التكليف المح لو اراد منه الفعل وهو مح وقد اجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بالمح نظرا الى تجويزهم ذلك وانت خبير بفساد التقرير المذكور ووهن الجواب لما عرفت ولان من البين ان الاشاعرة يجوزون التكليف بالمح بل يحكون بوقوعه في امثال ذلك ضرورة وقوع التكاليف المذكورة مضافا الى ما فيه من التهافت حيث ان المأخوذ في هذا الاحتجاج اولا هو ثبوت التكليف بالايمان ودعوى الاجماع عليه فكيف يجعل تاليه لزوم التكليف بالمح ويحكم ببطلانه من جهة استحالة صدوره والحاصل ان المقصود في المقام ان وقوع التكليف به مع استحالة صدوره منه اما لكونه تكليفا بالمح على ما زعموه وجوزوه او لعدم استحالته قضاء لعدم القدرة عليه نظرا الى ان المح بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو مع عدم ارادة صدور الفعل من المكلف نظرا الى استحالة ارادة الحكيم وقوع صدور المح ولو بالغير بل لو نوقش في استحالة ارادته واقعا لما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله اذ لا ثمرة في ارادة الشيء مع احتمال حصوله كما في المقام وقد عرفت ان ما ذكر في الجواب لا يدفع شيئا من ذلك ثم ان ما ذكر من كون المحال المذكور حاصلا من فرض العلم الى اخر ما ذكر غير متجه على اطلاقه فان فرض الشيء قد يقع ووقوع المفروض ضرورة وقوعه وقد يكون فرضا غير واقع او غير لازم وعلى فرض استحالة الشيء على فرض استحالته في الواقع انما هو في الثاني دون الاول كما هو الحال في المقام ضرورة وجود الفرض المذكور ووقوعه فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحالة الخلاف فالاولى في الجواب عنه منع المقدمة الثانية وهو استحالة تعلق الارادة بالمحال على سبيل الكلية اذ لا مانع من تعلق الارادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار فكما ان استحالته بالاختيار لا يمنع من كونه اختياريا متعلقا للقدرة فلا مانع ايضا من تعلق الارادة التكليفية بايقاعه وقد يناقش فيه بان المانع من تعلق الارادة به هو عدم امكان وقوعه في الخارج ولو بتوسط الاسباب الباعثة عليه وذلك مما لا يفرق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار او بالاضطرار وفيه تأمل واما الوجه الثاني فبان الذاتي من فعل العبد ليس خلقه تعالى ذات العبد حتى يستند اليه خلقه له ارادة لا زما عنى بكفره ويرد عليه ان خلق الداعي وان كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه لكن من فعل الله تعالى وهو سبب خلقه تعالى

الامران يكون متعلق السبب البعيد منه تعالى وهو كاف في تمام المقصود ان لا فرق فيما ذكر بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى يجاب بما ذكر وقد يجاب ايضا بمنع كون ارادة السبب ارادة لمسببه مطلقا اذ قد يفرق في ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري فان ارادة الاول ارادة لمسببه واما الثاني فيمنع فيه بالنظر الى كون الفعل موكولا الى اختيار الآمر واراده وهو كما ترى ويمكن الجواب بمنع المقدمة الاخيرة فان ارادة الكفر نظرا الى ارادة سببه البعيد ارادة تبعية تكوينية حيث انها تابعة لارادة ايجاد ذاته التكوينية وارادة الايمان منه ارادة تكليفية اصلية نظرا الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه لما عرفت من كون سببية للكفر اختياريته وان كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره فلا مانع اذن من تعلق الارادتين المذكورتين بالضدين نظرا الى اختلافهما بما ذكر وفيه ايضا تأمل لا يخفى وعلى الثاني ان الارادة المثبتة في المثال ليست ارادة خالصة وقد يحصل في الانسان ارادة مشوبة بعوارض فلا يتعقبها الفعل كذا اجاب مترددة في انها غير وفيه ما ترى صحة ذلك مع فرض كون ارادته في كمال الخلوص فنقول اريد الاحسان من السلطان ولا اطلبه من دون تناقض اصلا فالمانع هناك انما يمنع من اظهار الارادة لا من نفسها التكوين عن خالصة وقد اجاب عنه في ...بان نفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاع الفعل من نفس امره وتوضيحه ان الارادة اعم من الطلب المعتبر في المقام فان المراد به ارادة الفعل من المطلوب منه على جهة الزامه به والارادة قد تخلو عن ذلك فنفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقد يصح اثبات الاعم ونفي الاخص كما في المثال المفروض وقد ظهر مما قررنا ان المقصود في مقام اتحاد الطلب مع الارادة من حيث حصولها به لا اتحادهما بحسب المفهوم كما قد يترائى من ظاهر كلامهم وانت خبير بان الالزام فعل من الافعال مغاير للارادة غاية الامر ان ينضم اليها فلا فائدة في الجواب المذكور لدفع الاحتجاج وسيأتي الكلام في ذلك انشاء الله وعلى ثالث الاقسام ان المخاطبة انما هي في صورة الامر وليست باوامر على الحقيقة فكما ان الارادة هنا منتفية فكذا الطلب كما لا يريد العاقل ما فيه مبغوض عنده فكذا لا يطلبه وفيه كلام يأتي الاشارة اليه انشاء الله وعلى رابع المنع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل والمختار امتناعه كما ذكروه وفيه ايضا تأمل كما يظهر الوجه في محله انشاء الله وستشير اليه ايضا في المقام انشاء الله هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان هناك ارادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاع الفعل والزامه به وندبه اليه ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول وان كان الظاهر صدوره والاقتضاء على طبق الارادة الواقعية لزوم المأمور بالفعل مثلا في كون ذلك الفعل محبوبا للآمر مرادا له بحسب الواقع الا انه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته فنقول ان ما حكي عن الاصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الارادة هو القول بوضع الامر المخصوص للمعنى الاول فمعناه الموضوع له هو ارادة ايقاع المأمور من المأمور بحسب الواقع وهذا هو الذي يستفاد منه بحسب وضع اللغة فاذا اريد به ذلك كان حقيقة مستعملا فيما وضع له وان لم يرد به ذلك فقد استعمل في غير ما وضع له ويشهد به ما تلك ما حكي عنهم في الاحتجاج فان ظاهر الاستدلال على ما ذكروا انت خبير بان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهته في الانشاء لظهور كون ذلك امرا قلبيا وانما غاية ما يفيد اداء الصيغة وانما يحصل منها بيان ذلك واظهاره كما في سائر الاخبارات وذلك مما يكون قابلا للصدق والكذب لظهور ان ارادة الواقع بالدلالة اللفظية كان كذبا كما هو مع البناء على ما ذكروا اي فرق بين اظهار تلك الارادة بصيغة الامر او بصيغة الاخبار كان يقول انا مريد منك كذا وانا طالب منك كذا ونحو ذلك ومن الواضح المتفق عليه الفرق بين التعبيرين وقبول الثاني للصدق والكذب بخلاف الاول والحاصل ان الارادة امر نفساني حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل ايقاعها بصيغة الامر ليمكن القول بوضع تلك الصيغ لذلك لهذا المخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثاني لظهور حصول ذلك الاقتضاء في الخارج بايقاع تلك الصيغ مريدا بها معناها فيقع مدلولها بايقاع الصيغة في الخارج على ما هو الشأن في سائر الانشاءات ويمكن توجيه كلامهم بحمله على ارادة الوجه الثاني لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الارادة الواقعية والمحبة النفسية فيكون ذلك قيدا فيما وضع له ولا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له الا مع كون الاقتضاء المذكور عن الارادة الموصوفة فالامر الخالي عن ذلك ليس امرا على الحقيقة وهذا الوجه وان امكن القول به في المقام وربما يشهد له التبادر حيث ان المتبادر من الصيغة هو كون الاقتضاء من الارادة القلبية لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخلو عن بعد سيما بملاحظة الاحتجاج الاول وكيف كان فالاظهر البناء على الوجه الثاني وعدم اعتبار القيد المذكور فيما وضع الامر له فان ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة وبعطيه النظر في سائر الانشاءات من النهي والترجي والتمني والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها فانها اسام لخصوص تلك الايقاعات الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة لافادتها سواء كانت موافقة لما هو المحبوب عند المتكلم بها المراد له في نفسه او لا الا ترى انهم حكموا بصحة العقد على الواقع على سبيل الجبر والاكراه ولذا حكموا بصحته اذا تعقبه الاجازة مع ان القبول القلبي غير حاصل مع الاكراه قطعا فليس ذلك الا لكون مفاد القبول المأخوذ في مثله هو انشاء القبول في الظاهر الواقع بارادة معنى للفظ المذكور وان لم يكن هناك قبول نفسا ورضا قلبي بالايجاب فتاحين صدور العقد ولذا حكموا بصحة العقد الفاسد عليه اذا لم يتعقبه الاجازة مع اعتبار الايجاب والقبول في مطلق العقد هذا ولو الامر ايضا هو انشاء الطلب في الخارج سواء كان ذلك موافقا لما هو مقصوده في الواقع اولا فالاوامر الامتحانية اوامر حقيقية لاستعمالها في الطلب على الوجه المذكور وان لم يكن فائدة الطلب هناك ايقاع المطلوب في الخارج بل فوائد اخر مترتبة على نفس الطلب لذا يتحقق عصيان المأمور بترك المأمور به ويحسن عقوبته لاجل ذلك مع انه ينبغي عدم تحقق العصيان على الوجه الاول الا من جهة التجري نعم لو قامت قرينة على عدم ارادته لانشاء الطلب في الخارج بل انما ذكر صورة الامر لمصلحة مرتبة عليه من غير قصد الى معناه كان امرا صوريا خارجا عن حقيقته فظهر بما قررنا قوة القول بمغايرة الطلب للارادة بالمعنى المذكور وان دلالته على الارادة المذكورة ليست وضعية بل من جهة قضاء ظاهر الحال بها نظرا الى ان الظاهر من الزام المأمور بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع فيقوم

دليل على خلافه ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكر من دعوى تبادره فيما ذكروه لعدم استناده الى نفس اللفظ حتى يقوم دليلا على الوضع وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتحاد فيعود النزاع لفظيا الا انه لا يخلو عن بعد ثم ان هذه المسألة هي مبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من جواز الامر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وظاهر الاصحاب المنع من الامرين وسيجيء توضيح الكلام فيهما انشاء الله وعليها يبتني ايضا ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظرا الى تسليمهم امتناع ارادة المحال فتجويزهم للتكليف بالمحال انما هو من جهة بنائهم على المغايرة وعدم الملازمة بين التكليف والارادة والحق هنالك المنع على التقدير المذكور ايضا على حسب ما نبينه في محله انشاء الله ثالثها المحكي عن اكثر علمائنا وكافة الاشاعرة وبعض المعتزلة القول بعدم اشتراط الارادة في دلالة الامر على الطلب فهو يدل عليه بالوضع وعن الجبائيين القول باشتراط دلالة الامر على الطلب بارادته فلا دلالة فيه عليه الا معها وانت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره وكانه نظير ما حكي من القول باشتراط دلالة الالفاظ على معانيها بالارادة وهو بظاهره قول سخيف لا يليق صدوره من اهل العلم فانه ان اريد توقف الدلالة على ارادة المعنى بحسب الواقع فهو غير معقول اذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الامر بالعكس وان اريد توقفها على قيام دليل على ارادته فهو كسابقه في الفساد اذ المقصود من وضع الالفاظ الانتقال الى مراد المتكلم بواسطتها فلو توقف دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائدة في وضعها بل لزم الدور فلا يبعد اذن تنزيل كلام القائل باشتراط الارادة على ما يخالف ذلك وقد يحمل ذلك على ان ارادة توقف دلالة اللفظ على معناه على كونه مرادا ولو بالنظر الى اللفظ الاطلاق من جهة قضاء الاصل انه بارادته فلو قام هناك قرينة على عدم الارادة لم يكن دالا عليه بل على ما دلت القرينة على ارادته وهو ايضا كما ترى اذ لا فرق في دلالة اللفظ على نفس المعنى لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم به وانما تمنع القرينة من دلالته على ارادة ذلك المعنى ومع الغض عن ذلك فهو لا يوافق ما احتجوا به على ذلك في المقام من انتفاء المايز بين الصيغة اذا كانت طلبا او تهديدا الا الارادة بل لا يوافق الاحتجاج المذكور ظاهر ما عنونوا به الدعوى فان الارادة المذكورة في الاحتجاج انما يراد بها ارادة المطلوب كما هو الظاهر والارادة المأخوذة في العنوان انما هي ارادة الطلب هذا وقد ذكر في المقام نزاع آخر وهو ان الامر هل يصير امرا بالارادة وقد ذكروا هناك اقوالا عديدة منها ما حكي عن السيد المرتضى رحمه الله من انه يصير امرا بالارادة وعزى ذلك الى محققي المعتزلة واختاره المحقق في المعارج ومنها ما حكي عن الاشاعرة من انها تكون امرا بالوضع من غير اشتراط بالارادة فان اريد بذلك توقف كونه امرا على ارادة الطلب فلا يكون امرا بدونها فهو من الامور الظاهرة ولا وجه لانكاره ولا يظن ان احدا يخالف فيه كما هو الشأن في سائر الالفاظ لكون الارادة هي المخصصة لها بمعانيها حقيقية كانت او مجازية وان كان الوضع كافيا في حملها على معانيها الحقيقية والحكم بارادتها من غير حاجة الى قيام دليل آخر عليها فيعود النزاع اذن لفظيا حملا لكلام الاشاعرة على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع وان اريد توقفه على ارادة المطلوب بمعنى ان الصيغة انما تكون امرا اذا اريد بها من المأمور ايقاع الفعل دون ما اذا لم يرد ذلك كان المقصود بالاشارة الى الخلاف الواقع في اعتبار ارادة المطلوب حسب ما عرفت من زعم الاشاعرة عدم الحاجة اليها في تحقق الامر وبنائهم على المغايرة بين الطلب والارادة واما غيرهم فبنوا على اتحاد الامرين وح فلا يمكن تحقق الامر من دون حصولها فمرجع هذا البحث اذن الى البحث المتقدم واحتج في المعارج وغيره بان الصيغة ترد امرا كقوله اقيموا الصلوة وغير امر كقوله اعملوا ما شئتم ولا مخصص الا الارادة فان اراد به توقف كونه للطلب على ارادة المطلوب اذ لا مخصص له بذلك الا الارادة المذكورة فيكون الغرض دفع ما ذهب اليه الاشاعرة من الاختلاف بين الامرين وامكان مفارقة الطلب عن الارادة فلا حاجة اليها في صدق الامر ففيه ان من البين ان ارادة الطلب كافية عندهم في تخصيصه بالطلب من غير حاجة الى ارادة المطلوب وان اراد به توقف كونه للطلب على ارادته اذ لا مخصص له سواها كما هو الظاهر من كلامه فقد عرفت انه مما لا كلام فيه وكيف كان فالظاهر ان النزاع المذكور اما لفظي او انه يعود الى النزاع المتقدم وان اختلفا في ظاهر العنوان فعدهما بحثين واطالة الكلام في المقام كما في لها يرليس على ما ينبغي المقام الثالث في ان لفظ الامر هل يفيد الوجوب وضعا اولا وقد اختلفوا في حده فيما اذا كان الطلب على سبيل الحتم والالزام او على سبيل الندب سواء كان صادرا من العالي او المستعلي او منهما معا ويدل عليه انه لا فارق فيما من الجهة المذكورة بين الامر ومطلق الطلب الصادر من العالي او المستعلي مع ان لفظ الطلب حقيقة في المعنى الاعم اتفاقا على ما يظهر منهم فكذا ما بمنزلته بل لو غض عن ذلك وادعى تبادره عرفا في مطلق الطلب كان في محله كما لا يخفى على المتدبر ويومي اليه تعميم الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوي والداني على سبيل الحتم او غيره كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فالظاهر كون الامر ايضا كذلك مضافا الى انهم يعبرون في حده بما يفيد الالزام وانما اخذوا فيه طلب الفعل او اقتضاءه او استدعاءه او ما يفيد مفاد ذلك الشامل لصورة الالزام وخلافه وليس ذلك الا لانصرافه الى ذلك بحسب فهم العرف واخذ الاستعلاء في جملة من حدوده لا يدل على كون الطلب على سبيل الحتم لوضوح ان الطلب الحتمي كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذلك الطلب الندبي يكون على الوجهين فان اقتضاء الشيء مع الاذن في تركه لا ينافي استعلاء المتكلم اصلا بل لو قال له اذنت لك في تركه يفيد الاستعلاء كما ان قوله فوّلك ندبت عليك مثل الفعل ظاهر فيه والحاصل ان الاستعلاء مما يتبع اعتبار المتكلم سواء كان ذلك في مورد التكليف او غيره فلو قال يجب لك هذا الفعل افاد الاستعلاء بل قد يحصل الاستعلاء في الاخبارات ايضا نظرا الى ملاحظة الخصوصيات الملحوظة في المخاطبات وخصوصيات بعض الالفاظ مما يقع بها الخطاب بل قد يكون الاستعلاء مستفادا من الافعال وملاحظة الاحوال نعم في كلام بعض الاعلام من جعل الاستعلاء مستلزما للالزام المنافي للندب كما ترى ومما اورده على القائل بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بانه اما ان يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او باخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ويجعله اعم من الندب وقد عرفت بطلانه ايضا وارد عليه لما عرفت من انتفاء المنافاة بين الامرين وما ذكر في وجهه بعد ذلك من ان طلب الشيء على سبيل الندب هداية وارشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متجه فان عدم لزوم اعتبار الاستعلاء

في تحقق الامر

في ذلك على نحو ابين والارجح كونه حقيقة في الطلب والصيغة الدالة عليه على نحو ما ذكرناه.

لا يستلزم عدم حصوله فاي مانع اذن من اختصاص لفظ الامر بصورة حصوله كما ان الطلب الحتمي لا يستلزم الاستعلاء ضرورة حصوله ايضا في الالتماس والدعاء
مع اختصاص صيغة الامر بما اذا صدر من الغير العالي بما اذا كان حصوله على سبيل الاستعلاء على تأمل بعدم دلالته على الوجوب لا يلزمه
القول بكون الامر هو الطلب الصادر من العالي لا من حيث انه مستعمل بل لو ... بل مفاده هو الطلب ... سواء كان مستعليا او لا ... ماذكره وان
قلنا باستلزام الاستعلاء للالزام بعدم اخذ خصوص الاستعلاء في مفهوم الامر كما في تصحيح ما ذكره من غير حاجة الى اعتبار خلافه حسبما لزمه بظاهر
كلامه وان امكن توجيهه بحمله على عدم اخذ الاستعلاء فيه سواء اتفق حصوله او لا الا انه بعيد عن العبارة كما لا يخفى مضافا الى انك قد عرفت
اكتفاء احد الامرين فيه من العلو والاستعلاء حسبما قررنا وعليها فالكلام المذكور ساقط من اصله فظهر بما ذكرنا ان من اعتبر الاستعلاء في مفهوم الامر
لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب كما ان تبادر العلو او الاستعلاء من لفظ الامر ان سلم لا دلالة فيه على اعتبار الالزام وكذا ظهوره في الطلب
الحتمي لا يفيد ذلك فانه كظهوره مطلق الطلب فيه من باب انصراف المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه انشاء الله وقد يحتج لوضعه للمعنى الاعم تارة
بتقسيم الامر الى ما يكون على سبيل الوجوب وما يكون على سبيل الندب وظاهر التقسيم ان يكون المقسم حقيقة في الاعم وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة
التقسيم على ذلك على انه قد يحصل الانقسام في المقام بالنسبة الى سائر مستعملات الامر ايضا نعم قد يرجع الامر في ذلك الى التبادر بان يدعى تبادر المعنى
القابل للقسمة المذكورة منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرناه واخرى بان فعل المندوب طاعة والطاعة الحاصلة بالفعل هو فعل المأمور به وقد يمنع
من كلية الكبرى اذ قد يكون الطاعة بفعل المأمور به وقد تكون بفعل المندوب وقد يدعى بان المفهوم من الطاعة عرفا هو موافقة الامر فلا يتجه
المنع بعد فهم ان عرفت لكن الدعوى المذكورة محل خفاء وانه محل عن ظهور بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه وفيه ايضا تأييد لما قلناه اخيرا الثالث
بكونه حقيقة في الوجوب بالتبادر وبالاية الآتية وقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح طلبه له على سبيل الندب ويدفع الاول
بان المتبادر من مادة الامر وصيغتها ليس الا طلب الفعل والطلب ... في الوجوب لذا نرى التبادر الحاصل فيهما حاصلا في قولك اطلب منك الفعل واريد
منك الفعل ونحوهما مما يفيد مفادهما من غير تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب وما بمعناه موضوعا للاعم وليس ذلك الا لظهور المعنى المذكور في
الطلب الحتمي لكونه اظهر افراده عند الاطلاق ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني كما سيجيء الاشارة اليه مع ان
الجمهور على عدم وضع الامر له بخصوصه فيكون التبادر المذكور اطلاقيا عندهم ايضا فهو من الامر في دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا دلالة
في التبادر المفروض على الحقيقة ولذا لا يقتضي بكون الطلب الا اذا حقيقة في خصوص الحتمي فالدليل المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم بالحل ومما ذكرنا
ظهر الجواب عن الايتين والرواية وما يفيد مفادهما اذ لا كلام لنا في انصراف الاطلاق الى الوجوب ثم الكلام في اسناده الى الوضع ولا دلالة فيها
عليها قوله صيغة وما في معناها اراد بما في معناها سائر صيغ الامر الحاضر نحو تفعل وتفاعل وصيغ الامر الغايب نحو ليفعل ولينا ... واراد بها سائر
الافعال نحو صه ومهل والاعم منها وقد يعين حمله على الوجه الثاني ما حكى عن النحاة من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل كما ان فعل ويفعل
علمان لكل ماض ومضارع مبني للمفعول ويبعده انه ان ثبت الاصطلاح المذكور في عرف علماء الصرف وسائر علماء العربية وثبوته في عرف علماء الاصول وفيه
غير معلوم بل الظاهر خلافه وليس من الاصطلاحات الشايعة الدائرة بين سائر الناس من اهل ذلك الاصطلاح كلفظ الفاعل والمفعول ليستظهر الحمل
عليه تحمل العبارة على ذلك مما لا شاهد عليه ثم على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور وشموله لصيغ الامر الغايب محل تأمل ايضا هذا واعلم ان صيغة
الامر قد استعمل في معان عديدة كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والاباحة والارشاد والالتماس والدعاء والتمني والترجي والخبر والتهديد
والانذار والاحتقار والاهانة والاكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسليم والامتنان وانقطاع الامل والتحسر والتهكم وغيرها وليست حقيقة
في جميع ذلك لتعذر ... اذ كثير من المعاني المذكورة انما يفهم من جهة انضمام القرائن وملاحظة المقامات وقد انهاها بعضهم الى ما ذكر ومعاني خمسة عشر
فالصيغة انها ليست حقيقة في جميع ذلك بالاجماع بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ومن الاحكام قد اتفقوا على
انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة واراد بالطلب ما يعم الجامع بين الوجوب والندب والارشاد او بعضها وقد اتفقوا ايضا على كونها حقيقة فيه
في الطلب في الجملة حكاه في المعارج ثم ان الخروج عن مقتضى الوضع في عدة من المعاني المذكورة بالنسبة الى ملاحظة وضعها باعتبار الهيئة كما في الاباحة والاذن
والتمني والترجي ونحوها وفي عدة منها بالنسبة الى ملاحظة وضع الهيئة والمادة معا كما في معناها التركيبي الانشائي كما في التهديد والانذار والتهكم
ونحوها فان مفاد تلك الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المأمور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام فاريد من تلك الجمل المعنا
صورة الطلب بملاحظة وضع المادة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه من التهديد والانذار ونحوها فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل
الانشائية وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في ... بيانها كما هو الحال في سائر المجازات المركبة قوله حقيقة في الوجوب قد يورد في المقام امور منها
ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في تمام ما وضع له وليس الوجوب الا بعض مفاد صيغة الامر لدلالتها على الوجوب مثلا والحدث الذي يتصف بذلك
الوجوب فكيف يقع بكونها حقيقة في الوجوب لذلك هو جزء معناها ولو اجيب بان المراد من الصيغة هو خصوص الهيئة وليس معناه الحدث مستندا الى
وضعها المبني فيكون الوجوب تمام الموضوع له بذلك الوضع ... ولا ان الهيئة بنفسها لا وضع لها وانما هي مرآت وانما الوضع للالفاظ المعروضة لها
فهي موضوعة بازاء معناها المادي والهيئي بوضع واحد وثانيا ان معناها الهيئي ايضا ليس مجرد الوجوب لاخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في معنى
الافعال اذ لم يقل لا انها على ذلك الا من جهة وضعها النوعي فهو بالنسبة لمدلاحظة ايضا بعض من مدلولها ومنها ان الوجوب بمعنى كون الفعل مما
يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب كما هو المعنى المصطلح من الامور العقلية او المرتبة التابعة لملاحظة حال الامر مع المأمور في وجوب طاعته

واستحقاق الذم او العقاب على مخالفته فهو من اللواحق الطارية على الفعل المأمور به في بعض الاحوال واين ذلك من وضع الصيغة له بحسب اللغة ومنها ان
صيغة الامر من جملة الافعال المسندة الى فاعليها فكيف يصح جعل الوجوب مدلولا لها مع انها من حيث الصدور من لواحق الآمر ومن حيث القيام من لواحق
الفعل المأمور به اعني المادة المتعلقة لهيئة الامر وليس من لواحق المأمور الذي هو الفاعل لتلك الصيغة ليصح اسنادها اليه والحاصل انه لو كان
الوجوب مدلولا لصيغة الامر فان فسر بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا الى الآمر فينبغي ان يسند الفعل الى المتكلم دون المخاطب
او الغايب وان فسر بالصفة القائمة بالفعل فهو من لواحق الحدث الذي اخذ مبدأ للامر فلا وجه لاسناده الى المخاطب وغيره ومنها ان الامر
من جملة الانشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فلو كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل على المأمور كان محتملا للصدق والكذب
لامكان مطابقة المدلول المفروض للواقع وعدمها وبالجملة المعنى المذكور من المعاني الخبرية التي لها مطابق بحسب الواقع فلا يصح جعلها مدلولا
للانشاء ومنها ان ما يستفاد من الصيغة بناء على القول المذكور انما هو ايجاب الفعل على المأمور والزامه به ووجوب الفعل عليه متفرع على
الايجاب تابع له فلا يتجه جعل الموضوع له لتلك الصيغة هو الوجوب بل ينبغي جعلها بازاء الايجاب كما هو مختار البعض والجواب عن الاول انه ليس المراد
من كونه حقيقة في الوجوب ان ذلك تمام معناه بل المقصود كونها حقيقة فيه مع انضمام ما ضم اليه مما اخذ في معناه الا انه لما كان هذا الجزء هو
محل الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوما من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر الباقي اتكالا على الوضوح ويمكن ان يجاب
ايضا بان المراد كون الصيغة باعتبار وضعها ... حقيقة في ذلك ... ليس المراد وضع الهيئة بنفسها اذ لا يتجه ... ماذكر من كون الهيئة
مرآة للوضع لا انها موضوعة للمعنى فان قلت لا يتجه عدم تعدد الوضع المتعلق باللفظ الواحد باعتبار المعنى ... ضرورة فليس لصيغ الامر التي
انما يراد منها الا وضع واحد متعلق ... بالكلمة باعتبار مادتها وهيئتها فليس هناك وضعان متعلقان بها احدهما بمادتها والاخر بهيئتها
كما قد يتراأى من ظواهر بعض كلماتهم قلت لا اشكال في المذكور بحاله فلا كلام ... كون الوضع المتعلق بتلك الصيغة باعتبار مادتها وهيئتها واحدة
كسائر المواد والهيئات المحفوظة في الجوامد وان كان الوضع هناك نوعيا ... بواحد متخصصا الا انا نفرق بينهما ان المادة والهيئة ... نحو
حتى المصادر ملحوظتان في الوضع بالخاطر واحد بخلاف المقام حيث ان ملحوظ الواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادته بازاء الحدث وباعتبار
هيئته بازاء الوجوب على الوجه الذي ستذكره انشاء الله او غير ذلك من المعاني الملحوظة في الهيئات فبملاحظة ذلك ينزل الوضع المذكور منزلة
وضعين وكان هذا هو مرادهم بما ذكروه من تعلق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادها وهيئاتها حسبما فصل القول فيه في محل آخر ثم
في اطلاق ان الصيغة حقيقة في ذلك انما اريد به ذلك بعين الكلام فيه كون تعدد معنى الهيئي نظرا الى اخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في
مدلول الافعال فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئي وقد يمنع بان فعل الامر منسلخ عن الزمان حيث انه لا يراد منه الا طلب الفعل فلا دلالة فيه على الزمان
حسبما يجيء الاشارة اليه في كلام المصنف والوجوب الملحوظ في المقام ليس معنى تاما بل اخذ حالا للنسبة الملحوظة في تلك الصيغ فالنسبة ملحوظة
فيه حسبما سنشير اليه وعن الثاني بان مفاد الصيغة هو الوجوب المصطلح حيث انه وضعت الصيغة للدلالة عليه فيكون الالزام المستفاد منها هو
الحاصل من العالي الذي يستحق في مخالفته الذم والعقاب فتدل على ان القائل بها مستحق على وجه الفعل على المخاطب والحاصل ان الصيغة
موضوعة لخصوص الامر اي لخصوص الطلب الصادر من العالي او المستعلي بناء على اخذ الاستعلاء في الايجاب فلا يكون الطلب الصادر من غيره
من موضوع اللفظ ويكون استعمالها اذن مجازا كما اختاره بعض الافاضل عند تقرير محل الخلاف على طبق ما حكينا عنه من اعتبار العلو والاستعلاء
في معاني الامر وتفسير العلو بما مر ولا يخفى بان الكلام المذكور في غاية البعد وكيف يتوهم اختصاص مدلول الامر حقيقة في ذلك مع ان معظم استعمالاته
اللغوية والعرفية على خلاف ذلك كما عرفت ان العلو المأخوذ فيه حسبما مر هو العلو العرفي دون العلو الذي يوجب استحقاق الذم والعقاب في
مخالفته فدعوى دلالة الصيغة على ان المتكلم بها من يجب طاعته عقلا او شرعا هو فاسد جدا بل دعوى كونها موضوعة لخصوص الامر غير ظاهر ايضا
بل الظاهر وضعها للاعم من الامر والالتماس والدعاء فليس العلو او الاستعلاء معتبرا في وضعها اصلا وانما يعتبر ذلك في كونها امرا كما يعتبر خلافه في كونها
التماسا او دعاء وتنقدح بعد ملاحظة الاستعمالات المتداولة كمال الظهور كيف ولولا ذلك لم يكن للطلب الالتماسي والدعائي صيغة موضوعة يكون
استعمالها فيهما حقيقة مع ان الحاجة ماسة الى الاستعمال ... وروده في المخاطبات ان لم يكن اكثر من الامر فليس باقل منه فكيف يتصور تخصيص الوضع
لوضع صيغة الطلب بالامر واهمالهما فالذي ينبغي ان يقال بناء على القول بوضع الصيغة للوجوب انها موضوعة للطلب الحتمي بمعنى طلب الفعل على وجه
لا يرضى بتركه وذلك ان صدر من العالي او المستعلي كان امرا وان صدر من غيره كان التماسا او دعاء ومدلول الصيغة وضعا شيء واحد في الجميع
وخصوصية الامر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظة حال القائل وليست تلك الخصوصيات مما يستعمل اللفظ فيه واستعمال الصيغة على كل من
الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تعدد في الوضع واستحقاق الذم او العقاب على تركه بحسب الواقع انما يجيء من الخارج بعد ثبوت وجوب الاتيان
بما يطلبه المتكلم من العقل او الشرع وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة اصلا فالمقصود بالوجوب في المقام هو ما ذكرناه من الطلب الحتمي
لا الوجوب المصطلح وهو وان كان خلاف مصطلحهم الا ان ظاهر المقام قرينة مرشدة اليه ويجد ذلك ان الوجوب المصطلح اذا صدرت الصيغة من الشرع
ان اخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع على الوجه المخصوص او اخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم او العقاب فلا يكون ذلك من مدلول
الصيغة بحسب الوضع مطلقا بل هو من المعاني المنتزعة اللازمة للطلب المذكور اذا صدرت الصيغة ممن يحرم مخالفته سواء صدرت من الشارع
او غيره وليس ذلك من خواص الامر بل قد يوجد في الالتماس والدعاء حسبما مرت الاشارة اليه فيما قررناه ظهر اندفاع الايراد المذكور لابتنائه على

حمل الوجوب

حمل الوجوب على المعنى المصطلح وعن الثالث ان المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضاء بالترك لكن ليس الطلب المذكور
ملحوظا في المقام على سبيل الاستقلال بان يكون الوجوب معنى مستقلا ملحوظا بذاته ليمكن وقوعه مسندا في المقام اذ ليس القابل
للاسناد في الافعال الا معانيها الحدثية فانها هي المعاني التامة الصالحة للاسناد الى الغير والطلب المذكور انما اخذ لازما للملاحظة
نسبة الحدث الى فاعله والمستفاد من تلك الجملة الطلبية اسناد الحدث المدلول عليه بالمادة الى فاعله على سبيل كونه مطلوبا فليس الطلب
الملحوظ في المقام الا معنى حرفيا غير مستقل في الملاحظة وقد جعلت هيئة الامر دالة عليه كما وضع له في سائر الطلبيات من التمني والترجي والاستفهام
حروفا مخصوصة فليس الوجوب في المقام متعلقا للاسناد ولا معنى تاما ملحوظا بذاته ليكون قابلا للاسناد المذكور وجعلهم مدلول الامر
الامر هو الطلب ووجوب المأمور على المخاطب بيانا لما هو حاصل الامر على نحو ما يذكرونه في معاني الحروف الا ان ذلك بالملاحظة المذكورة
هو مدلوله بحسب الوضع حتى يكون الطلب او الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغة استقلالا كما في قولك اطلب منك الفعل او اوجبت عليك
الفعل ونحوهما ليكون المعنى الحدثي ماخوذا معه شطرا او شرطا ليكون مفاد الامر معنيين مستقلين ومعنى واحدا هو الطلب خاصة ويكون الاخر قيدا
فيه اذ من الواضح بعد التامل في مفادها بحسب العرف وملاحظة اوضاع مبادئها خلافه فليس المعنى المستقل المفهوم منه في الافعال الا معانيها الحدثية
المفهومة منها بملاحظة اوضاعها المادية واما وضعها الهيئي فلا يفيد الا معنى حرفيا حتى ان الزمان المفهوم منه انما يؤخذ مرآة لحال الغير وليس ملحوظا
بذاته ولاحظ ما ذكرناه وحل التفصي في معاني الافعال فالحال في وضع هيئة الامر على نحو اوضاع الحروف فعلى ما اختاره المتاخر قد يتوهم من كون الوضع
فيها عاما والموضوع له خاصا يكون الحال هنا ايضا كذلك فمطلق الطلب والوجوب انما اخذ مرآة في الوضع واما الموضوع له فهو جزئيات الطلب او
الوجوب ثم نقول ان الاسناد الى فاعل ما من المعاني الماخوذة في اوضاع الافعال بملاحظة الهيئات الطارية على موادها وذلك الاسناد قد يلحظ فيها
على النحو الحاصل في سائر الاخبارات بان يفيد انتساب الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع وقد يلحظ على سبيل الانشاء بان يعتبر في نسبة ذلك
الحدث الى ما اسند اليه ما يحصل معه تلك النسبة بمحض اسناده اليه فيقع الانتساب بينهما بمجرد الاسناد من غير ان يكون بيانا لنسبة حاصلة في
الواقع نظير قولك ليت زيدا قائم فانك قد اسندت القيام الى زيد لا على انه حاصل له في الواقع كما في زيد قائم بل على ان تلك الحال متمناة له واسنادها
اليه على سبيل التمني حاصل بنفس ذلك الاسناد وكذا الحال في مدلول الامر فانه يفيد اسناد مدلوله الحدثي الى فاعله من حيث كونه مطلوبا مرادا
حصوله منه حسبما عرفت فاراده النسبة المذكورة في هذه المقامات مفيدة لحصولها وموجدة لها بخلاف النسبة الحاصلة في الاخبارات
فظهر بما قررناه ان الفرق بين الانشاءات والاخبارات انما هو بملاحظة النسبة والاسناد ومنه يتبين الجواب عن الايراد الرابع وانت اذا تاملت فيما
قررناه عرفت ان مفاد قولهم ان الامر للوجوب والايجاب امر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقة فان المقصود منه هو افادة ما بيناه وذلك المفهوم
الماخوذ واسطة في انتساب الحدث الى فاعله ومرآة لملاحظة حال ذلك المنسوب بالنظر الى ما نسب اليه ان لوحظ بالنسبة الى ذلك الحدث سمي وجوبا
ويوصف معه الفعل بالوجوب وان لوحظ بالنسبة الى الآمر من حيث صدوره عنه ووقوعه بايقاعه سمي ايجابا وتكليفا بمعنى الحدثي فيصح التعبير بكلا
الوجهين من غير تكلف ولذا قد يعبرون عنه بالاول وقد يعبرون عنه بالثاني من غير بنائهم على الاختلاف في ذلك وفسروا الوجوب بطلب الفعل مع
المنع من الترك مع انه تفسير للايجاب في الحقيقة فما ذكره بعض المتاخرين من تغاير الامرين بحسب الحقيقة وان ما ذكر من اتحادهما بالذات واختلافهما
بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ليس على ما ينبغي والظاهر ان ما ذكره مبني على اخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك وقد عرفت ان المراد
به في المقام غير ذلك وربما يظهر تغايرهما حقيقة من المحقق في المفاتيح وغيره وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الايراد الخامس قوله وفاقا لجمهور الاصوليين
وقد عزي ذلك الى المحققين وعزاه في النهاية الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الاحكام الى الفقهاء وجماعة من المتكلمين والعضدي الى
الجمهور وحكي القول به عن كثير من العامة والخاصة منهم الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتاخرين والشافعي في احد النقلين عنه وابو
الحسين البصري والحاجبي والعضدي والرازي والغزالي في احد الحكايتين عنه وغيره قوله وقيل في الطلب وهو الجامع بين الوجوب والندب وقد
يجعل اعم من الارشاد ايضا حسبما نبينه من الاحكام حيث جعل مفهوم الطلب شاملا للثلاثة وفرق بين الندب والارشاد بان الندب ما كان
الرجحان فيه لاجل مصلحة اخروية والارشاد ما كانت المصلحة فيه دنيوية الا انه لم ينقل منه قولا بوضع الصيغة للاعم من الثلاثة وقد وافقه
على الفرق المذكور غيره ايضا ولا يخفى ما ذكر عن تامل والمعروف جعل الطلب قدرا مشتركا بين الوجوب والندب وذلك هو الاظهر اذ الظاهر ان المقصود من
الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو ابراز للمصلحة المترتبة على الفعل بصورة الاقتضاء
الا ترى انه قد يكون ما يأمره به على سبيل الارشاد مبغوضا عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا استشاره احد في اكرام زيد عمرو وهو
يبغضهما ويريد اهانتهما ومع ذلك اذا كانت مصلحة المستشير في اكرام زيد مثلا يقول له اكرم زيدا مريدا بذلك اظهار المصلحة المترتبة عليه من غير
ان يكون هناك اقتضاء منه للاكرام بل قد يصرح بانه لا يحب اكرامه ويبغض الاتيان به وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء هناك قطعا الا
انه غير بالغ الى حد الحتم من غير فرق بين ما يكون المسبب فيه المصلحة الدنيوية او الاخروية كما انه لا فرق في الارشاد بين ما اذا كان الغرض ابداء
المصلحة الدنيوية او الاخروية كيف ولولا ما قلنا لم يكن ندب في اغلب الاوامر العرفية لعدم ابتنائها على المصالح الاخروية في الغالب ومع
الغض عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحة الدنيوية المترتبة على الفعل عائدة الى غير المأمور وليس ذلك اذن من الارشاد فلا يتم ما ذكر من
الفرق الا ان يخصص ما ذكر من التفصيل بالمصلحة العائدة الى المأمور وهو كما ترى هذا وقد ذهب الى وضع الامر بازاء الطلب جماعة من اصحابنا

منهم السيد

منهم السيد العميدي وجماعة من العامة منهم الجويني والخطيب القزويني وبعض الحنفية على ما حكي عنهم وهو المختار كما سنبين الوجه فيه الا ان الاوامر المطلقة محمولة
على الوجوب لانصراف مطلق الطلب اليه عرفا الا ان يقوم دليل على الاذن في الترك وكانه لانصراف المطلق الى الكامل واختاره صاحب الوافية ايضا الا انه
ذهب الى حمل الاوامر الشرعية كتابا وسنة على الوجوب لا لدلالة الصيغة عليه بل لقيام قرائن عامة شرعا عليه واليه ذهب العلامة في النهاية بحسب وضع اللغة وجعلها
موضوعة في الشرع لخصوص الوجوب قوله وذهب السيد المرتضى الى انها مشتركة بين الوجوب والندب وقد يشعر بما نقله التشريك زعمهم وقد ذهب
الى اشتراكه لفظا بين المعنيين جماعة منهم وربما فصل او بين اللغة والشرع قوله وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا انها للوجوب او للندب وقد حكي ذلك عن الاشعري
والقاضي ابي بكر وبني عليه الآمدي في الاحكام وحكاه عن الاشعري ومن تابعه كالقاضي ابي بكر والغزالي الا ان ظاهر كلامه بملاحظة سابقه هو التوقف
بين الوجوب والندب والارشاد وربما يعزى الى جماعة التوقف بين كونها للوجوب والندب وهما اشتراكا لفظيا او للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركا معنويا والندب
وعن البعض التوقف بين الاخيرين وعن بعض آخر التوقف بين الاحكام الخمسة فهي موضوعة لواحد من الاحكام لا نعلمه قوله وقيل انها مشتركة بين
ثلاثة اشياء قد حكي ذلك عن جماعة قوله وزعم قوم الخ قد حكاه الحاجبي والعضدي عن الشيعة ولا اصل له اذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى احد من
فضلائهم فهو فرية عليهم او كان مذهبا لبعض الشيعة من سائر فرقهم ممن لا يعتد بقوله عندهم وقد عزى الآمدي في الاحكام الى الشيعة الاشتراك
بين الوجوب والندب والارشاد وهو ايضا غير معروف بين الاصحاب وقيل فيه اشياء اخر منها القول بانها للاباحة خاصة حكاه في الاحكام ومنها
القول بالاشتراك اللفظي بين الاحكام الخمسة ومنها القول بالاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتعجيز والتكوين ومنها القول
بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كلماتهم ولا جدوى في التعرض لها لندورها ووضوح فسادها
وكذا ما حكي من الاقوال بعضها قوله لنا انا نقطع الخ هذه عمدة ادلة القائلين بوضعها للوجوب وهو استنادا الى التبادر وتقريره ان السيد اذا قال
لعبده مع خلو المقام عن القرائن افعل فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء على ترك الفعل وهو معنى الوجوب وقد يورد عليه بوجوه منها انه لو تبادر
منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الامر الى المنع من الترك وليس كذلك اذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلا عن المنع عنه ويدفعه ان الوجوب معنى بسيط
اجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي فلا يلزم من تصور المنع من الترك عند تصور الوجوب اجمالا وذلك ظاهر من ملاحظة سائر المفاهيم
الاجمالية المنحلة عند التفصيل الى مفاهيم عديدة مضافا الى ان المنع من الترك ليس جزءا من مفهوم الوجوب ولو عند التحليل بل هو من لوازمه حسبما
ياتي الاشارة اليه ومنها المنع من خلو المقام الذي يفهم منه ذلك عن القرينة اذ الغالب في العرف قيام القرائن الحالية والمقالية على ذلك وقد اشار
اليه المصنف بقوله لا يقال الخ ويأتي الكلام في الجواب عنه ومنها ان الفهم المذكور قد يكون من جهة ايجاب الشرع طاعة السيد على العبد والزامه بامتثال اوامره
او من جهة قضاء العرف به فرض وقوع الامر من السيد بالنسبة الى عبده قاض بذلك بملاحظة حكم الشرع او العرف واين ذلك من دلالة الصيغة بنفسها
عليه وهو غلط فان الشرع او العرف انما اوجب على العبد الاتيان بما اوجبه مولاه لا غير ذلك فايجابه في المقام فرع دلالة الامر ومنها ان العصيان بمعنى
مخالفة الامر لا يثبت كونه محرما الا بعد دلالة الامر على الوجوب ضرورة انتفاء الاثم فيها مع عدمها وانه قد يقع الذم على ترك بعض المندوبات وارتكاب
بعض المكروهات فلا اختصاص له بالمخالفة المحرمة فلا يلزم من عده عاصيا وترتب الذم على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه وفيه ان العصيان لا يطلق
عرفا الا على فعل الحرام او ترك الواجب وليس مخالفة الامر عصيانا بل لا يطلق الا على مخالفة الامر الايجابي فاذا عد مخالفة الامر المطلق عصيانا كان مفيدا
للايجاب وان الذم لا يتعلق بالمكلف من جهة ترك ما هو مندوب عند الذام وانما يتعلق بترك الامر اللازم او بفعل المحرم وربما يرد على ترك المندوب لو
بعد ذما ولذا عرفوا الواجب بانه ما يذم تاركه وورود الذم عرفا على ترك بعض المندوبات انما هو من جهة لزوم الاتيان به في العرف وعدم ارتضائهم بالاثم
منه وان جاز تركه بحسب الشرع ومنها انه معارض بالصيغة المجردة عن القرينة الصادرة من مجهول الحال ممن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع او العرف وعدمه
فان المأمور لا يعد عاصيا ولا يتعلق به ذم ولو كان حقيقة في الوجوب لزم ترتب الذم عليه وقد يجاب بان دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقة مدلوله
للواقع ومعناه الامر دلالة اللفظ عليه في المقام وهو لا يستلزم وجوبه ليتفرع عليه استحقاق الذم نعم لو علم وجوب طاعة الامر من الخارج دل ذلك على مطابقة المدلول
لما هو الواقع وترتب الذم على مخالفته ولذا فرضوا الكلام في المقام في امر السيد لعبده وفيه ان ما ذكر انما يتم في الاخبار واما في الانشاء فانما هو ايجاد
لمدلوله في الخارج فلا يصح فيه ما ذكر والحق في الجواب انك قد عرفت ان ما وضع له الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب ومن
لوازمه كون الفعل بحيث يذم تاركه ويعاقب عليه اذا صدر ممن يجب طاعته والمعنى المذكور حاصل في المقام وانما لم يترتب عليه الذم من جهة انتفاء وجوب
الطاعة وانما فرضوا في الاحتجاج صدور الامر ممن يجب طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدال على حمل الصيغة على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقة
في ذلك ومنها ان غاية ما يفيده دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب واين ذلك من دلالة الصيغة عليه مطلقا كما هو المدعى ويدفعه
بناء على تعميم العنوان انه اذا ثبت كون الصيغة حقيقة في الوجوب في الصورة المفروضة ثبت في غيرها ايضا باصالة عدم تعدد الاوضاع او من جهة
ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين كما يظهر من استقراء سائر الالفاظ ومنها ان التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب وما
بمعناه كما اذا قال العبد اطلب منك شراء اللحم او اريد منك ذلك مع انه لا كلام في كون الطلب اعم من الوجوب والندب فلو كان التبادر المفروض دليلا على
الوضع للوجوب بالخصوص لجرى في ذلك مع انه من المعلوم خلافه والقول بان قضية التبادر ان يكون الوجوب موضوعا له في المقامين الا انا خرجنا
من ذلك فيما ذكر نظرا الى قيام الدليل على وضعه للاعم فيبقى غيره تحت الاصل مدفوع بان كون الاصل في التبادر مطلقا ان يكون دليلا على الوضع مما لا
دليل عليه وانما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ فلا يصح الاستناد الى التبادر في ثبوت الوضع الا بعد ثبوت كون التبادر المفروض

من ذلك تفضيل عليه اوطننا واما مع حصول الشك فلا وجه لدعوى الاصل فيه ولا اقل في المقام من الشك بعد ملاحظة ما قررنا فلا يتم الاستناد اليه ومنها
ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون ما اذا استند الى امر اخر حسبما مر تفصيل القول فيه والظاهر انصراف
اللفظ الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على طلب الطبيعة حين الاطلاق في الوجوب كما عرفت في انصراف لفظ الطلب فانه من جهة كون الوجوب هو
الكامل منه نظرا الى ضعف الطلب في الندب من جهة الرخصة الحاصلة في تركه وقد مرت الاشارة الى ذلك في قوله معللين حسن الذم بمجرد ترك الامتثال
لا يخفى انه بعد اخذ ذلك في الاحتجاج لا يتوجه ما اورده بقوله لا يقال اذ بعد ثبوت تعليلهم حسن الذم بمجرد ترك الامتثال لا فرق بين قيام القرائن
على ارادة الوجوب وعدمها اذ غاية ما يلزم من ذلك ح ان تكون القرائن مؤكدة لا مفيدة للوجوب ولا لما يحسن التعليل والحاصل انه اما ان يوخذ
في الاحتجاج انتفاء القرائن في الصيغة الصادرة من السيد او تعليلهم الذم بمجرد ترك الامتثال ويتم الاحتجاج باخذ واحد منهما ح فمع اخذ التعليل
المذكور في الاحتجاج وعدم اعتباره انتفاء القرائن هناك لا يتجه الايراد لاحتمال وجود القرائن في المقام وقد يوجه ذلك بان ظاهر ترتب ذم العقلاء
على مخالفة الصيغة الواردة هو فرض ورودها خالية عن القرائن الدالة على الوجوب وما ذكره من تعليل الذم بمجرد ترك الامتثال تاييد لذلك
والمقص من الايراد منع المقدمة المذكورة ويظهر منه ايضا منع التعليل المذكور وان لم يصرح به فقوله فليقدر كل لو كانت في الواقع موجودة فقد
يورد عليه بان مجرد التقدير لا فائدة فيه بعد وجودها في الواقع فان الفهم انما يتبع العلم بالقرينة ومجرد تقدير عدمها لا يفيد شيئا بعد كون الحكم
بحصول الظن الذم من جهة الصيغة المنضمة الى القرينة نعم لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذم تم المقص ويدفعه ان الحكم بارادة المعنى المجازي
او خصوص احد معنى المشترك موقوف على ملاحظة القرينة فاذا قدر انتفاء القرائن بان لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دل ذلك
على عدم استناد الفهم الى غير اللفظ فالمقص من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظة شيء منها عند تبادر المعنى المذكور ليكون شاهدا على استناد الفهم
الى مجرد اللفظ قوله والمراد بالامر الخ كانه اشارة الى دفع ما قد يتوهم في المقام من ان قضية ما يفيده الاية هو كون لفظ الامر للوجوب فيكون المراد به الطلب
الحتم او الصيغة الدالة عليه ولو بتوسط القرينة واما كون الصيغة بنفسها دالة عليه بالخصوص كما هو المدعى فلا فاجاب بان المراد بالامر هو نفس
الصيغة المذكورة اعني قوله اسجدوا حيث ان نفس صيغة قرينة على ارادتها اذ لم يقع منه تع في ذلك المقام طلب اخر سواها ويمكن المناقشة بان اطلاق
الامر عليها مبني على ارادة الوجوب منها وهو اعم من ان يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع او بواسطة القرينة واصالة عدم انضمام القرينة اليها لا
باصالة عدم دلالتها على الوجوب مضافا الى ان مجرد الاصل لا يجدي فيه في المقام لدوران الامر فيه مدار الظن فان قلت انه قد علل الذم
والتوبيخ بنفس الامر فاسناد الاستناد الى مجموع الصيغة والقرينة مخالف لظاهر الاية قلت تعليله بنفس الامر لا يفيد دلالة الصيغة بنفسها
على الوجوب اذ غاية الامر ان يراد بالامر الصيغة المستعملة في الوجوب وهو اعم من ان يكون موضوعا بازائها لئلا يفتقر ارادته منها الى القرينة او لا
فيتوقف على ضمها اذ على الوجهين يصح تعلق الذم بمجرد مخالفة الامر بعد فرض كون لفظ الامر دالا على الوجوب نعم لو علق الذم بمجرد مخالفة قوله
اسجدوا صح ما ذكر ويمكن ان يوجه ذلك بان ظ سياق الحكاية كون الطلب الصادر هو قوله اسجدوا ومع الاطلاق اذ لو كان هناك قرينة منضمة اليه
يتوقف فهم الايجاب على انضمامها لقضى المقام بالاشارة اليها لتوقف ما يورده من الذم عليه بعد ذكره في مقام الطلب لا بمجرد الصيغة ثم تفريعه
الذم على مخالفتها معبرا عنها بالامر ظاهر في اطلاق الامر على الصيغة المجردة عن القرائن وتفريعه الذم على مخالفتها فيتم المدعى مضافا الى ان الظ من ملاحظة
العرف عد الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة من العالي امرا واطلاقهم لفظ الامر عليها على سبيل الحقيقة من غير اشكال سواء قلنا بكون الصيغة
حقيقة في الوجوب من الاية فملاحظة ما قررنا ليس المراد من قوله اذ امرتك الا ما حكاه اولا من نفس الصيغة الصادرة وهو ظاهر من سياق الاية كمال
الظهور فيكون الذم واردا على مخالفة مجرد الصيغة وما يقال في المقام من ان المراد بلفظ الامر هنا هو الصيغة المتقدمة والذم على مخالفتها دال على
استعمالها في الوجوب وان الاصل في الاستعمال الحقيقة فمما لا وجه له اما اولا فلان ترتب الذم على المخالفة انما يفيد كون المقص هناك ايجاب السجود واما
ان اللفظ مستعمل في خصوص الوجوب كما هو المراد فلا ولا ملازمة بين الامرين اذ قد يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد وما يمنعنا من ارادة الخصوصية
من اللفظ فلا يجوز حسبما بان في الاشارة اليه انتهى واما ثانيا فبان مناط الاستدلال بالاية هو ترتب الذم على مخالفة قوله اسجدوا وانما يتم
الدلالة اذن على استفادة الوجوب من نفس الصيغة وهو يتوقف على وضعها له لانحصار الوجه في دلالة اللفظ على المعنى في الوضع وانضمام القرينة والمفروض
انتفاء الثاني فيتعين الاول ح فلا حاجة الى انضمام الاصل واما اثبات مجرد استعمالها هناك في الوجوب بقرينة الذم المتاخر الكاشفة عن حصول ما يفيده
عند استعمال الصيغة من الوضع او انضمام القرينة فلا يفيد شيئا في المقام اذ لا يستفاد من ذلك ازيد من الاستعمال واستعمال الامر في الوجوب مما لا
تامل فيه عندهم حتى يحتاج فيه الى الاستناد الى الاية الشريفة والتمسك بالمقدمات المذكورة ودعوى اصالة الحقيقة هنا غير متجهة اذ لا تعدد مستعمل
اللفظ وكون الاستعمال اعم من الحقيقة معروف بينهم قوله فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته كانه دفع لما يتوهم من التوبيخ ولا ذم في الاية الشريفة
اذ ليس ما ذكر الا استفهاما عن علة الترك وهو يصح مع كون الامر المتروك واجبا او مندوبا واما الطرد والابعاد المترتب عليه فقد يكون من جهة العلة
الداعية على الترك اذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرم او باعث على الكفر فاجاب بان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تع فيراد به
معناه المجازي وهو في المقام التوبيخ والانكار ويرد عليه انه لا يتعين الامر في كون الاستفهام انكاريا لاحتمال ان يكون للتقرير والمقص ابداء
العلة التي بعثته على ترك السجود واقراره بها حتى يتم الحجة عليه فلا دلالة في الاستفهام على ذم وتوبيخ ولا في طرده وابعاده بعد اقراره بكون العلة
فيه ما ذكره على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى وما يقال من ان الاستكبار من ابليس لم يكن على الله تع ليكون محرما بل على ادم ع فيرجع بالنسبة

الى الله تع الى محض المخالفة التبعية للغير المقصودة بالذات لولاه من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية ونحوهما فتبقى ربما يبعد من تنبعها
في عداد المقصرين مدفوع بان الترك الصادر من ابليس كان على جهة الانكار وكان استكبارا على ادم ع باعثا على انكاره رجحان السجود ولا شك
اذن في تحريمه بل بعثه على الكفر فهناك امور ثلثة اباء للسجود واستكبار على ادم ع وانكار لرجحان السجود المامور به من الله تع بل دعوى قبحه
على تفضيل المفضول ولا ريب في بعثه على الكفر كما لو انكر احد المندوبات الثابتة بضرورة الدين وكان في قوله تع ابى واستكبر وكان من الكافرين
اشارة الى الامور الثلثة فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب بل معصيته باعثة على الكفر سيما بالنظر الى ما كان له من القرب والمكانة
وغاية العلم والمعرفة ومع الغض عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على ادم كاف في المقام اذ لا دليل على كون ما ترتب على مخالفته
من الابعاد والاهانة متفرعا على مجرد الترك ليفيد المدعى ومجرد احتمال حرمة الاستكبار سيما بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه على ادم ع
كاف في هدم الاستدلال مضافا الى ظهور قوله تع فما لك ان تتكبر فيها في قبحه وتحريمه بل هو الظ من سياق الايات ايض وربما يظهر منها
ان ما ورد على ابليس انما كان من جهة الكبر وقد يستظهر ذلك من الاخبار ايض فقوله ان هذا شيء ربما يبعد من تنبعها في عداد المقصرين
بل الى انه لا يزيد على ارتكاب المكروه كما ترى ثم انه قد يورد على الاحتجاج امور اخر منها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة الامر على الوجوب في عرف الملائكة
قبل نزول ادم ع الى الارض وافادة الامر للوجوب في لسانهم لا يفيد دلالته عليه عندنا وقد يجاب عنه باصالة عدم النقل وهو كما ترى اذ
هو انما يفيد مع اتحاد اللسان وكون الخطاب هناك بالعربية غير معلوم سيما اذا قلنا بكون الاوضاع اصطلاحية ومع احتمال اختلاف اللسان
لا يعقل التمسك باصالة عدم النقل ويجاب ايض بان حكاية الله تعالى اقوال اهل اللسان الاخر انما يصح من الحكيم اذا اتى بما يفيد المقص من لسان الاخرين
واستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وانت خبير بان اقصى ما يلزم ان يعتبره الحكيم عدم اختلاف المعنى واما اعتبار الموافقة في التفرقة
بين حقايق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز فمما لا شاهد على اعتباره ولا جعله احد من شرائط النقل بالمعنى نعم يمكن ان يجاب بان حكاية
تلك الواقعة بهذه الالفاظ دليل على كون الالفاظ المذكورة حقيقة فيما ذكر لتدل على المقص بنفسها والا لم تكن وافية باداء المقص ولا موافقا
لما وقع في اللسان الاخر ومنها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة امره تع على الوجوب واين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة وما قد يجاب عنه من التبادر من
التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث انه امره تع مدفوع بان ظ اضافة الامر الى نفسه في التعليل انما يفيد ترتب الذم على
مخالفة امره من حيث انه امره فدعوى التبادر المذكور مع ان الظ من اللفظ خلافه غريب نعم يمكن ان يدفع بذلك ما لعله يق ان غاية ما يفيده الاية
لزوم حمل اوامره تع مع الاطلاق على الوجوب وهو اعم من كونه موضوعا له اذ قد يكون ذلك لقيام قرائن عامة على الحمل المذكور فان تعليل الذم بمجرد
مخالفة الامر يدفع ذلك لاقتضائه كون الامر بنفسه دالا على الوجوب لا من جهة انضمام القرينة الخارجية ولو كانت عامة ويمكن الجواب عما ذكر بان بعد
كونه حقيقة في الوجوب بحسب الشرع قاض بثبوته بحسب اللغة ايض بملاحظة اصالة عدم النقل فغاية الامر ان يضم الاصل المذكور الى الاية لاتمام المقص كما اخذ
ذلك في الاحتجاج بالتبادر بل الظ اخذه في غيره ايض وان لم يشيروا اليه ومنها ان غاية ما يدل عليه الاية دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب
واما دلالة الصيغة مطلقا عليه مطلقا كما هو المأخوذ في العنوان فلا ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع في الاعم بنحو ما مر في الاحتجاج السابق ومنها ان
ما يستفاد من الاية دلالة الامر على الوجوب من دون انضمام القرينة واما كون ذلك لدلالته بالوضع بخصوصه فغير معلوم اذ قد يكون لدلالته على الطلب
وظهور الطلب في الوجوب كما تشاهد ذلك في لفظ الطلب الموضوع للاعم قطعا فما يدل عليه الاية اعم من المدعى على نحو ما مرت الاشارة اليه في الاحتجاج المتقدم
قوله الثالث قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية قد يورد على الاحتجاج بهذه الاية الشريفة ايض امور اشار المص الى بعضها منها انه لا دلالة في الاية
الا على كون الامر مرة للوجوب بمعنى ارادة الوجوب منها اذ لا عموم في الاية وهو مما لا كلام فيه وقد اشار اليه المص ومنها انه على فرض تسليم عموم الاية يكون امره للعموم
انما يفيد حرمة مخالفة جميع اوامره تع وهو انما يفيد اشتمال تلك الاوامر على ما يراد منه الوجوب فيرجع الى الوجه الاول ومنها انه بعد تسليم دلالته على كون
كل من اوامره للوجوب فاقصى ما يفيده كون المراد منها ذلك وهو اعم من الوضع له كما يستفاد من الاية الشريفة هو حمل الاوامر المطلقة في الكتاب او السنة
ايض على الوجوب فلا مانع من ان يكون ذلك قرينة عامة قائمة على ذلك مع كونها حقيقة لغة وشرعا في مطلق الطلب حسبما ذهب اليه بعض المتاخرين من حمل
على حملها على الوجوب بالاية المذكورة وغيرها ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع للوجوب فانما تدل على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور
من الشارع فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فيكون الاية دليلا على مقالة السيد والعلامة ومن يحذو حذوهما ومنها انه لو سلم
دلالتها على الوضع له بحسب اللغة فانما تدل على كون مفاد لفظ الامر هو الوجوب دون الصيغة وقد عرفت انه لا ملازمة بين الامرين فاي مانع من القول بكون
لفظ الامر موضوعا بازاء الصيغة التي يراد منها الوجوب فيكون ارادة ذلك منها على سبيل المجاز او الاشتراك او من قبيل اطلاق الكلي على الفرد بوضعها
للاعم من الوجوب ومنها انه لو سلم دلالتها على حال الصيغة فانما تفيد وضع الصيغة التي يكون مصداقا للامر بازاء الوجوب اعني الصيغة الصادرة من العالي
او المستعلي او هما معا دون مطلق صيغة افعل كما هو ظاهر عنوان البحث لكن نفس الصيغة موضوعة لخصوص الامر لا دلالة على الوجوب حسبما مر الكلام فيه
ومنها المنع من افادة الاية للتهديد فانها مبتنية على كون الامر للوجوب ومع التمسك به يدور الاحتجاج وقد اشار اليه المص ره ومنها المنع من كون مطلق
التهديد على الترك دليلا على الوجوب وانما يكون دليلا عليه اذا وقع التهديد بعذاب يترتب على ترك المامور به على سبيل التعيين دون الاحتمال
وهو غير حاصل في المقام للدوران بين الفتنة والعذاب ولا مانع من ترتب الفتنة على ترك بعض المندوبات فغاية ما يفيده التهديد المذكور حرمة
المخالفة لما فيه من احتمال ترتب الفتنة الحاصل بمخالفة الامر الوجوبي فلا ينافي القول باشتراك الامر بين الوجوب والندب لفظيا او معنويا بل وغيرهما ايض

لعنيام احتمال الوجوب القاضي باحتمال ترتب العذاب على الترك فيقع الكلام المذكور وان لم يشتمل شيء من الاوامر في الوجوب ومنها انه انما وقع التهديد في مخالفة الاوامر باصابة الفتنة او العذاب الاليم فيحتمل ذلك على سبيل التقسيم بان يراد بان المخالفين لاوامره تعم بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب (ان يكون) وكان المراد بالفتنة الآفات والمصائب الدنيوية لظاهر مقابلته بالعذاب فلا يفيد كون الامر للوجوب بل قضية ذلك جواز انقسام الاوامر الى قسمين على حسب الغاية المترتبة على مخالفتها فانتفى ما يفيده ارادة الوجوب من بعض الاوامر وهو ما هدد عليه بالعذاب وذلك مما لا كلام فيه فلا يفيد المدعى ومنها انه لا يتعين ان يراد بمخالفة امره تعم ترك ما امر به كما هو مبنى الاحتجاج اذ يحتمل ان يراد به حمله على خلاف مراده فلا يفيد المدعى وقد اشار اليه المصنف ره ومنها انه يحتمل ان يراد بالمخالفة الحكم على خلاف ما امر الله تعم به كما هو اطلاق معروف في مخالفة بعض الناس لبعض ومنها ان التهديد المذكور ان تعلق بمخالفي الامر لكن المهدد عليه غير مذكور في الاية فقد يكون التهديد واردا عليهم لامر غير المخالفة فلا يفيد المط ومنها ان المخالفة في الاية قد عديت بعن مع انها متعدية بنفسها فليس ذلك الا لتضمينها معنى الاعراض كما يشير اليه المصنف ره فيكون التهديد المذكور واردا على المخالفة على سبيل الاعراض ويحتمل ان يكون ه لاجل وروده عليهم من جهة عرضهم من الامر لتحريم تركهم كما احتج في الاحتجاج ومنها انه يحتمل ان يكون قوله الذين مفعولا ليحذر ويكون الفاعل مستترا فيه راجعا الى السابق فيكون المقصود بيان الحذر عن الذين يخالفون عن امره لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من اجل مخالفتهم ومنها انه لا دلالة في الاية على تهديد كل مخالف للامر اذ لا عموم في الموصول فقد يراد به العهد ويكون اشارة الى جماعة مخصوصين فغاية الامر ح ان يكون الاوامر المتعلقة بهم للوجوب دون ذلك من دلالة مطلق الامر عليه ومنها ان ظاهر المخالفة هو ترك الامر الايجابي اذ المتبادر منها هو التصدي لخلاف ما يقتضيه الامر اذا نسب الى الامر وخلاف ما اقتضاه الامر ندبت اليه وليس في ترك الاوامر الندبية مخالفة للامر ولا للامر نظرا الى اشتمال الامر الندبي على اذن الامر في الترك فان اتى بالفعل فقد اخذ بمقتضى الطلب وان ترك فقد اخذ بمقتضى الاذن الذي اشتمل عليه ذلك الطلب ولو عد ذلك ايضا مخالفة فلا ريب ان اطلاق المخالفة غير منصرف اليه واصالة المخالفة في الاية الى الامر لا يقضي بكون كل ترك للمامور به مخالفة وانما يقضي بتعلق التهديد على الترك الذي يكون مخالفة وهو الترك الذي لم ياذن فيه فيختص التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الاوامر الوجوبية لا من ترك المامور به مطلقا ليفيد كون الامر المطلق للوجوب ومنها ما عرفت في الاية على التبادر والانصراف السابقة من انا نمنع افادته دلالة الامر على الوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له اذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب وانصراف الطلب الى الوجوب حتى يقوم دليل على الاذن في الترك كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في لفظ الطلب حسب ما مرت الاشارة اليه وقد يجاب عن الاول تارة بان نوع امره مصدر مضاف ره هو مفيد للعموم وقد اشار المصه اليه وتارة بعد الغض عن كونه عاما بكفاية الاطلاق في المقام لتنزيله منزلة العموم واخرى بورود التهديد على مخالفة مجرد الامر وقضية ذلك كون المناط في ورود التهديد هو مخالفة امره تعم من حيث انه مخالفة له وذلك كاف في اثبات المط مع عدم ملاحظة العموم على نحو مفيد للعموم نظرا الى حصول المناط في مخالفة ساير اوامره المطلقة وعن الثاني ان ظاهر عموم اللفظ الامر في المقام هو العموم الافرادي فيكون التهديد واقعا على مخالفة كل واحد واحد من اوامره لا على مخالفة الكل بمعنى المجموع عن العبارة مبيا اذا قلنا باستفادة العموم من جهة التعليق على مجرد المخالفة او لقضاء الاطلاق به وعن الثالث بما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرد مخالفة الامر قاضيا بعدم استناد فهم الوجوب الى شيء اخر عدا الصيغة وجعل نفس التهديد الواقع قرينة على ارادة الوجوب غير متجه اذ قضية ذلك بيان انهم بما يستحق معه الذم والعقوبة مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتى يصح تعلق التهديد بهم الا ان يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضيته جعله قرينة على ارادة الوجوب من غير دلالة الصيغة بنفسها عليه على ما هو الملحوظ في الايراد وعن الرابع بان ملاحظة اصالة عدم النقل وظهور اتحاد الوضع كافية في تمام المقص وهي معتبرة في تمام كل من الادلة وقد اشار اليه المصه في الحجة الاولى وكانه ترك في البواقي اتكالا على الظهور وعن الخامس بصدق الامر لغة وعرفا على الصيغة الصادرة من العالي خالية عن القرائن الدالة على ارادة الوجوب عليها وقد دلت الاية على التهديد بمخالفة الامر فيفيد كون الصيغة المذكورة دالة عليه وهذا هو من قال في الجواب ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فانه انما عني بها الصيغة المطلقة الصادرة عن العالي الخالية عن القرائن والمقص ان هذه الصيغة مما يصدق عليه الامر حقيقة من غير شائبة تجوز اصلا والشاهد عليه ملاحظة الاطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وعدمه ولا لكون لفظ الامر حقيقة في خصوص الطلب الحتمي او الصيغة الدالة عليه او الاعم منه بل يكتفي بملاحظة صدق الامر عرفا على الصيغة المفروضة وذلك كاف في استفادة دلالة الصيغة على الوجوب من الاية الشريفة وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وتسليم كون الاستعلاء ملزوما للوجوب لا مانع من صحة الاحتجاج اذ غاية الامر دلالة الصيغة المطلقة على استعلاء المتكلم والزامه وهو عين المط والحاصل ان ما ذكر من عدم الملازمة بين وضع المادة والصيغة مسلم الا ان الواقع في المقام بمقتضى فهم العرف خلافه لعدم فرقهم في ذلك بين لفظ الامر ومصداقه وعن السادس انه بضميمة اصالة عدم تعدد الاوضاع وملاحظة استقراء ساير الالفاظ يمكن تتميم المقص وان قلنا بتتميم محل الخلاف بغير مصداق الامر ايض فبعد ثبوت وضع الصيغة الصادرة من العالي لذلك يثبت الحكم في غيرها ايضا نظرا الى الاصل والغلبة المذكورين فاحتمال كون الصيغة الصادرة من العالي حقيقة في الطلب الحتمي دون الصيغة الصادرة من غيره مع اتحاد اللفظ في الصورتين خارج عن سياق الوضع في ساير الالفاظ حسب ما مرت الاشارة اليه وعن السابع بما ياتي الاشارة اليه في كلام المص وعن الثامن بان احتمال العذاب مبني على القول بعدم افادته الوجوب من غير قرينة سواء قلنا بكونه للندب او مشتركا بينه وبين الوجوب لفظيا او معنويا لقضاء اصالة عدم الوجوب بنفيه فلا يتجه توعده بالعذاب ولو على سبيل الاحتمال وعن التاسع بانه خروج عن ظ الاية فان الظ ورود الامر فيما يصيبهم بين الامرين وهو لا يتم الا في ترك الواجب لعدم قيام احتمال العذاب في ترك المندوب ولو بحكم الاصل حسب ما عرفت وقد يجاب عنه ايض بان قضيته التقسيم المذكور ان يكون بعض الاوامر للوجوب نظرا الى الحمل اولى في الاية على التقسيم فاما ان يكون حقيقة او مجازا فيه والثاني خلاف الاصل فان كان في التاني

تعين الاول

للسك

للسك فاما ان يكون حقيقة فيلزم الاشتراك وهو مخالف للاصل او مجازا وهو ايض مخالف للاصل مع انه غير مثبت للمطلوب وانت خبير بان ما زيد بعد منع كون بعض الاوامر للندب للزوم الاشتراك او المجاز فهو مخالف لما عليه القائلون بالوضع للوجوب بان ادعاء عدم اندراج الاوامر الندبية في الاية من الظاهر انه لا يختلف الحال في الاصل المذكور من جهة الاندراج فيها وعدمه مضافا الى ان المذكور لا اصل له لتعارض الاصل المستعمل فيرجع في المقام على ان (الاصل) الاستناد الى الاصل على فرض صحته خروج عن الاستناد الى الاية وقد يجاب ايض بان الحمل على المعنى المذكور يقضي باستعمال المشترك في معنييه اعني لفظ الامر في المعنيين المذكورين ولا يخفى ما فيه اذ اشتراك الصيغة لفظا بين المعنيين على فرض تسليم استفادته من الاية بناء على الوجه المذكور لا يستلزم ان يكون مادة الامر مشتركا لفظيا على انه لا يلزم من ان يكون اشتراك الصيغة بينهما لفظيا اذ قد يكون معنويا وكذا القول بكون الصيغة حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لا يقضي بناء على حمل الاية على الوجه المذكور باستعمال لفظ الامر في المقام في حقيقته ومجازه وهو ظ وعن العاشر بما ياتي في كلام المص وعن الحادي عشر بان الاحتمال المذكور وكذا بقيه خلاف الظ جدا وعن الثاني عشر ان تعلق التهديد على مخالفة الامر كالصريح بل صريح في كونه من اجل المخالفة كما في قولك فليحذر الذين يخالفون الامير ان يهلكهم وعن الثالث عشر انه لا داعي الى اضمار الاعراض في المقام مع كونه مخالفا للاصل ولا الى تضمين المخالفة مفهوم الاعراض اذ يكفي في تعديته بعن حصول المعنى الاعراض في الترك فان ترك المامور به عمدا من غير عذر في معنى الميل والاعراض عنه وبملاحظة ذلك يصح تعديته بعن من غير حاجة الى اضمار لفظ اخر ولحاظ مفهوم الاعراض في المخالفة فيكون ح ظاهرا فيما ادعاه المورد ولذا اعتبر المص ره عن ذلك بقوله فكانه ضمن معنى الاعراض وعن الرابع عشر انه لا داعي الى الحمل عليه مع غاية بعده عن العبارة (مضافا) الى فادته للمطلوب ايض اذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من اهل الفسوق والعصيان لوضوح ان مخالفة الامر الندبي لا يقضي بذلك سيما مع عود الضمير في ان تصيبهم الى الذين كما هو الظ وعن الخامس عشر ان العبرة في المقام بظاهر اللفظ وليس في الظ ما يفيد ارادة العهد فظاهره الاطلاق ومع تسليم انصرافه الى العهد فان التهديد انما وقع على مجرد مخالفتهم للامر وهو كاف في المقام اذ لا يتجه ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الامر ويحتمل الايراد ان الاخبار والتهديد بها في المقام قوله بحيث هدد سبحانه مخالف الامر واستفادة التهديد من الاية اما مبنية على كون الامر في الاية للتهديد او الانذار المقارن له كما هو الظ من سياقها او على كون الحكم بالحذر في شانهم دليلا على حصول موجب العذاب وهو معنى الانذار والتهديد ولتاخ هو الذي فرره المص فولد لا ينفذ بكون الامر للوجوب بمعنى الاعراض على ان فهم التهديد من الاية يتوقف على كون الامر المذكور للوجوب بناء على ان وجوب الحذر دال على استحقاق العذاب لا يفيد التهديد واما استحباب الحذر او الامر على سبيل الارشاد ونحوه فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب اذ قد يكون ناشئا عن احتمال العذاب فلا يفيد كون الامر للوجوب كما هو المط فالمقدمة الاولى المثبتة للتهديد نعم يخالف الامر من جهة وقوع المخالفة محل منع والحكم به يتوقف على كون الامر المطلق للوجوب فيدور الاستدلال فظهر بما قررنا ان مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الامر المذكور للتهديد والا توجه المنع اليه سيما مع ابتناء على كونه مجازا وانما يبتنى على كون التهديد مستفادا من الكلام حسب ما قررناه وهو الظ من كلام المجيب ايض متوقف على كون الامر للوجوب فلا يراد عليه بان كون الامر بالحذر للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب غير ان كون التهديد انشاء والايجاب انشاء اخر لا ربط لاحدهما بالاخر فمنع كون الامر للوجوب ليس داخلا في شيء من المقدمات الماخوذة في الاستدلال ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد عليه بان فهم التهديد في المقام ليس منحصرا في ذلك اذ يصح استفادته من المقام فان المقام مقام التحذير والتهديد ولا يبعد حمل الامر فيه على الانذار وبيان كون المخالفة باعثة على استحقاق العقوبة واصابة الفتنة كما في قولك فليحذر الشاتم للامير بضربه وقد يحمل على التهكم او التعجيز ويفيد التهديد ايض قوله اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته اذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحذر واجبا والا كان لغوا وسفها لا يقع الامر به من الحكيم فنفى المادة دلالة على كون الهيئة هنا لافادة الوجوب وان لم نقل بوضعها له واورد عليه بانه انما يتم بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعه او عدمه واما بالنسبة الى المحتمل فلا بل قد وقع مثله في الشرع كثيرا مثل ندب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص وندب حزن الشعر للحذر عن البرص وندب نفي الشعر للحذر عن احتمال المفرق بمنشار النار وبذلك يعلق احتمال قيام المقتضي للعذاب غير كاف في ذلك فانه ان ثبت هناك مقتضى العذاب فذاك والا فيقبح العذاب من الحكيم حسب ما ياتي الاشارة اليه في كلام المورد ثم وان كان ما ذكره محل كلام فجريان الاحتمال الاحتمال في نا يبني الراي غير كاف في المقام حتى يحسن من جهته لما عرفت من انتفائه بعد علم ثبوت مقتضيه قوله فلا اقل من دلالته على حسن الحذر اما الاشتراك الاقوال المذكورة في افادة الجواز ولو بتتميم الاصل ولا ان غاية ما يحتمله ذلك ما يحتمله اذ لا معنى لحرمة الحذر عن العذاب بناء على احتمال كون الامر المذكور تهديدا على حصول الحذر قوله يحسن عند قيام المقتضي للعذاب ان اراد ان حسن الحذر في الظ موقوف على العلم بحصول المقتضي بحسب الواقع فهو مم اذ احتمال القيام كاف في المقام سواء اريد بالحذر المامور به في الاية الاحتياط والتحرز عن الوقوع في المكروه او مجرد الخوف عن اصابته وان اراد توقفه على قيام المقتضي للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التقرير المذكور الا قيام احتمال ارادة الوجوب فغاية ما يفيده الاية رجحان العمل بالمامور به نظرا الى احتمال كونه للوجوب وانتفى ما يستفاد من ذلك ان سلم عدم كون الامر حقيقة في خصوص الندب مجازا في غيره لعدم احتمال ارادة الوجوب ح نظرا الى حقيقة اللفظ ولا دلالة فيه اذن على دفع الاسئلة المتقدمة او معنويا ومن هنا ينقدح ايراد اخر على الاستدلال على فرض كون الامر فيها للوجوب اذ قد يكون ايجاب الحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال الوقوع في العذاب فوجب الحذر دفعا للخوف الضرر فيحصل للاية عدم الاخذ بالاصل في المقام ولزوم الاحتياط وابن ذلك من دلالة الامر بنفسه على الوجوب كما هو المدعى وقد يوجه كلامه بان المراد قيام المقتضي للعذاب وان كان مقتضيا لاحتمال العذاب للاكتفاء به في الدلالة على الوجوب نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم عليه تعم وقد يناقش بان اقصى ما يسلم في المقام انتفاء الاحتمال

(الاصل) (مضافا)

المذكور على فرض عدم كون الامر موضوعا للوجوب ولما بيناه واما لو كان مشتركا بين الوجوب وغيره او موضوعا للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم
نظرا الى احتمال ارادة الوجوب القاضي بترتب العذاب على الترك وقبح الظلم انما يقضي بعدم ايقاع العذاب مع عدم الاظهار المقتضي له اصلا والمفروض ابداؤه ولو على
سبيل الاحتمال الدائر بينه وبين غيره فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب نعم لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب الشرع قطعا مع عدم
قيام دليل شرعي على الوجوب من جهة الشارع ثم ذلك لا اثر في محل المنع فان قلت ان حمل الامر المذكور على الندب اولا باخره شاهد على عدم وجوب
الفعل المتروك اذ لو كان واجبا لكان الحذر عما يترتب عليه من العذاب واجبا ايضا فعدم وجوبه كاشف عن عدم ترتب العذاب عليه اصلا قلت انما
كان الفعل المتروك غير متحقق الوجوب لم يجب الحذر عما يترتب عليه بمحض الاحتمال من غير علم ولا ظن به وغاية ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب
على ترك الحذر لعدم وجوبه لا على ترك المامور به كما ادعي والحاصل ان مفاد الاية حسن الاحتياط في المقام ومن البين ان ذلك انما يكون مع احتمال
قيام المقتضي للعذاب اذ مع عدمه قطعا لا يكون من موارد الاحتياط وعدم وجوب الاحتياط لا يقضي بعدم رجحانه كما هو قضية الاية فتدبر قوله بل
المراد حمله على ما يخالفه لا يخفى بعد الوجه المذكور جدا اذ لو صح حمل مخالفة الامر على حمله على خلاف ما يراد منه فلا شك في عدم انصراف اللفظ
بحسب العرف بل الظاهر من ملاحظة الاستعمالات يوجب ثمة الى كونه غلطا ولو امكن تصحيحه فهو في غاية البعد عن الظاهر فارادة المذكور في غاية الوهن و
الاولى ان يقرر الايراد بوجه اخر وهو حمل مخالفة على مخالفته بحسب الاعتقاد بان يعتقد خلاف ما امر الله تعالى به فان صدق مخالفة الامر عليه ليس بذلك
المكان من البعد كما انه يصدق معه مخالفة الله تعالى فلا يفيد ما هو المدعى وما اجاب عن الوجه المذكور يقع جوابا عن ذلك ايضا ويمكن الجواب عنه ايضا
بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفا بانه لا دليل على تقييده بذلك لغاية الامر ان تم ذلك والمخالفة تحتمل ويصدق على كل منهما وذلك كاف
في صحة الاحتجاج قوله ذمهم بمخالفتهم اذ ليس المقصود من الكلام المذكور الاخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظة المقام هو ذمهم على
المخالفة وترك الانقياد والطاعة ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم به على الاحتجاج بهذه الاية ما عرفته من الايراد على الادلة المتقدمة من عدم قوله
دلالتها على وضع الصيغة للوجوب اذ غاية ما يستفاد منها افادتها للوجوب وهي اعم من وضعها له فلا منافاة فيها لما قررناه من ظهور الصيغة فيه من
جهة ظهور مدلولها اعني الطلب في الطلب الحتمي حتى يتبين الاذن في الترك وقد يورد عليه ايضا تارة بان اقصى ما تفيده كون الامر الذي وقع الذم
على مخالفته للوجوب فلا تدل على ان كل امر للوجوب كذا يستفاد من الاحكام ويدفعه ان المامور به بالامر المفروض هو الصلوة ووجوبها من الضروريات
الواضحة فيكون الامر المذكور ايجابيا معلوما من الخارج ويدفعه ان الذم انما علق على مجرد المخالفة وترك المامور به فلو كان موضوعا لغير الوجوب
لم يتجه ذمهم على مخالفة الصيغة المطلقة كما هو ظاهر الاية الشريفة وتارة بانه قد يكون الذم من جهة اصرارهم على المخالفة فان لفظة اذا تفيد العموم
في العرف فيكون مفاد الاية الشريفة ذمهم على مخالفتهم للامر كلما امروا بالركوع فلعل في تلك الاوامر ما اريد به الوجوب فيكون الذمة من جهته او من
جهة اصرارهم على المخالفة وفيه بعد غض عن تسليم دلالة اذا على العموم انه غير مناف لصحة الاستدلال فان المذمة الحاصلة انما كانت على تركهم للمامور
به وان تحقق منهم ذلك مرات عديدة نظرا الى تعلق الاوامر المتعلقة بهم فان تعدد صدور الامر لا يكون قرينة على وجوبه واحتمال ان يكون في تلك
الاوامر ما يراد منه الوجوب بواسطة القرينة مدفوع بظاهر الاية لتعليقها الذم على مجرد المخالفة وان كان المفروض في تلك المخالفة حصولها مكررة فلا
يصح ذلك الا مع كون الامر للوجوب نظرا الى عدم اخذ القرينة في ترتب المذمة وعدم مدخلية الاصرار والاستدامة على ترك المندوب في جواز الذم ولو
لعدم خروجه بذلك عن دائرة المندوبية وقد يورد عليه ايضا بان من عدم دلالته على افادة الوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فاقصى ما يفيده دلالته على الوجوب
في الشرع كما هو مذهب السيد ومن وافقه ويدفعه ما عرفت من اصالة عدم النقل قوله يمنع كون الذم على ترك المامور به مخصوصا مع كون الذم المذكور
على مجرد ترك المامور به بل على الترك من جهة التكذيب وحيث كان هذا الوجه بعيدا عن ظاهر العبارة وكان مدار الاحتجاج على ظاهرها اراد بيان شاهد مقرب
للاحتمال المذكور حتى يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ليصح الجواب بالمنع فاستند في ذلك الى ظاهر الاية الثانية وجعله بعض الافاضل معارضة واستدلالا
في مقابلة الاستدلال المذكور قال لعل المراد بالمنع ليس ما هو المشهور في علم الاداب بل المعنى اللغوي وانت خبير بانه لا يخفى بعد حمل عبارته على التعبير المذكور فان العبارة
في غاية الظهور في منع المقدمة الاولى وبيان سند المنع وحمل المنع على المعنى اللغوي في غاية التعسف مضافا الى ان المعارضة اقامة دليل يدل على خلاف مطلوب
المستدل في مقابلة الدليل الذي اقامه من غير ابطال لخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ومن البين ان ما ذكر ليس من هذا القبيل لوضوح
ان ما قرره لا يفيد عدم دلالة الامر على الوجوب وانما يفيد عدم دلالة هذه الاية المستدل بها على وضعها للوجوب ومحصله دفع المقدمة القائلة
بوقوع الذم على مخالفة الامر وليس ذلك الا منعا صرفا وبيان سند لذلك المنع ولا ربط له بالمعارضة بوجه ولو عد ابطال بعض مقدمات
الدليل باثبات خلافه معارضة في الاصطلاح نظرا الى اقامة الدليل على خلاف الدليل الذي اقام المستدل على اثبات تلك المقدمة فان الحكم
بثبوت تلك المقدمة ايضا دعوى من الدعاوي فاذا اقام المعترض دليلا في مقابلة الدليل الذي استند اليه المستدل لاثباته كان معارضة بالنسبة الى ذلك
فمع ما فيه من المنافاة لما هو الظاهر من انه غير جار في المقام لاكتفاء المستدل عن اثبات تلك المقدمة بظهورها من غير تعرض للاستدلال عليها فكيف يجعل
ما ذكره استدلالا في مقابلة الاستدلال هذا وقد يجعل الايراد المذكور منعا ومعارضة معا فمنع اولا من كون الذم على مجرد المخالفة لاحتمال وقوعه
على المخالفة الحاصلة على سبيل التكذيب نظرا الى كون الترك من الكفار ثم اراد الاحتجاج على كون الذم على التكذيب دون مجرد المخالفة ولما كان
مجرد المنع المذكور ضعيفا لمخالفته لظاهر الاية الشريفة ومناط كلام المستدل هو الاخذ بالظاهر اضرب في الجواب عن التعرض له واشار الى المعارضة المذكورة
وهو كما ترى خروج ايضا عن ظاهر العبارة ومن خلط كلام ارباب المناظرة قوله فان كان الاول له اورد عليه بانه خارج عن قانون المناظرة لان اللازم على

المستدل

المستدل اثبات ان الذم على الترك لا يكفيه مجرد الجواز والاحتمال وما ذكره المورد انما هو سند المنع بابداء الاحتمال المانع على الاستدلال وليس للمنع قابلا للمنع واحب
عن ذلك بانه قد تقدمت الاشارة اليه من كون الايراد المذكور معارضة لا منعا فيكتفي في رده بابداء الاحتمال وقد عرفت ما فيه فالصواب في الجواب ان يقال
انه لما كان المنع المذكور مبنيا على مساواة الاحتمال المذكور لما ادعاه المستدل مقابلة في الاستدلال وكانت الاية الشريفة في ظاهر الحال ظاهرة فيما
ادعاه المستدل توقف منعه على اثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادعاه المستدل او ترجيحه عليه اذ مطلق المنع بابداء مجرد الاحتمال لا ينافي الاستدلال
بالظواهر بل لا بد من ابداء الاحتمال المساوي او الراجح فصحة المنع المذكور مبنية على صحة ما قرره في السند فيكتفي في الجواب بمنع ما قرره في بيانه
لبقاء الظاهر المذكور على حاله الى ان يتبين المخرج عنه بحصول ما جعله باعثا على الانصراف عن ذلك الظاهر حسبما قرره في الجواب فتدبر هذا وقد
ذكروا في المقام وجوها اخر في الاحتجاج على وضع الصيغة للوجوب لا باس بالاشارة الى جملة منها منها ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد عليه
بالعذاب فيكون تارك المامور به متوعدا عليه بالعذاب وهو دليل على كون الامر للوجوب اما المقدمة الاولى فلظاهر عدة من الايات كقوله تعالى
لا يعصون الله ما امرهم وقوله لا اعصي لك امرا وقوله افعصيت امري وفي كلمات العرب ايضا امرتك امرا جازما فعصيتني ونحوه قول الاخر مضافا الى تصريح جماعة ما ابد بعنه
بان العصيان ترك المامور به وربما يحكى الاجماع عليه واما الثانية فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها الاية ويورد عليه تارة
بالمنع من كون تارك المامور به مطلقا عاصيا نظرا الى دلالة الايات المذكورة وغيرها على الاطلاق المذكور اذ اضافة العصيان الى الامر انما تقضي بتحقق العصيان بل ... عاص
بترك المامور به في الجملة لان كل تارك للمامور به عاصيا كما هو المدعى ويدفعه ان ظاهر اطلاق الايات المذكورة وغيرها تحقق العصيان بمخالفته به على سبيل الوجوب
اي امر كان لا خصوص بعض وقد يمنع ايضا الاية الثانية وتارة بان قضية تلك الايات وغيرها تحقق العصيان بترك المامور دون مخالفة الصيغة ولا عصيانا
ملازمة بين الامرين فاقصى ما يفيده الحجة المذكورة دلالة مادة الامر على الوجوب وهو غير المدعى ويدفعه ما عرفت من ان الصيغة المطلقة الصادرة من
العالي والمستعلي يسمى امرا في العرف واللغة وهو كاف في المقام وثالثا بالمنع من كون كل عاص متوعدا بالعذاب والاية المذكورة لا دلالة فيها على ذلك
لاشتمالها على التوعد بالخلود وهو مختص بالكفار كما دلت عليه الادلة وما اجيب عنه من ان المراد بالخلود المكث الطويل ليس باولى من التزام التخصيص
في الموصول مع ما تقرر من رجحان التخصيص على المجاز والقول بان البناء على التخصيص في المقام يوجب خروج اكثر الافراد للزوم اخراج جميع المعاصي
سوى الكفر والتزام التجوز اولى منه اذ هو على فرض جوازه بعيد حتى ذهب كثير الى المنع منه مدفوع بالاختصاص الا باهل الايمان اذا لباقي اصحاب
الخارج ويمكن ان يقال ان ما دل على توعد العصاة واستحقاقهم للذم والعقوبة لا ينحصر في الاية المذكورة بل هو معلوم من ملاحظة سائر الايات و
الروايات وايضا بانه لا دلالة فيما ذكر الا على كون الامر للوجوب بحسب الشرع لاختصاص الوعيد في الاية بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه
بحسب اللغة كما هو المدعى ويدفعه بعد ورود الذم شرعا في عصيان غير الله ورسوله ايضا من اصالة عدم النقل مضافا الى ان العصيان حقيقة في مخالفة ما عرفت
ما الزمه الطالب من الفعل والترك بحكم التبادر وبعد مخالفة الامر عصيانا دليل على افادته الالزام وان لم يترتب عليه الوجوب المصطلح الا من دليل
الدليل العقلي والنقلي على المنع من عصيانه حسبما مرت الاشارة اليه وبما قررنا ظهر وجه اخر في اتمام الدليل المذكور من دون حاجة الى التمسك
بالاية الاخيرة وحاصله ان ذلك مما يفيد افادة الامر للوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له بالخصوص اذ قد يكون من جهة انصراف الاطلاق اليه كما
اشرنا اليه ومنها ما دل على وجوب طاعة الله والرسول والائمة عليهم السلام من الاية والرواية مع كون الاتيان بالمامور به طاعة كما يشهد به ملاحظة العرف
واللغة فيكون الاتيان بالمامور به واجبا ويرد عليه ما مر من افادته دلالة الامر على الوجوب بحسب الشرع دون اللغة ويجاب بما عرفت من تتميمه باصالة
عدم النقل وبان وجوب الطاعة انما يتبع ايجاب المطاع فلولا دلالة الامر على ايجاب المامور به لم يعقل وجوب الاتيان به لوضوح عدم وجوب الاتيان
بما لم يوجبه الامر الذي يجب طاعته فمحصل الاستدلال ان امتثال الامر طاعة فاذا صدر الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا وجب امتثاله سواء في ذلك الاوامر
الشرعية والعرفية كاوامر السيد لعبده والوالد لولده والزوج لزوجته وغير ذلك فلا اختصاص له بالشرع وايضا لا يتم ذلك الا مع دلالة الامر على الايجاب
لما عرفت من كون الوجوب باللغة المصطلح من لوازم الايجاب الصادر ممن يجب طاعته نعم يرد ان ما يقتضيه الوجه المذكور دلالة الصيغة الصادرة من العالي
دون غيره ولا يكفي في تتميم المدعى من ضم اصالة عدم تعدد الاوضاع وكون الغالب في وضع الالفاظ عدم اختلاف معانيها بحسب اختلاف المتكلمين كما يمكن الايراد
عليه بان فعل المندوب طاعة قطعا وليست بواجبة فالقول بوجوب الطاعة مطلقا وانما يجب الطاعة مع ايجاب المطاع وحصوله بمجرد الامر اول الكلام و
قد يدفع عنه بان قضية الاطلاقات الدالة على وجوب طاعة الله والرسول والائمة هو وجوب طاعتهم مطلقا ومن البين صدق الطاعة على امتثال الاوامر
المطلقة الصادرة منهم فيجب الاتيان بها الا ما قام الدليل على خلافه وهو ما ثبت استحبابه وفيه انه بعد ظهور صدق الطاعة على امتثال الاوامر
الندبية لا بد من تقييد ما دل على وجوب الطاعة بخصوص ما يتعلق به الطلب الالزامي دون غيره فقصارى مفاد تلك الادلة هو وجوب الطاعة في خصوص
ما الزموه وحتم فلا يفيد المدعى ولا ربط لذلك بدلالة الامر على الوجوب والندب ولا عم منهما الا ترى انا لو قلنا بدلالة الامر على الندب كان مفاد
ما دل على وجوب الطاعة اصلا لاختلاف المقامين فان مفاد ما دل على وجوب الطاعة هو وجوب الاتيان بما الزموه وحتموه والكلام في المقام في
دلالة الامر على الوجوب والالزام ولا ربط لاحدهما بالاخر ومنها الاخبار الدالة على ذلك فمن ذلك خبر بريرة وكانت لعائشة وقد زوجها من عبد
فلما اعتقها وعلمت بخيارها في نكاحها ارادت مفارقة زوجها فاشتكى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك منة فقالت
يا رسول الله اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع فان نفي الامر واثبات الشفاعة مع افادة الشفاعة الاستحباب دليل على كون الامر للوجوب وقد
عليه بانه قد يكون سؤالها عن الامر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعا سواء كان على سبيل الوجوب والاستحباب لما علمها النبي بعده وان امره

بالرجوع على سبيل الشفاعة اجابة لالتماس زوجها قالت لا حاجة لي فيه ولتجيب عنه بان اجابة شفاعة النبي ص مندوب وبذا لم يكن الرجوع مأمورا
به مع ذلك تعين كون الامر للوجوب واورد عليه بانه اذا كانت الشفاعة في الرواية المذكورة غير مأمور باجابتها فلا نم انها كانت في تلك الصورة
مندوبة كذا ذكره في الاحكام وانت خبير بان استحباب الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب فلا منافاة بين الاستحباب المذكور
وعدم ورود الامر على جهة الندب بل على جهة الشفاعة ان جعلناها احد معاني الصيغة او جعلناها للارشاد فلا حاجة الى التزام عدم رجحان اجابة
شفاعة النبي ص لكن الظ ان الامر في الشفاعة لا يخ عن طلب من الشفيع ولو كان غير حتمي وح فظاهر قولها أتأمرني يا رسول الله هو السؤال عن طلبه الحتمي وليس
في كلامها اشارة الى كون السؤال عن رجحان رجوعها اليه في اصل الشرع سواء كان على سبيل الوجوب والندب فحمله على ذلك في غاية البعد
فيندفع بذلك المناقشة المذكورة نعم يرد عليه انه لا دلالة في ذلك على مفاد الصيغة وانما غاية الدلالة على كون لفظ الامر للوجوب ومن ذلك
خبر السواك المشهور الوارد من الطريقين وهو قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع تواتر طلبه على سبيل الندب وقد اورد عليه في الاحكام
بان قوله ص ان اشق قرينة على كون المراد بالامر في قوله لامرتهم هو الامر الايجابي اذ لا يكون المشقة الا في الايجاب نظرا الى الزام الفاعل باداء ولا ندب
عليك ان ما ذكره بعد تسليمه خروج عن ظ الرواية والتزام لتقييد الاطلاق من غير قرينة فانه كما يصح ان يكون ذلك قرينة على التقييد كذا يصح ان يكون
شاهدا على كون الامر للوجوب كما هو ظاهر اطلاقه وعليه مبنى الاستدلال نعم يرد عليه ما تقدم من عدم دلالته على افادة الصيغة للوجوب كما هو المدعى
وقد يدفع ذلك بنحو ما مرت الاشارة اليه ومن ذلك قوله لابي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه وهو في الصلوة اما سمعت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله وللرسول الاية فظاهر توبيخه يعطي كون امره للوجوب وكذا احتجاجه على وجوب الاجابة بمجرد الامر الوارد في الاية الشريفة واجيب عنه بان القرينة على
وجوب الامر المذكور ظاهرة حيث ان فيه تعظيما لله تعالى وللرسول ص ودفعا للاهانة والتحقير الحاصل بالاعراض كذا في الاحكام وهو على فرض تسليمه انما يفيد
حمل الامر الوارد في الاية الشريفة على الوجوب وافادة دلالته على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا فيبقى الاستناد الى التوبيخ المذكور على حاله وقد
يجاب عنه بان دعاءه لم يعلم كونه بصيغة الامر ولم يعلم ايضا كون التوبيخ الوارد عليه من جهة مجرد عدم اجابة الدعاء بل قد يكون من اجل الامر الوارد في
الاية الشريفة المقرونة بقرينة الوجوب لكن لا يذهب عليك ان ظ ذكر الاية الشريفة في مقام التوبيخ شاهد على عدم اعتبار كون الدعاء بلفظ مخصوص
فيندرج فيه ما اذا كان بصيغة الامر لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعا وان وجوب الاجابة المستفاد من الاية مع كون الدعاء على سبيل الوجوب
انما يعد القول بوجوب الاجابة مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغة على الوجوب لا الاجابة ومن ذلك جملة من الاخبار الخاصة كصحيحة الفاضلين
الواردة في التقصير في السفر وقد احتج الامام ع باية التقصير فقالا قلنا انما قال الله تعالى لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
ثم اجاب ع عنه بورود لا جناح في الكتاب في اية السعي وقد استدلوا على وجوبه في الحج بذكره تعالى في كتابه ووصف النبي ص له وكذا التقصير ففهمهما الوجوب من
صيغة افعلوا وتقرير الامام ع على ذلك الدلالة على المطلوب يرد على ذلك وعلى الاحتجاج بسائر الروايات المتقدمة ما عرفت من ان غاية ما يستفاد منها كون
الصيغة مفيدة للوجوب ظاهرة فيه وهو اعم من كون ذلك بالوضع او من جهة ظهور الطلب فيه والظ انه على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه
فلا يفيد المدعى ومنها الاجماع المحكي في كلام جماعة من الخاصة والعامة على الاحتجاج بالاوامر المطلقة الواردة في الشريعة على الوجوب وقد حكاه من الخاصة
السيدان والشيخ والعلامة في النهاية وشيخنا البهائي ومن العامة الحاجبي والعضدي وهو حجة في المقام سيما مع اعتضاده بالشهرة العظيمة وملاحظة الطريقة
الجارية في الاحتجاجات الدائرة وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المدعى ولا يذهب عليك ان ذلك ايضا اعم من المدعى فان قضية الاجماع المذكور انصراف الامر
الى الوجوب وهو كما عرفت اعم من وضعه له قوله اذا امرتكم بشيء لا يخفى ان هذه الرواية في بادي الرأي تحتمل وجوها ولا ارتباط لشيء منها بدلالة الامر
على الندب حتى يوجه به الاحتجاج المذكور فان المراد بالشيء المامور به اما الكلي الذي له افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما وعلى كل حال فمن في قوله
منه اما تبعيضية او ابتدائية وعلى كل حال فما في قوله ما استطعتم اما موصولة او موصوفة او مصدرية فهذه ثمانية عشر وجها ففي بعضها يكون
مفادها مفاد ما لا يدرك كله لا يترك كله ولذا او للوجه الاتي قد يجعل رديفا لذلك الخبر وحينئذ يستدل بها على ما يستدل عليه بذلك وفي بعضها
يفيد ان الامر اذا تعلق بكلي فالمطلوب دائر في ضمن الافراد المقدورة وفي بعضها تقييد الامر به وفي بعضها تقييد وجوب التكرار ان جعلنا الامر في
فأتوا للوجوب فيمكن ان يحتج بها على كون الامر للتكرار والا افادت رجحان الاتيان بالمامور به بعد اداء المقدار اللازم كما قد يتخيل بناء على كون
الامر موضوعا للطلب لطبيعته حسبما ياتي الاشارة اليه في كلام المص وقد يومي اليه الى هذا الوجه ملاحظة ورود الرواية ومورد ها قوله رد
الاتيان بالمامور به الى مشيتنا انت خبير بان المذكور في الرواية هو الرد الى الاستطاعة وهو مما لا ربط له بالرد الى المشية كما هو مبنى الاستدلال وتفسير
الاستطاعة بالمشية غريب كان الذي ادخل عليه الشبهة تفسير الاستطاعة بالاختيار فان ما لا يستطيعه الانسان لا اختيار له فيه ثم جعل الاختيار
بمعنى المشية فان اختيار الاتيان بالشيء هو مشيته او ما يقرب منها فيكون قد خلط بين المعنيين فان الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار بمعنى الترجيح
وقد يوجه ايضا بان كون الفرد الماتي به بعد تعلق الامر بالطبيعة هو المقدور من افرادها امر واضح غني عن البيان فحمل العبارة على ظاهرها قاض بالغائها
فلذا صرف الاستطاعة عن ظاهرها وفسرها بالمشية وقد يجعل ذلك مبنيا على الجبر وعدم ثبوت الاستطاعة للعبد فلا بد من صرفها الى المشية ولا
يخفى وهن الجميع قوله وهو معنى الندب لا يخفى ان الرد الى المشية يشير الى الاباحة ولا اقل من كونه اعم منه ومن الندب فمن اين يصح كونه بمعنى الندب
ثم انه لا دلالة فيه على كون اللفظ موضوعا للندب اذ غاية الامر ان يكون ذلك مرادا منه وهو اعم من الحقيقة مضافا الى ان اذا من ادوات الاهمال
فلا يدل الا على رد بعض الاوامر الى المشية واين ذلك من اثبات العموم وقد يقال انها وان كانت من ادوات الاهمال بحسب اللغة الا انها قد تفيد العموم

بحسب الاستعمال

بحسب الاستعمالات العرفية على ان الاطلاق كان في المقام لكونه من موارد البيان وارادة بعض ما لا افادة فيه فيرجع الى العموم واذا دلت الرواية على حمل المطلقات
من الاوامر على الندب كان بمنزلة بيان لازم الوضع فيكشف عن وضعه بازاء ذلك هذا وان لم يدل على وضعه له بحسب اللغة كما هو المدعى الا انه
يتم ذلك بملاحظة اصالة عدم النقل هذا غاية ما يوجه به كلام المستدل وهو كما ترى في غاية الوهن قوله وهو معنى الوجوب كذا ذكره الحاجبي
والعضدي وانت خبير بان الرد الى الاستطاعة كما هو حاصل في الواجب فكذا في المندوب ضرورة عدم استحباب الاتيان بغير المقدور فهو اعم من الوجوب
والندب ولذا اجاب الامدي عنه على الوجه المذكور حيث قال انه لا يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيتنا فانه لم يقل ما شئتم بل قال
ما استطعتم وليس ذلك خاصة الندب فان كل واجب كذلك انتهى وح فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب وقد يجاب عنه الفطى بان المراد بالمعنى لازمه
فالمراد بكون الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب انه لازم معناه لا انه عينه قلت فيتجه بالعبارة المذكورة حيث ان ظاهرها بين الفساد ضرورة
ان الرد الى الاستطاعة ليس عين الوجوب فيتجه الحكم المذكور وحيث ان اللازم قد يكون اعم لكن خبير بعد التوجيه المذكور عن ظاهر العبارة فان
غاية ما يحتمله العبارة كون ذلك من روادفه ولوازمه المساوية وح يندفع عنه ما قد يورد عليه من ان الرد الى الاستطاعة ليس عين الوجوب لكن
المذكور باق على حاله وربما يوجه ذلك بان تعلق الاتيان به على الاستطاعة يدل على انه لا يسقط منا الا ما لا استطاعة لنا فيه فيفيد الوجوب و
هو ايضا كما ترى فان المعلق على الاستطاعة قوله فأتوا فان اريد به الوجوب صح والا فلا يتم اذ لا يزيد ذلك على افادة عدم سقوط المندوب مع الاستطاعة
وقد يوجه اذن بابتناء ذلك على كون لفظ الامر مفيدا للوجوب فرده الى الاستطاعة يحقق لارادة الوجوب بخلاف ما لو رد الى المشية كما ادعاه المستدل (ما ذكره)
لدلالته على عدم ارادة الوجوب من الامر كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل قوله وفيه نظر حكى ابن الص نقلا عن والده في وجه النظر امرين احدهما
ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وثانيهما ان الظاهر من كلامه الفرق بين الايجاب والوجوب والحال انه
لا فرق بينهما الا بالاعتبار وانت خبير بضعف الوجهين اما الاول فبما عرفت سابقا من ان المراد بالوجوب المدلول عليه بالامر ليس هو الوجوب المصطلح
الذي هو احد الاحكام الخمسة الشرعية بل المقصود منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا به من اي طالب صدر وهو المعبر عنه بالايجاب في
كلام المجيب ومن البين ان الحاصل بانشاء الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المفروض ولا يستلزم ذلك كون الفعل في نفسه او بملاحظة
امر ذلك الامر به مما يذم تاركه او يستحق العقاب على تركه فان تفرع ذلك على الامر يتبع وجوب طاعة الامر بحسب العقل والشرع ولا ربط له بما وضع
اللفظ له فالوجوب المدلول عليه باللفظ لغة وشرعا هو المعنى الاول والوجوب بالمعنى الثاني من الامور اللازمة للمعنى الاول في بعض الصور حسبما
عرفت وهو انما يثبت بواسطة العقل والشرع وليس مما وضع اللفظ له فلا منافاة بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغة وما ذكره من
عدم ثبوت الوجوب الا بالشرع لاختلاف المراد منه في المقامين نعم كلام المجيب لا يخ عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الامر على الوجوب
مط الا بالشرع ولا مشاحة فيه بعد وضوح المراد ومن ذلك يظهر اندفاع الوجه الثاني ايض فان الوجوب الذي نقول بمغايرته للايجاب على
الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثاني بالنسبة الى الايجاب بالمعنى الاول دون الوجوب بالمعنى الاول بالنسبة الى الايجاب لوضوح
عدم انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه بل الامر الحاصل في الواقع شيء واحد يختلف بحسب الاعتبار حسبما ذكروا وايراد
المدقق المحشي عليه بان القول بكون الايجاب والوجوب متحدين بحسب الحقيقة وبالذات ومختلفين بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ولا
محصل له اصلا ليس على ما ينبغي واسناده ذلك الى الاشاعرة مما لم يتضح وجهه ولا ربط له بشيء من اصولهم وكان ملحوظه في ذلك انه لما كان الوجوب
عند الاشاعرة عبارة عن مجرد كون الفعل مطلوبا للشارع وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول امر اخر لم يكن الوجوب الحاصل عندهم الا المعنى
الاول وقد عرفت انه متحد مع الايجاب بالذات مغاير له بالاعتبار بخلاف القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وحصول وجوب عقلي متفرع (العدلية)
على امره تعالى او تابع له اذ لا معنى لاتحاد الايجاب معه بحسب الحقيقة حسبما عرفت وهذا هو مقصود السيد العميد حيث ذكر بعد بيان الفرق بين الايجاب
والوجوب ان الفرق يتم على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة ولكن خبير بان ذلك مما لا ربط له بالمقام فان الوجوب المقصود في المقام متحد مع الايجاب
على القولين من غير فرق فيه بين المذهبين فالايراد المذكور ليس في محله هذا وقد اورد ايضا على ما ذكر في وجه النظر بانه لو سلم اعتبار استحقاق الذم
في مفهوم الوجوب الملحوظ في المقام فلا يلزم من كون السؤال دالا عليه ترتب الذم عليه بحسب الواقع لجواز التخلف في الدلالة اللفظية فكان
مقصود المجيب ان الامر والسؤال يدلان على الوجوب بالمعنى المذكور الا ان حصول الوجوب وثبوته في الواقع يتبع الشرع دون دلالة اللفظ فلذا
لا يكون حاصلا في السؤال دون الامر فما ذكر في وجه النظر اشتباه ناش من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وتحصيله وايجاده وفيه ان ما
ذكر من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالات اللفظية انما يتم في الاخبارات واما الانشاءات فيمتنع تخلف المدلول عنها كما هو معلوم من ملاحظة
التمني والترجي والنداء وغيرها فلو كان مدلول الامر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحق تاركه الذم لم يمكن تخلفه عنه ويمكن دفعه بان الانشاء
وان لم يكن يتخلف مدلوله عنه عند استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ مستعملا في ايجاد معناه الا انه ليس مفاد الامر بناء على تفسير الوجوب
بالمعنى المعروف ايجاد ذلك الوجوب في الخارج بل مفاده هو انشاء ايجاده على حسب جعل الجاعل وهو لا يستلزم وجوده في الخارج الا مع اقتدار الجاعل
على ايجاده في الخارج بمجرد الانشاء المذكور الا ترى انه يصح منه انشاء الوجوب بنحو قوله اوجبت عليك الفعل مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ
مستعملا في ذلك مع عدم تفرع الوجوب عليه في الخارج الا مع حصول ما يتوقف وجوده عليه ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظة الامر التكويني الصادر
من غير القادر على الجعل والايجاد فان مفاد الامر الصادر منه ومن القادر عليه بمجرد التوجيه واحد الا انه لا يتفرع الوجود على انشاء المفروض

ويتفرع على انشاء الاخر ويجري نحو ذلك ايضا في غيرها من الانشاءات كما في انشاء البيع والانشاء في جميع المذكورات انما يتعلق بالذات بالامر النفسي دون الخارجي فان اجتمع شرايط وجوده الخارجي تفرع عليه ذلك والا فلا قوله والتحقيق ان النقل المذكور اه قد عرفت مما قررنا انحصار الجواب الاول في منع ملاحظة استقراء ساير الالفاظ اذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلمين به مع عدم اختلاف العرف وذلك في ساير اللغات ايضا وعلى فرض وقوعه في اللغة فهو نادر جدا وذلك كاف في اثبات اتحاد معنى الصيغ في المقامين حسب ما مرت الاشارة اليه وبناء تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيرا بذلك الى لزوم اختلاف وضع الصيغة في الصورتين ضعيف جدا مضافا الى انه كما يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق فان المستفاد من اطلاق الامر والالتماس والسؤال ليس الا الطلب الحتمي الذي لا يرضى فيه الطالب بتركه فظهر ان النقل المذكور معتضد بما ذكرناه فمنعه في المقام غير متجه قوله ولا لزوم الاشتراك المخالف للاصل كانه اراد بذلك بيان كون القول بكونها مجازا في الندب والقدر المشترك بينهما على نفي الاصل بعد اثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب فاراد بذلك قلب الدليل على المستدل فلا يرد عليه ان ما دل من الادلة على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحتها كما دلت على كونها حقيقة فيه دلت على كونها مجازا في غيره فلا حاجة في الاستناد الى مجازيته فيهما الى الاصل المذكور فان ذلك دليل اخر على بطلان ما ذكره والمقصود هنا الرجوع الى الاصل فقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة قوله لان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه مجاز اورد عليه بان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه وان كان مجازا الا انه لا يلزم من القول بكونه حقيقة في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلي في ضمنهما واتحاده بهما فيكون استفادة الخصوصية من الخارج وح فلا مجاز وبالجملة ان الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز بناء على القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعا لكل من الخصوصيتين او باختصاصه باحدهما ولزوم التجوز على فرض استعماله في خصوص كل من المعنيين مما لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام ثم لا يذهب عليك ان القول بوضع الصيغة للقدر المشترك واستعمالها فيه لا ينافي ما تقرر عند المتاخرين من وضع الافعال بحسب هيئاتها لخصوص الجزئيات حيث ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص كالحروف فانهما من قبيل واحد بحسب الاستعمال فكما ان الحروف لا تستعمل الا في خصوص الجزئيات ولا يصح استعمالها في المعنى الكلي فكذا الحال في هيئات الافعال فان لفظة اضرب مثلا لا يراد بها الا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلم لا المفهوم العام ولذا اطبق المتاخرون على كونها حقيقة [illegible] مدلولات الخصوصيات لئلا يلزم ارتكاب التجوز في جميع تلك الاستعمالات كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هناك عاما وذلك للفرق البين بين كون المستعمل فيه خاصا بملاحظة كونه حصة من حصص مطلق الطلب وجزئيا له وكونه ايجابا او حصة منه متقيدة بملاحظة خصوصية الوجوب والندب الموضوع له وكونه لا بشرط كون الطلب ايجابيا او ندبيا لا ينافي خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآتا لملاحظته واعتبار تلك الخصوصية فيما وضع له الا ترى ان قولك هذا الحيوان انما يفيد ملاحظة الحيوان الخاص من حيث كونه حيوانا خاصا فاذا اطلق على الانسان او الحمار من حيث كونه حيوانا خاصا كان حقيقة لا بملاحظة خصوصية كونه انسانا خاصا او حمارا خاصا فهو بحسب الوضع يعم الامرين ويكون حقيقة فيهما مع عدم اخذ شيء من الخصوصيتين في مفهوم الحيوان والا كان خارجا عن مقتضى الوضع وكذا الحال في ساير الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للجزئيات حسبما اخترناه فان لفظة هذا مثلا انما وضعت لجزئيات المشار اليه من حيث انها مشار اليها لا من حيث كونها انسانا او حمارا او شجرا فالموضوع له هناك مما لم يلحظ فيه شيء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبة اليها وان كان مقيدا بملاحظة كونه جزئيا من المشار اليه فما اورد على الايراد المذكور بما محصله ان الاستعمال المذكور ليس من قبيل استعمال العام في الخاص ليكون حقيقة مع عدم ملاحظة الخصوصية نظرا الى كون وضعه بازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات ليس على ما ينبغي لما عرفت من عدم ابتناء الايراد على استعمالها في المعنى العام مط وانما الملحوظ فيه اطلاقه بالنسبة الى اعتبار خصوصية الوجوب والندب وقد عرفت انه لا منافاة بين كون المعنى ماخوذا على سبيل الخصوصية من حيث كونه فردا من الطلب وملحوظا على وجه الاطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصية الوجوب والندب فيه قوله فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك نظرا الى كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا الخ اذ لو وضع الصيغة لخصوص الوجوب والندب اذا استعمل في الخاص مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه يكون مجازا مستعملة في غير ما وضع له وقد نبه المص ره في الحاشية على ان كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا ظاهر عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده نظرا الى وضوح كون استعماله في الفرد استعمالا له في غير ما وضع له سواء قيل بوجود الكلي في ضمن الفرد او بعدم وجوده في الخارج مط لظهور استعماله في الاول في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغايره راسا واما لو قلنا بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود افراده بمعنى اتحادها في الخارج وكون الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فقد يشكل الحال نظرا الى كون الفرد المراد عين الطبيعة الموضوع لها فلا مجاز واجاب بان ارادة الخصوصية يتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص وظاهر ان هذا النفي معنى زايد على ما وضع اللفظ له وقد اريد معه فيكون مجازا وكان مقصوده بذلك ان الخصوصية المتحدة مع الطبيعة الكلية النافية لصلاحية ذلك المعنى للصدق على الغير زايد على الموضوع له وقد لوحظت في الاستعمال حيث بعثت على عدم صدق ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاص والا فمن الواضح ان نفي صلاحية اللفظ للغير ليس مما استعمل اللفظ فيه فكيف يتعقل كونه داخلا في المستعمل فيه كما قد يتراءى من ظاهر كلامه فالايراد عليه بان ذلك من عوارض الاستعمال لا انه جزء من المستعمل فيه ليس على ما ينبغي وكذا ما اورد عليه من انه لا فرق في كون اطلاق الكلي حقيقة او مجازا بين القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه للاتفاق على تغايره مع الفرد نحوا من التغاير وكذا مغايرتهما في الجملة فالاستعمال فيه بالملاحظة الاولى حقيقة وبالثانية مجاز سواء قيل بوجود الكلي الطبيعي اولا لما هو ظ من عدم اباء ما ذكره المص عن ذلك الا انه انما

كان وجه

كان وجه المجازية على الفرض الاول ظاهرا وعلى التقدير الثاني خفيا من جهة ما ذكره من الاشكال فقد يتوهم الفرق بين الصورتين واراد بذلك بيان تصوير المجازية على الفرض الثاني ايضا بما قرره وكذا الايراد عليه بان ما ذكر في وجه التجوز انما يتم لو كانت الوحدة منضمة فيما استعمل اللفظ فيه والا فلا مدخلية لنفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال لغير المصداق المذكور فيما استعمل اللفظ فيه وقد عرفت فساده عند تعرض المص ره لاعتبار الوحدة في معاني المفردات اذ من الواضح ان عدم صلاحية المعنى اذن لغير ذلك المصداق ليس من جهة اعتبار الوحدة في المستعمل فيه ضرورة عدمها مع عدمه ايضا فليس مقصوده الا ما بيناه وان كان قد تسامح في التعبير نظرا الى وضوح الحال وقد يورد عليه ايضا بانه لا مدخل لوجود الكلي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما يحققه المص من كون الوضع في الامر وغيره من الافعال عاما والموضوع له خاصا فليس الموضوع له هناك كليا حتى يكون فيه مجال للكلام المذكور وانت خبير بان غاية ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصا هو وضع الصيغة لخصوص حصص الطلب وافراده من حيث كونها افرادا من الطلب حسبما مر بيانه ومن البين ان ما تخيله من الاشكال قائم في المقام فانا ان قلنا بكون الكلي الطبيعي عين افراده كانت الحصة المرفوعة عين الخصوصية الملحوظة في الفرد من الوجوب او الندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوز ويندفع ذلك بما قرره الا ان ظاهر عبارته يأبى عن الحمل على ما قررناه وكان توجيه ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارة المجيب قوله فلعل غاية الندرة والشذوذ والبعد وقوعه نظرا الى ان الطالب اذا لم يكن غافلا فلا عن الترك فاما ان يريد المنع منه اولا يريده فلا يخلو الحال عن ارادة الوجوب او الندب فلا يتصور ارادة الطلب المجرد عن القيدين الا عند الغفلة عن ملاحظة الترك وهو في غاية الندرة بل لا يمكن حصوله في اوامر الشرع ففرض استعماله في القدر المشترك غير معقول كذا حكي عن المص معللا له بالامر الثاني وذكر الفاضل المدقق في وجه ذلك انه فرق بين ارادة المعنى في الضمير وارادته من اللفظ واللازم لغير الغافل هو الاول والمعتبر في الاستعمال هو الثاني وغير لازم من البيان المذكور فالاشتباه انما نشأ من الخلط بين الامرين وفيه ان المنشئ للطلب انما ينشئ الطلب الخاص الواقع منه بالصيغة الخاصة فانشاء الوجوب والندب انما يكون بالصيغة المذكورة اذ مجرد الارادة النفسية لا يقتضي انشاء المعنى في الخارج كيف ومن البين ان الطالب للشيء انما يوقع طلبه غالبا على احد الوجهين المذكورين الا ان يكون غافلا عما قررناه فالطلب الخاص مراد من اللفظ قطعا فما ذكره في الجواب غير مفيد في المقام ويمكن ان يقال ان كلا من الوجوب والندب نوع خاص من الطلب والمنشئ للطلب انما ينشأ غالبا احد الامرين المذكورين لكن انشاءه لاحد ذينك الامرين بواسطة الصيغة الخاصة اعم من استعمال اللفظ فيه بملاحظة الخصوصية اذ قد يكون من جهة كونه مصداقا للطلب يطلق عليه مطلقه وانشاء للطلب الخاص من حيث انطباق المطلق عليه وكونه جزئيا من جزئياته لا يقتضي اخذ الخصوصية في مفهوم اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظة تلك الخصوصية كيف ولو بني على ذلك لكان اطلاق المطلقات على جزئياتها مجازا بل لو تم ما ذكره في وجه الشذوذ لكان معظم الاستعمالات مجازا ولا يكاد يوجد حقيقة في الالفاظ الا على سبيل الندرة الا ترى انك لو قلت اكلت الخبز وشربت الماء فانما تريد بالاكل والشرب خصوص الاكل والشرب الصادرين اليك واردت بالخبز والماء ما هو ماكولك ومشروبك فيكون مجازا وعلى هذا القياس غير ذلك من الالفاظ الدائرة في الاستعمالات وهو بين الفساد كما لا يحتاج الى البيان والحل هو ما قررناه وسيأتي انشاء الله تحقيق الكلام في اطلاق الكلي على الفرد في المحل اللائق به هذا ويمكن ارادة القدر المشترك في كلام الشارع فيما اذا تعلق الامر بشيئين يكون احدهما واجبا والاخر مندوبا كما لو قيل اغتسل للجنابة والجمعة اذ لا يمكن ارادة الوجوب حينئذ ولا الندب والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غاية البعد لندرة مثل ذلك الاستعمال فيحمل على القدر المشترك فيكون الخصوصيات مستفادة من جهة القرينة الدالة عليها باعتبار المتعلقين فما قوله بانه لا شبهة في استعماله اه مبنى الاستدلال المذكور على استعمال صيغة الامر في خصوص كل من الوجوب والندب وان ظاهر الاستعمال قاض بالحقيقة من غير فرق بين متحد المعنى ومتعدده وفيه ان كلا من المقدمتين المذكورتين في محل المنع اذ قد يق بكون الامر مستعملا في العرف واللغة في الطلب الا ان ذلك الطلب قد يقع على سبيل الالزام كما هو الظ من الامر وقد يقع على غير سبيل الالزام ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغة في خصوص كل من المعنيين لامكان اطلاق المعنيين الخاصين لانطباق كل منهما على الطلب واتحاده معه كما مرت الاشارة اليه وقد تقدم الكلام فيما بنى السيد عليه من اصالة الحقيقة في متعدد المعنى وان الاظهر منع الاصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور ثم لا يذهب عليك ان مفاد المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب في الجملة لا على خصوص معناه الحقيقي منهما كما هو المدعى بل مقتضى الدليل المذكور كونه حقيقة في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل على كونه مجازا فيه فكان عليه بيان الدليل على كونه مجازا في ساير مستعملاته قوله وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء اه ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال على الحقيقة في متعدد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متحده في تحقق الاستعمال وظهوره في الحقيقة وتفسير كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى من المسلمات عندهم والا لما اتجه الكلام المذكور مع عدم اقامته دليلا على اقامة دلالته على الحقيقة في متحد المعنى وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله بالنسبة الى العرف الشرعي اه الظ انه يريد بالعرف الشرعي هو اصطلاح الشارع بالنسبة الى عرف الشريعة فيكون الامر عند الشارع في مخاطباته المتعلقة بالشريعة حقيقة في الوجوب خاصة بخلاف ما اذا تعلقت مخاطباته بالامور العادية مما لا مدخل لها بالشريعة فيكون في تلك الاستعمالات تابعا للعرف واللغة كما هو الحال في ساير الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحاة واهل الصرف والمنطق وغيرهم ويحتمل ان يكون مقصوده نقل الشارع تلك اللفظة الى الوجوب مط فيحمل في كلامه على الوجوب مط سواء وقع في مقام بيان الشريعة او ساير الاحكام العادية قوله واما اصحابنا معشر الامامية اه ما ادعاه اولا هو اجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من الخاصة والعامة الماخوذة من ملاحظة سيرتهم في كيفية الاستنباط وما ادعاه ثانيا هو اجماع الامامية على الحكم المذكور وقد وافقه على النقل السيد ابن زهرة وانكر الاول وعلى الاول جماعة من العامة منهم الحاجبي والعضدي وقد

يورد عليه تارة بان الاجماع المذكور انما يفيد حملهم اوامر الشرع عليه وهو اعم من كونها موضوعة لذلك وحقيقة فيه خاصة اذ قد يكون ذلك من
جهة فهمنا وقرائن عامة على حملها على ذلك مع كونها موضوعة لمطلق الطلب او كونها مشتركة بين المعنيين كما اختاره في وضعها بحسب اللغة وقد يبعض
بعض المتاخرين على الوجه المذكور وقد يقال ان غاية ما يقتضيه الاجماع المذكور هو الحمل على الوجوب اختار كون الصيغة لغة وشرعا لمطلق الطلب
بل جعل كثيرا من الادلة المذكورة للقول بكون الامر للوجوب من الايات الشريفة وغيرها شاهدا على الحمل على الوجوب قرينة عامة قائمة عليه
مدعيا ان ذلك قضى ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب حسبما ادعوه كما مرت الاشارة اليه وانت خبير ببعد الدعوى المذكورة اذ لو كان ذلك
مستفادا من القرائن الخارجية لم يستند علماؤه الى مجرد الامر ولو فرض الاشارة منهم ولو نادرا الى دليله وكون ذلك من الامور الواضحة عند الجميع حتى لا
يحتاج الى اقامة الدليل عليه مما يستبعد جدا سيما بعد ملاحظة الادلة اذ لا يوجد في الشريعة دليل ظاهر يدل على لزوم حمل الاوامر الشرعية على الوجوب
ومما احتجوا به من الايات فقد عرفت ما يرد عليه وتارة بانه لا دلالة في الاجماع المدعى على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ بل قد يكون من جهة
ظهور الطلب في الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف ايضا بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية حسبما مر بيانه وتارة بانه اذا دل الاجماع على كونه حقيقة
في عرف الشرع في الوجوب خاصة فقضية اصالة عدم تعدد الاصطلاح وعدم تحقق الهجران يكون كذلك بحسب اللغة ايضا نعم لو دل دليل على الاشتراك
بحسب اللغة توجه ما ادعاه من الفرق الا ان المفروض عدم استناده في ثبوت الاشتراك بحسب اللغة الى ما يزيد على مجرد الاستعمال وهو لا يعارض
الدليل الدال على المجازية وقضية الاصل اذن ثبوت ذلك بحسب اللغة ايضا لاصالة عدم اختلاف الحال في اللفظ الا ان يقوم دليل على خلافه ومع
الغض عنه فلا اقل من معارضة ظهور الاستعمال في الحقيقة بالاصل المذكور فلا يتم له ما ادعاه قوله انما يتجه اذا ثبت تسمية الفقهاء ظاهر كلام بعض
تسليم ما اصله السيد من دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى ومتعدده اذ من البين انه لا يقول بذلك مع قيام امارة المجاز وقد يحمل كلامه على
التسليم من باب المماشاة وقد نص قبل ذلك على كون المجاز خيرا من الاشتراك ويحتمل حمل كلامه على التفصيل بين ما اذا ظهر كونه حقيقة في بعض المستعمل
فيقدم المجاز وما اذا تساوى الحال في الاستعمال من دون ظهور امارة على الحقيقة او المجاز فيقدم الاشتراك الا ان التفصيل بذلك غير معروف
في كلامهم قوله ولا يذهب عليك اه لا يخفى ان مقصود من حمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب هو خصوص الاوامر المطلقة ودلالة
فاستعمال الاوامر الشريفة في غير الوجوب من الضروريات التي لا مجال لانكاره فلا منافاة نعم بعد بنائه على كون الامر في الشريعة حقيقة في الوجوب
خاصة لا وجه لاستناده في كونه مشتركا في اللغة والعرف بين الوجوب والندب الى استعماله في القران او السنة فيهما اذ المفروض كون استعماله
في الندب هناك مجازا فلا فائدة فيه في ذكره في المقام وبعد فرض استعماله في الوجوب بحسب اللغة لا فائدة في ملاحظة استعماله فيه بحسب
الشرع مع خروجه عن محل الكلام وكون المقصود من ذلك افادة وضعه لهما في اللغة نظرا الى اصالة عدم النقل كما ترى مضافا الى بعده عن سياق
العبارة المذكورة ويمكن الجواب عنه بما مر من كون مقصوده اختصاص الامر بالوجوب في عرف الشريعة فيكون مشتركا بينهما عند كلام الشارع
ايضا في المخاطبات المتعلقة بغير الشريعة فيكون المراد استعماله في القران والسنة في الوجوب والندب في غير ما يتعلق بالاحكام الشرعية
ومنه يظهر وجه اخر لدفع المناقضة التي ذكرها المصنف وقد يجاب عنه ايضا تارة بان ذكر استعماله فيهما في القران والسنة لبيان قضاء الاصل
بكونه حقيقة فيهما في الجميع الا انه لزم الخروج عن مقتضى الاصل المذكور بالنسبة الى الندب في عرف الشارع للدليل الدال عليه فبقي ما
واخرى بان المراد استعماله في المعنيين في مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصود ان استعماله في مجموع المذكورات في الوجوب
والندب دال على الاشتراك فان استعماله بحسب اللغة اما في المعنيين او احدهما وعلى كل من الوجهين اما يثبت المط او بعض منه وكذا الحال
في العرف بضميمة اصالة عدم النقل بل وكذا الحال بالنسبة الى استعماله في الكتاب والسنة الا انه لما كان الاستعمال الذي يحمل الحقيقة
بالنسبة اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت بهما جزء المعنى خاصة كما ذكره المدقق المحشي وانت خبير ببعد الوجهين سيما الاخير فانه مع ما فيه
من التعسف الشديد لا يفي باثبات المقصود على كل الوجوه اذ لو فرض استعماله في الوجوب والندب بحسب اللغة وثبت استعماله فيهما بحسب العرف والشرع لم
يتجه اثبات الاشتراك بحسب اللغة ايضا لاصالة تاخر الحادث وتحدد المعنى ولا يمكن دفع ذلك باصالة عدم النقل اذ لا نقل في المقام مضافا الى انه
لا يعتد فيما ذكره بالاصل المذكور ولا اشار اليه في المقام فضم ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظاهر كلامه بل صريحه كما لا يخفى قوله بامتناع عدم
الاطلاع على المتواتر من يبحث ويجتهد كما تراه بذلك فمع احتمال ان يكون متواترا عند قوم دون اخرين وذلك لانه انما يتصور ذلك مع المساهلة
في البحث والاجتهاد ومع عدمها تقضي العادة بامتناع الغفلة عنه مع حصوله وهو كما ترى اذ موانع العلم لا ينحصر في عدم الاطلاع على الاخبار بل قد
يكون من جهة سبق الشبهة على ان عدم الاطلاع على بعض تلك الاخبار مما لا مانع منه بحسب العادة فقد يكون ذلك مكملا لعدد التواتر ولا يحصل
التواتر بالنسبة اليه قوله والجواب منع الحصر يحتمل ان يريد بذلك منع حصر الدليل في العقلي والنقلي اذ قد يكون مركبا من الامرين كالرجوع الى الامارات
الدالة على الحقيقة فان العلم بتلك الامارات انما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما وقد يورد عليه بان جاء
الكلام المذكور بالنسبة الى جزئه النقلي فانه اما ان يكون متواترا او احادا والاول يقضي بانتفاء الخلاف والثاني غير كاف في الاثبات والمركب
منه ومن غيره يكون ظنيا كذا قرره في الاحكام ويدفعه جواز الالتزام بالاول ولا يلزم معه انتفاء الخلاف اذ ذلك انما يلزم لو قلنا باكتفاء النقل
فيه واما مع الحاجة الى ضم العقل اليه فقد يكون ذلك نظريا يختلف فيه الانظار ويحتمل ان يريد به منع حصر الدليل النقلي في المتواتر والاحاد لحصول
الواسطة بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء اذ لا يندرج في الخبر المتواتر ولا الاحاد وانكار ثبوت الواسطة بين الامرين كما ذكره بعض الاعلام بين الفساد

والقول

والقول بقيام الاشكال في ذلك ايضا فاسد فانه ان افاد القطع فذاك الا ان افادة الادلة المذكورة له محل نظر وان افاد الظن عاد الاشكال مدفوع بانا
لا دليل على عدم حصول العلم منه حتى يقوم شاهد على تعين القول بالوقف ومجرد احتمال عدم افادته له في بادي الراي لا يقضي بما ذكره الا ان يقال
بان مقصود المتوقف بيان عدم علمه بالمسألة وعدم حصوله وهو لا يفتقر الى الاستدلال والاخذ بما ذكر من المقدمات وقد ظهر بما قررنا ضعف
ما ذكره في الاحكام حيث قال بعد ما اورد على نفسه بان ما ذكرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا ما نحن في هذه المسألة غير متعرضين
لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون فمن رام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني امكن له ان يتم له ما يكتفي فيما نحن فيه اذا كان شرط اثبات القطع امرا
ولا بد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع او المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق بيانه فان من الظاهر ان من يقول بحجية الظن فلا بد
ان ينتهي حجية ذلك الظن عنده الى اليقين لوضوح عدم حجية الظن في نفسه في شيء من الموضوعات والاحكام وقضية ما ذكره عدم نهوض دليل
قاطع عنده على حجية الظن هنا فليس توقفه في المقام الا من جهة عدم قيام دليل على الترجيح لا من جهة قيام الدليل على امكان الترجيح ليلزم البناء
على الوقف وح فلا وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فان مفاده ان تم هو لزوم البناء في المقام على الوقف لعدم امكان الترجيح كما هو احد
الوجهين في الوقف وهو الذي يفيد قوله في المسألة ويتوقف بناؤه على قيام الدليل والا فعدم العلم باحد الشقين مما لا يحتاج الى البيان واقامة
البرهان بل اقصى ما يراد به تزييف الادلة المذكورة لسائر الاقوال قوله ومرجعها الى تتبع مظان اه قد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظة مواقع
استعمال اللفظ والامارات الخارجية الدالة على ما يفهم من اللفظ عند الاطلاق فيستنبط به الوضع وهو احد طرق اثبات الاوضاع حسبما يأتي
الا ان ذلك ليس شيئا من الوجوه المذكورة المتقدمة وقد يقال ان مراده بالامارات الادلة المتقدمة الدالة على كونه حقيقة في الوجوب لكن انت خبير بان
كلا من تلك الادلة ظنية فهي مشاركة لما ذكره المستدل من اخبار الاحاد في المفسدة الا ان يدعى قطعية بعضها او يدعي حصول القطع من ضم بعضها الى
البعض ويكون مبنى الجواب على منع اعتبار القطع في المقام وح وان لم يحتج الى منع الحصر لا كتفاء ح بنقل الاحاد الا ان كلامه مبني على بيان ما هو الواقع
انه يستند اليه في المقام الى نقل الاحاد قوله يجب صيرورته من المجازات الراجحة المقصود به المجاز المذكور من المجازات المشهورة في عرفهم الراجحة
على سائر المجازات بحسب الحمل على سائر المجازات بحسب وعلى الحقيقة من جهة الاستعمالات المساوية لارادتها من اللفظ لارادة الحقيقة عند
انتفاء القرائن الخارجة وهو مبني على اختيار التوقف عند دوران الامر بين المشهور والحقيقة المرجوحة حسبما عزي اليه اختيار ذلك كما مرت المجاز
الاشارة اليه وكانه استنبط ذلك من العبارة المذكورة فتكون الصفة المذكورة كاشفة وقد تجعل ذلك وصفا مخصصا بدعوى بلوغ الشهرة
الى الحد المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة موافقا لما حققنا في بيان الحال في المجاز المشهور الا انه غير معروف بينهم وكيف كان فقد اورد
عليه بان شيوع استعماله في المعنى المذكور ان كان بانضمام القرينة المقارنة فذلك لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عنها اذ لا غلبة
هناك وان كان مع التجرد عن القرينة المقارنة بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة امكن القول بذلك لكن اثبات شيوع
استعماله على الوجه المذكور مشكل قلت لا يخفى ان شيوع استعمال اللفظ في معناه المجازي قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوع سواء
كان استعماله فيه على الوجه الاول او الثاني او الملفق منهما فكلما زاد الشيوع قوي المجاز الى ان يبلغ حد المساواة مع الحقيقة او الرجحان عليه في
صورة الاطلاق ايضا حملا له على الاعم الاغلب وذلك امر ظاهر بعد الرجوع الى العرف ومجرد كون الغلبة مع انضمام القرينة لا يقضي بعدم التردد بينه
وبين المعنى الحقيقي مع الخلو عنها نظرا الى اختصاص الغلبة بصورة مخصوصة فلا يسري الى غيرها اذ من الظاهر ان الغلبة قد تنتهي الى حد لا يلحظ معها تلك
الخصوصية بل يقضي شيوع استعماله فيه بالتردد بينه وبين المعنى الحقيقي او غلبته عليه في صورة الاطلاق ايضا كيف ومن البين ان كثرة استعمال
اللفظ في المعنى المجازي ولو مع القرينة قاضية بتقريب ذلك المجاز الى الاذهان ولو في حال الاطلاق فيستقرب المخاطب ارادة ذلك المعنى ح عند
التخاطب وان كان حمله على المعنى الحقيقي اقرب عنده وكلما قويت الشهرة والغلبة ازداد القرب المفروض فاي مانع ح من بلوغه الى الحد المذكور ويشهد
لذلك ملاحظة غلبة الاستعمال الحاصلة في بعض الموارد الخاصة كما اذا استعمل المتكلم لفظا في محل خاص مرات كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص
مع نصب قرينة على ارادة ذلك المعنى فاذا استعمله مرة اخرى عقيب تلك الاستعمالات من غير ان يضم قرينة خاصة على ارادة ذلك المعنى كان تقدم تلك
الاستعمالات المتكررة ولو كانت مقترنة بالقرينة باعثا على التوقف في حمل اللفظ على الحقيقة او صارفا له الى المعنى المجازي ويشهد بذلك التتبع في
الاستعمالات بجريان ذلك في الشهرة المطلقة الحاصلة بملاحظة استعماله فيه في الموارد المتكثرة اولى فالقول بعدم قضاء غلبة الاستعمال في المعنى المجازي
مع القرينة بالتوقف في فهم المراد مع انتفائها غير متجه نعم غاية الامر ان يختلف الحال في الغلبة الباعثة على التوقف في اعتبار درجة الشيوع والكثرة
فانه ان كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة افتقر مقاومة المجاز للحقيقة حال الاطلاق الى شيوع زائد وغلبة شديدة بخلاف ما لو شاع استعماله
فيه من دون ضم قرينة مقارنة او كان الشيوع الحاصل فيه بانضمام القرينة تارة وعدمها اخرى فانه لا يتوقف التوقف بين المعنيين ح مع الاطلاق الى
اعتبار تلك الدرجة من الغلبة والشهرة المدعاة في كلام المصنف دائرة بين الوجوه الثلاثة وايا ما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وان اختلفت درجات
الشهرة بحسب اختلاف الوجوه المذكورة فظهر بذلك اندفاع الايراد المذكور وابين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من الحاق الدليل المنفصل
القاضي بارادة الندب بالقرينة المتصلة حيث جعل لازم احد الحديثين المتعارضين في الظاهر على كون المراد من الامر معناه المجازي من قبيل القرائن المتصلة
القائمة على ذلك في عدم البعث على صرف اللفظ اليه او التوقف بينه وبين الحقيقة مع حصول الشيوع والغلبة وانت خبير بانه مع البناء على ذلك اذ بدونها
يلزم امتناع حصول المجاز المشهور بل النقل الحاصل من الغلبة ضرورة ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي انما يكون مع القرينة المتصلة او المنفصلة اذ

ارتد ومنها الاجمل للفظ الا على معناه الحقيقي والمفروض ان الغلبة الحاصلة باي من الوجهين المذكورين لا يقضي بمساواة المجاز للحقيقة او ترجيحه عليها او
بملاحظة تلك الشهرة فكيف يحصل المجاز المشهور والتعمل على الوجه المذكور هذا واما البناء على الاستحباب من جهة ضعف الروايات وقصورها عن اثبات
الوجوب للتسامح في ادلة السنن فمما لا ربط له بالمقام وكذا حمل الروايات على الندب عند التعارض بمجرد توجه اعمال الدليلين على طرح احدهما من غير ان يحصل
هناك فهم عرفي يقضي بذلك كما ذهب اليه البعض فمن ذلك المقام ليس على ما ينبغي لوضوح خروجه عن محل الكلام ان لم يس شيء من ذلك قرينة متصلة
ولا منفصلة على ارادة الندب من اللفظ والمفروض في كلام المص شيوع استعمال الامر في الندب وابين ذلك مما ذكر ثم انه قد وافق المص ره في الدعوى المذكورة
جماعة من اجلة المتاخرين كصاحب المدارك وغيره والمشارق لكن لا يخفى ان الدعوى لا بينة ولا مبينة ومجرد حصول الغلبة في الجملة على فرض تحققها
لا يقضي بذلك وتوضيح المقام ان المعتبر من الغلبة الباعثة على الوقف والصرف هو ما اذا كانت قاضية بفهم المعنى المجازي مع الاطلاق وكونه في درجة
الظهور مكافئة للمعنى الحقيقي حتى يرد الذهن بينهما او يكون راجحا على معناه الحقيقي وحصول ذلك في اخبارهم غير ظاهر بل من الظاهر ان الاوامر الواردة
عنهم ع على نحو سائر الاوامر الواقعة في العرف والعادة والمفهوم منها في كلامهم هو المفهوم منها في العرف ويشهد له ملاحظة الاجماع المذكور في كلام
السيد وغيره فانه يشمل كلام الائمة عليهم السلام وملاحظة طريقة العلماء في حمل الاوامر على الوجوب كافية في ذلك ولم نجد الدعوى المذكورة في كلام
احد من متقدمي الاصحاب مع قرب عهدهم ونور اطلاعهم بل لم نجد ذلك في كلام احد ممن تقدم على المص ولو تحققت الغلبة المذكورة لكان اولئك
اولى بمعرفتها فاتفاقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى بل في بعض الاخبار الواردة عنهم ع دلالة على خلاف ذلك حسب ما مر الاشارة
اليه ومع الغض عن ذلك فالشهرة المدعاة اما بالنسبة الى عصرهم ليكون اللفظ مجازا مشهورا في الندب عند اهل العرف في تلك الازمنة وبالنسبة
الى خصوص الاوامر الواردة عنهم ع فيكون مجازا مشهورا في خصوص السنة دون غيرهم وعلى الثاني فاما ان يكون الشهرة حاصلة بملاحظة مجموع اخبارهم
المأثورة عنهم ع او بملاحظة الاخبار المروية عن بعضهم او بالنسبة الى كلام كل واحد منهم ليكون الاشتهار حاصلا في كلام كل منهم استقلالا فان تم
الوجه الاول فظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه في عهدي منهم ع تفرع عليه الثمرة المذكورة في الاخبار الواردة بعد تحقق تلك الشهرة الا ان دعوى
الشهرة المذكورة بعيد جدا ولم يدعه المص ايضا ومع ذلك فليس التاريخ فيه معلوما وعلى الوجه الثاني فالشهرة المدعاة لا تثمر شيئا بالنسبة الى اخبارهم اذ
من البين ان ذلك الوارث فانما يؤثر بالنسبة الى ما بعد حصول الاشتهار واما بالنسبة الى تلك الاخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا وعلى الوجه الثالث
لا ... الاوامر الواردة عن ... على من حصل الاشتهار في كلامه وكذا بالنسبة الى من تاخر عنه اذ المفروض عدم تحقق الشهرة العرفية وانما الشهرة المفروضة
شهرة خاصة بمتكلم مخصوص ومن البين ان الشهرة الحاصلة في كلام شخص خاص لا يقضي بجريان حكمها في كلام غيره مع عدم تحققها بالنسبة اليه وكونهم ع
بمنزلة شخص واحد وان كلام آخرهم بمنزلة كلام اولهم مما لا ربط له بالمقام فان ذلك انما هو في بيان الشرائع والاحكام دون مباحث الالفاظ وخصوصيات
الاستعمالات بل كذا بالنسبة الى الاوامر الصادرة عمن حصل الاشتهار في كلامه اذا استند الشهرة الى مجموع الاستعمالات الحاصلة منه اذ لا يتوقف
ح في نفس تلك الاستعمالات التي تحقق بها الاشتهار حسب ما عرفت نعم يثمر ذلك في كلامه لو حصل بعد تحقق الاشتهار المفروض ان تبين تاريخ
تلك الغلبة وقد يسري الاشكال في جميع الاخبار المأثورة عنهم مع جهالة التاريخ ايضا الا ان يقال ان تأخر الشهرة الى اخر زمنه مع الظن
بورود معظم الاخبار المروية عنه قبل ذلك فيلحق المشكوك بالغالب ويجري التفصيل المذكور اجراء على الوجه الرابع ايضا ودعوى الشهرة على هذا الوجه
غير ظاهرة من عبارة المص ولا من الاخبار المأثورة حسب ما يستند اليها فانا قصارى ما يستظهر في المقام حصول الشهرة في الجملة بملاحظة مجموع
الاخبار المأثورة فظهر بما قررناه ان ما ادعاه من الشهرة على فرض صحته لا يتفرع عليه ما ذكره من الاشكال الا على بعض الوجوه الضعيفة هذا
وقد اورد عليه ايضا بان المجاز الراجح انما يكون راجحا مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو للحقيقة ممنوع الا اذا غلب استعماله في المعنى
الاخر بحيث اندرج في الحقيقة العرفية والتي له بابتناء مع انه لابد عنه وفيه ان كلام المص ره هنا مبني على التوقف في الحمل عند دوران الامر بين
الحمل على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وهو مسألة اخرى مقررة في محله فمنعه في المقام غير هادم لما هو بصدده من الكلام على تقدير ترجيح حقيقة
المرجوحة مط نعم لا وجه له حسب ما مر تفصيل القول فيه في محله هذا ولنعقب الكلام في المرام برسم مسائل يناسب ايرادها في المقام المسألة الاولى
انهم اختلفوا في دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب نحو تتوضأ وتغتسل وتعيد في مقام يراد بها ليتوضأ وليغتسل وليعد على الوجوب او قلنا بدلالة
الامر عليه فعن جماعة من الاصحاب المنع من دلالتها على ذلك نظرا الى كونها موضوعة للاخبار وقد تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها في الانشاء
مجازا ويصح استعمالها في انشاء الندب ومطلق الطلب فاذا تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات لزم التوقف بينهما وقضية ذلك ثبوت المعنى المشترك
وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعد ضم الاصل اليه فلا يصح الاستناد اليها في اثبات الوجوب الا بعد قيام قرينة دالة عليه هذا فيما
يجري فيه اصل البراءة واما اذا كان ذلك في مقام جرى فيه اصل الاحتياط فلابد من البناء فيه على الوجوب والاظهر وفاقا للاخرين دلالتها على
الوجوب لاستعمالها اذن في الطلب والطلب كما عرفت ظاهر مع الاطلاق في الوجوب فينصرف اليه الى ان يتبين خلافه حسب ما مر تفصيل القول فيه
فالحال فيها كالحال في صيغة الامر من غير تفاوت اصلا ولذا يتبادر منها الوجوب بعد قيام القرينة على استعمالها في الطلب وعليه يجري ... فهم
العرفية كما هو الحال في الصيغة حسب ما مر ويعضده ملاحظة فهم الاصحاب واستنادهم الى تلك الجمل في اثبات الوجوب في مقامات شتى وبذلك
يظهر ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع الى الاصل بعد التوقف بين الامرين فقد يحتج له ايضا بان الوجوب
اقرب الى الثبوت الذي هو مدلول الاخبار واذا تعذرت الحقيقة قدم اقرب المجازات بل ربما يكون دلالتها على الاهتمام بالطلب آكد من دلالة

الامر عليه وفي كلام اهل البيان ان البلغاء يقيمون مقام الانشاء ليحمل المخاطب بآكد وجه على اداء مطلوبهم كما اذا قلت لصاحبك تأتيني غدا تريد
لكن يلزمك تأتيني غدا لحمله على الالتزام بالاتيان لئلا يوهم تركه تكذيبك فيما ذكرت حيث اتيت بصورة الاخبار وانت خبير بان بلوغ الا(مر) قرينة
في المقام الى حد يتعين به المجاز المذكور غير ظاهر حتى يحصل بمجرد تلك القرينة باعثة على الانصراف الى الوجوب والنكتة المذكورة انما تأتي
بعض المقامات العرفية وجريانها في مقام الخطابات الشرعية لا يخلو عن تأمل وان كان قد يتوهم كونها انسب بالمقام الا ان التأمل في تلك
المقامات يعطي خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم فالاولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ويكون الاتكال فيه على ما قررناه ويجري
الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي فانه ايضا كالنهي ينصرف الى التحريم على الوجه الذي بيناه ثانيها انهم بعد القول بدلالة
الامر على الوجوب اختلفوا في مفاد الامر الوارد عقيب الحظر على اقوال احدها انه يفيد الوجوب كالوارد في سائر الموارد وحكى القول به عن الشيخ
والمحقق والعلامة والشهيد الثاني وجماعة من العامة منهم الرازي والبيضاوي وعزاه في الاحكام الى المعتزلة ثانيها القول بانه للاباحة
حكاه جماعة عن الاكثر ويستفاد من الاحكام كون المراد بالاباحة في المقام هو رفع الحجر دون الاباحة الخاصة وقد صرح بعض الافاضل بتفسير
الاباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل ثالثها التفصيل بين ما اذا علق النهي بارتفاع علة النهي وما لم يعلق عليه فيفيد الثاني في الاول
والاول في الثاني رابعها انه يفيد رجوع حكمه السابق من وجوب او ندب او غيرهما فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافية وحكاه بعض الافاضل
قولا بعد تقييده بما اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي خامسها انه للندب حكاه البعض في عداد اقوال المسألة سادسها الوقف حكاه
في الاحكام عن امام الحرمين وغيره حجة القول الاول وجوه احدها ان الصيغة موضوعة للوجوب فلا بد من حملها عليه حتى يتبين المخرج عنه
ومجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا فالمخرج عن ذلك لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال الى الاباحة ولذا لم يتوهم
احد منافاة من التصريح بايجاب شيء بعد تحريمه وقد ورد الامر الواقع عقيب الحظر في الشرع وغيره على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات
ولو استبعد ذلك في المقام لكان من جهة استبعاد الانتقال من احد الضدين الى الاخر وهو جار في جميع الاحكام ثانيها انه لا كلام عند القائل
بكونها للوجوب ان ورودها بعد الحظر العقلي لا ينافي حملها على الوجوب لذا يحمل اوامر العبادات على الوجوب الى ان يتبين المخرج عنه مع انها قبل
الحظر كانت للحرمة من جهة البدعة فيكون الحال كذلك في الحظر الشرعي ثالثها امر الحائض والنفساء بالصلوة بعد حظرها عليهما ولم يحمله احد
الا على الوجوب وكذا الحال في قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكذا في قول المولى لعبده اخرج عن المحبس الى المكتب بل لا
يستفاد منها غالبا سيما في المثال الاخير ونحوها سوى الوجوب كالاوامر الابتدائية وضعف الجميع ظاهر اما الاول فلان كون الاصل حمل الامر على الوجوب
غير نافع بعد ملاحظة العرف في المقام فانه ان تم الوجوب فيتضح غير ظاهر كما يشهد به ملاحظة كثير من الاستعمالات ومع عدم استفادة الوجوب منه عرفا لا يصح
التمسك في الحمل عليه بمجرد الاصل اذ لم يكن هناك شاهد على ارادة الوجوب منه لما عرفت مرارا من ان الامر في مباحث الالفاظ مدار الفهم العرفي دون
مجرد الاصل التعبدي وربما يدعى في المقام غلبة استعماله في غير الوجوب فيكون الغلبة المفروضة قرينة صارفة له عن الاصل المذكور او قاضية بمقاومته
له وفيه تامل يأتي الاشارة اليه انشاء الله والاظهر ان يقال ان في وقوعه عقيب الحظر شهادة على عدم ارادة الوجوب منه فيصلح ذلك صارفا له عن الظاهر او قاضيا
بمقاومته له ومجرد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهور خلافه مثل قيام الدليل عليه وكذا الحال في وروده في المقام للوجوب وغيره اذ ارادة
الوجوب منه لقيام القرينة المعارضة للقرينة المفروضة لا يقضي بحمله عليه مع انتفائها وبالجملة انه يكفي في القرينة الصارفة مجرد الظهور فلا ينافيها جواز
التصريح بخلافها ولا قيام قرينة يعارضها ويترجح عليها ودعوى حصول التضاد بين جميع الاحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال
الى غيره مدفوعة بان ليس الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرد التضاد بين الحكمين بل من جهة غاية التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في طرفين وهو غير
حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم واما الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهة البدعة وغيرها والحظر المصرح به في كلام الشارع فان المنع هنا
انما يجيء لعدم امر الشارع به واذنه في الاتيان به فلا يزاحم الامر بالفعل بوجه من الوجوه بخلاف المقام لوضوح غاية المباينة بين الحكم بتحريم الاتيان
بالشيء والحكم بوجوبه فلا يلتزم به الا مع قيام دليل واضح عليه واما مجرد الامر به فلا يكفي به في الدلالة عليه لكثرة اطلاق الامر في غير مقام الايجاب فيكون
الاستعمال المذكور قرينة على حمله على غير الوجوب حسب ما مرت الاشارة اليه مع ان عمدة المستند في المقام هو الرجوع الى فهم العرف والفرق بين المقامين
ظاهر بعد الرجوع اليه واما الثالث فلان حمل عدة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام الاجماع عليه ولشواهد اخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الامر في
الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضة لورود الامر عقيب الحظر واما دعوى انصراف قوله اخرج من المحبس الى المكتب الى الوجوب فلعله بضميمة
المقام فانه نظير اخرج من هذا المحبس الى محبس اخر اذ لا يبقى ذلك غالبا في مقام رفع الحجر لخصوصية المثال قاضية بخلاف ما يقتضيه ظاهر الامر المتعلق بالفعل
بعد المنع منه وقد يبقى بمجرد ... امر الحائض بالصلوة والصيام بعد ارتفاع الحيض عما نحن فيه وكذا الامر بالجهاد بعد انقضاء اشهر الحرم حسب ما يأتي الاشارة
اليه انشاء الله هذا وقد يجاب عن المثال المتقدم بان المنهي عنه هناك غير ما تعلق الامر به فان المنهي عنه هو الخروج عن المحبس من حيث انه خروج عنه والمأمور به
هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الامر به بعد الحظر ليندرج في محل الكلام وفيه انه اذا تعلق النهي بالخروج عن المحبس
يشمل ذلك جميع افراد الخروج الذي من جملتها الى المكتب واذا كان ذلك مما نهي عنه وقد فرض تعلق الامر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع الخروج
وبعد تسليم انه انما تعلق النهي به من حيث كونه خروجا لا من حيث كونه ذهابا الى المكتب وهما متغايران حقيقة وان كان احدهما ملازما للاخر والمأمور به انما هو
الثاني دون الاول نعم ان عمم النزاع بحيث يشمل الامر المتعلق باحد المتلازمين بعد تعلق النهي بالاخر تم ما ذكر الا انه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع ثم

العرف غير مساعد هنا حسبما ادعوه هنا وفيه انه ان اريد بذلك تغايرهما بحسب المفهوم وان اتحدا في المصداق فذلك غير قاض بخروجه عن موضع النزاع وان اريد تغايرهما بحسب المصداق وان تلازما في الوجود فالحال غير على ما ذكر الا انه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل ضرورة كون المامور به من افراد المنهي عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المامور به هو المنهي عنه مقيدا بالقيد المفروض هذا والظاهر ان حجج ساير الاقوال المذكورة الرجوع الى فهم العرف فكل يدعي استفادة ما ذهب اليه من ملاحظة الاستعمالات الا ان القائل بدلالته على رجوع الحكم السابق انما يبني على دلالة اللفظ على ارتفاع الحكم الحاصل فبعد ارتفاعه يعود الاول لزوال المانع من ثبوته اخذا بمقتضى الدليل القاضي بثبوته والقائل بالوقف يدعي التعادل بين ما يقتضي حمله على الوجوب وما يفيد حمله على غيره وقد عرفت ان قرينة المجاز قد يقاوم الظن الحاصل من الوضع فيتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي فلا يتبع الرجوع الى اصالة تقدم الحقيقة على المجاز لما مر من ابتناء الاصل المذكور على الظن دون التعبد المحض وقد يدعى صرف سياسا عرف الامر عن افادة الوجوب في المقام الى غلبة استعماله في الاباحة فتكون تلك الغلبة باعثة على فهم الاباحة ويبنى الامر على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وقد يجعل ذلك وجها للتوقف نظرا الى اختيار القول بالوقف عند دوران الامر بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وفيه ان فهم الاباحة في المقام انما يكون من الجهة التي اشرنا اليها دون مجرد الشهرة كيف واشتهار استعماله فيها في المقام بحيث يبعث على الصرف والوقف غير ظاهر واسناد الفهم اليه غير متجه ايضا وان ادعاه صاحب الاحكام في ظاهر كلامه وتشهد لحصول الفهم المذكور مع الغض عن الشهرة بل وقبل حصول الاشتهار لو سلمت في المقام وكيف كان فالذي يقتضيه التامل في المقام ان نقول ان ورود الامر عقيب الحظر قرينة ظاهرة في كون المراد بالامر الاذن في الفعل فمفاده رفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل او ندبه او اباحته حسبما يشهد به التتبع في الاستعمالات كما مرت الاشارة اليه فتلك الخصوصيات انما تستفاد من الخارج او من ملاحظة خصوصية المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فانما ذكر من جهة عامة قاضية بذلك في كل مقام وقد يكون في المقام جهة اخرى تعاضدها او يعارضها فلابد في معرفة مفاد اللفظ من ملاحظة الجميع ولتفصيل الكلام فيه ببيان الحال في عدة من المقامات فنقول ان ما تعلق الامر به الامر المفروض قد يكون عين ما تعلق النهي به وقد يكون جزئيا من جزئياته وعلى كل من الوجهين اما ان يكون ما تعلق الامر به مما يريده المكلف ويرغب اليه او لا يكون كذلك بل يكون تركه ارغب للنفس كالجهاد في الغالب وعلى كل حال فاما ان يكون المنع المتعلق بالفعل عاما لسائر الاحوال والافراد فيرد الامر المفروض عليه ويكون رافعا للحكم المنع بالنسبة الى ما تعلق به او يكون الحكم بالحظر مخصوصا بالحال الاول او بفرد مخصوص من غير ان يشمل الحال او الفرد الذي امر به ومنه النهي المتعلق بالجهاد في الاشهر الحرم والامر المتعلق به بعد ذلك ويمكن ان يجعل خروج الوجه الاخير عن موضع المسألة ثم اما ان يكون حكم الثابت له قبل الحظر هو الوجوب او الندب والاباحة او الكراهة او غير معلوم بصريح يحكم في الشرع ويكون باقيا على مقتضى حكم العقل فيه وعلى غير الوجه الاخير فاما ان يكون ثبوت ذلك الحكم له في الشرع على وجه الاطلاق بالنسبة الى الازمان والاحوال والافراد او على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال او الفرد الذي تعلق الامر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلق الامر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلق الامر به بعده وعدمه او لا يكون كذلك بل يختص بالحال السابق او مخصوص بعض الافراد مما عدا ما تعلق النهي والامر به بعد ذلك مع ورود احدهما على مورد الاخر وعدمه وانت خبير باختلاف فهم العرف حسب اختلاف تلك المقامات ففي بعضها لا يستفاد من الامر الا الاذن في الفعل ورفع الحظر الحاصل مع اختلاف الفهم وضوحا وخفاء بحسب اختلاف بعض الاحوال المذكورة وغيرها وفي بعضها يستفاد منه الوجوب مع اختلاف الحال فيه ايضا وفي بعضها يؤخذ بالحكم السابق وفي بعضها يتوقف عن الحكم ولا يظهر منه احد الوجوه ولا يبعد خروج بعض تلك الصور عن محل الكلام وملاحظة التفاصيل المذكورة في بيان مفاد اللفظ لا يناسب انظار ارباب الاصول اذ الملحوظ فيه القواعد الكلية الاجمالية دون التفاصيل الحاصلة في المقامات الخاصة فالانسب بالمقام هو ما ذكرناه اولا من ان الامر بالشيء بعد النهي عنه هل يكون في نفسه جهة باعثة على صرف الامر عن معناه الظاهر اولا والاظهر فيه ما عرفت هذا وينبغي التنبيه لامور الاول ان الكلام في المقام انما هو في مفاد الامر فاما من جهة الوقوع عقيب الحظر لا فيما وضع اللفظ بازائه بحسب اللغة او العرف فلا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر من ملاحظة اوضاع ساير الالفاظ اذ لا تعدد في اوضاعها في الغالب على حسب اختلاف مواردها بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على الوجه المذكور فالملحوظ بالبحث في المقام ان الوقوع بعد الحظر هل هو قرينة صارفة له على الظاهر او انه لا دلالة فيه على ذلك وانه قاض بالوقف وربما يتوهم من عناوينهم كون البحث في المقام في موضوع الصيغة وليس الحال كذلك اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة او غيرها اعم من كونه موضوعا لذلك فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع كذا قد يكون من جهة الظهور الحاصل بملاحظة المقام نظرا الى القرائن العامة القائمة عليه مضافا الى ان ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع في المقام اقوى شاهد على عدم ارادتهم هنا نعم يظهر من السيد العميدي منعه كون الامر موضوعا للوجوب بل الموضوع له هو الامر المبتدأ دون الوارد عقيب الحظر وهو ان حمل على ظاهره موهون جدا كما عرفت وربما ينزل عبارته ايضا على ما ذكرناه الثاني ان المذكور في كثير من كتب الاصول فرض المسألة في وقوع الامر عقيب الحظر والظاهر من ذلك وروده بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع الامر بعد ظن الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الامر به ويشهد بذلك فهم العرف وقد نبه على ذلك غير واحد من المتاخرين الثالث لو وقع الامر بالشيء بعد الكراهة فهل الحال فيه كالواقع عقيب الحظر وجهان ويجري ذلك في الوارد عقيب ظن الكراهة وتوهمها كما لو سئل عن كراهة الشيء ومرجوحيته فورد الجواب بالامر به الرابع يجري الكلام المذكور في ورود النهي عن الشيء عقيب وجوبه بانه هل يراد به ما يراد بالنهي الابتدائي او يكون ذلك قرينة على ارادة رفع الوجوب او يتوقف بين الامرين ويحكى عن البعض الفرق بين الامر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الايجاب فقال بان الثاني يفيد التحريم بخلاف الاول فانه لا يستفاد منه الوجوب واستند في الفرق بين الامرين الى وجهين احدهما ان النهي انما يقتضي الترك وهو موافق للاصل بخلاف الامر

لقضاء

لقضاء الامر بالاتيان بالفعل وهو خلاف الاصل فحمل الاول على التحريم لا ايجابه بما يوافق الاصل لا يقضي بحمل الثاني على الوجوب مع ايجابه بما يخالفه والاخر ان النواهي انما تتعلق بالمكلف لدفع المفاسد بخلاف الاوامر فانها لجلب المنافع واعتناء الشارع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع فما يكتفي به في صرف غير الامر لا يلزم ان يكتفي به في صرف الامر ثانيها قد عرفت ان الامر حقيقة في مطلق الطلب الا ان الظاهر من الطلب مع الاطلاق هو الطلب الحتمي الايجابي فيكون انصراف الامر الى الوجوب لظهوره من الاطلاق لا لكون الصيغة حقيقة فيه بخصوصه كما ظن في المشهور وح نقول انه كما ينصرف الامر حين الاطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني فكون الوجوب غيريا او مشروطا او كفائيا او تخييريا يتوقف على قيام الدليل عليه كتوقف حمل الطلب على الندب على قيام قرينة عليه وانصراف اطلاق الامر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقة في الطلب كما هو المختار او حقيقة في الوجوب كما هو المشهور ثم لا اجمال للترتيب فيه اما بالنسبة الى انصرافه الى العيني التعييني فظاهر لوضوح توقف قيام فعل الغير مقام فعل المكلف وكذا قيام فعل الغير مقام فعل المكلف وكذا قيام فعل آخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل واما انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فلان اطلاق اللفظ كاف في افادته لنفي التقييد لوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط فلا يحكم به الا بعد ثبوت التقييد وعن السيد المرتضى انكار ذلك فيتوقف حمله على احد الوجهين على قيام الدليل عليه وهو ان حمل على ظاهره كما يتراءى منه ضعيف وقد ينزل كلامه على ما لا يخالف ما قررناه وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرض المصنف له انشاء الله واما انصرافه الى الواجب النفسي فيمكن الاستناد فيه الى وجهين احدهما ان ذلك هو المنساق من الاطلاق فان ظاهر الامر بشيء ان يكون ذلك الشيء هو المطلوب عند الامر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فان ذلك هو المتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول مطلوب آخر بحيث يترجح ذلك على الظهور المذكور او يساويه فيحكم بمقتضى الثاني في الاول ويتوقف بينهما على الثاني ثانيهما ان الوجوب الغيري انما يتعد حصوله مع اداء ذلك الغير فيتقيد وجوبه اذن بوجوب الغير وقد عرفت ان تقييد الوجوب خلاف الاصل لقضاء الاطلاق باطلاق الوجوب نعم ان ظهر التقييد من المقام او من الخارج كان متبعا وهو امر آخر مضافا الى ان القول بوجوب تلك الغير ايضا مخالف للاصل فلا وجه للالتزام به من غير قيام دليل عليه نعم ان ثبت وجوب تلك الغير تعين الرجوع الى الاصل الاول وقد يستظهر من جماعة من المتاخرين كالشهيدين والمحقق الكركي المناقشة في الاصل المذكور نظرا الى كثرة استعمال الامر في الوجوب الغيري بحيث يكافئ ذلك ما ذكر من الظهور وربما يدعى بلوغه الى حد الحقيقة العرفية كما قد يستفاد من كلام الشهيد ره والظاهر انه لم يرد به هجر الاول لظهور كون الوجوب النفسي في الاستعمالات ايضا بل مقصوده على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئته للوجه الاول لا ترجيحه عليه وكيف كان فالظاهر ما ذكر من الاشكال اذ حصول الغلبة المذكورة في محل المنع بل الظاهر خلافه نعم لو قام الدليل من الخارج على كون شيء واجبا لغيره امكن القول بكونه شاهدا على حمل اطلاق الامر المتعلق به على ذلك ايضا وان لم يكن هناك منافاة بين وجوبه على الوجهين الا ان ذلك بعيد وما ادعى من الغلبة فلم يثبت في المقام اذ قد لا يكون الغالب في الواجبات الغيرية عدم وجوبها على فرض تسليمها الى حد يفيد المظنة محل نظر ومجرد الاصل لا يرفع ظاهر اللفظ نعم قد يدعى في المقام فهم العرف الامر انه لو قيل تارة اذا احدثت فتوضأ وقيل اخرى اذا احدثت فتوضأ لاجل الصلوة فهم منه كون المقصود بالوجوب المدلول عليه بالكلام الاول ايضا ذلك الا ان جريان الفهم المذكور في ساير الموارد مما ورد فيه اطلاق الامر وثبت الوجوب الغيري ايضا من الاجماع او غيره غير ظاهر والمتجه ان يقال انه مع حصول الفهم في المقام كما في المثال المذكور ونحوه لا كلام ومع عدمه فان ثبت هناك من الجهات العامة او الخاصة ولو من جهة فهم الاصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيري فلا اشكال ايضا ولو قضى ذلك بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردد بين الوجهين اتجه الوقف ولا يثبت معه الا الوجوب الغيري ولا اتجه الاخذ بظاهر اللفظ الا ان يثبت خلافه من الخارج هذا وقد تلخص مما فصلناه ظهور الامر حين الاطلاق في الوجوب بالوجه الذي قررناه والرجوع الى المتبادر منه في الاستعمال وملاحظة المفهوم من الاطلاقات كاف في اثبات ذلك على نحو انصراف الصيغة حين الاطلاق الى الوجوب هذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الاطلاقي في المقامين واما على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقة في مطلق الوجوب الشامل لجميع الاقسام كما هو الظاهر من اطلاقهم في المقام يكون التبادر الحاصل بالنسبة اليه وضعيا ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر الاطلاقي وح يشكل الحال بان التبادر الحاصل في المقام على نحو واحد فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متجه فاما ان يق بكونه اطلاقيا في المقامين ويسقط بذلك ما هو عمدة مستندهم للقول بكونه حقيقة في الوجوب لاتكالهم فيه على التبادر وفهم العرف او يق بكونه وضعيا مستندا الى الوضع فيهما فلابد من القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب النفسي دون غيره من ساير اقسامه بل الظ ان الحاصل في المقام تبادر واحد فان كان اطلاقيا لم يصح الاستناد اليه في اثبات الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ وقد مر التنبيه على ذلك ومن هنا قد يتخيل في المقام كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب العيني دون التخييري وظاهر كلام بعضهم اسناد القول بذلك الى جماعة من المتاخرين منهم السيوري في كنز العرفان والمحقق الاردبيلي والمص والمحقق الخونساري وان كان المنقول من كلامهم في المقام غير واف بذلك والمحكي عن جماعة آخرين كونه حقيقة في الاعم من الامرين وقد ذكر للجانبين حجج معظمها في غاية الوهن ويجري الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخييري من ساير اقسام الوجوب مما لا ينصرف اليه الاطلاق وبعد ما عرفت ما قررناه هو الحق في المقام لا حاجة الى اطالة الكلام في المرام هذا وما ذكرناه من الانصراف كما يجري في صيغة الامر وما بمعناه كذا يجري في لفظ الوجوب وما يؤدي مؤداه اذا تعلق بفعل من الافعال واما اذا ثبت وجوب شيء بالعقل او الاجماع ودار بين وجهين او وجوه من المذكورات فالظ البناء على الوقف اذ لا ترجيح لاحد الوجوه في حد ذاته ولا اطلاق ح ليؤخذ بمقتضاه ويرجع ح في العمل الى الاصول الفقهية فمع الدوران بين الوجوب التعييني والتخييري يؤخذ بالاول لحصول اليقين بالبراءة باداء ذلك الفعل دون غيره وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي ومع الدوران بين الوجوب المطلق والمشروط لا يحكم بالوجوب

امر ثالث المؤل

لنفهم امضافا الى ما عدم وجوبه على فرض الاتيان بلوغ الغلبة المذكورة

ولا اعتد به لضعفه

الا مع حصول الشرط وقد يترائى على ذلك ما يحكى عن السيد من القول بمكافئة احتمالي الوجوب المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين ولا يحكم ح بالوجوب الا مع حصول الشرط كما سيجيء الاشارة اليه انش ومع الدوران بين الوجوب النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب الا على نحو ما يقتضيه البناء على وجوبه للغير اذ الاطلاق في المقام فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من البناء على سقوطه بمجرد حصوله ولو بالاتيان به على الوجه المحرم اخذا بيقين الشغل حتى يتبين الفراغ ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثاني اخذا باصالة عدم المنع من الترك وقد بينا ما في الاخذ بالاصل المذكور وقد اشرنا اليه والى ما يزيفه رابعها قد عرفت ظهور الامر مع الاطلاق في الطلب الايجابي المطلق النفسي العيني التعييني فان لم يكن هناك قرينة على خلاف ذلك تعين الحمل عليه وان كان هناك قرينة على ثبوت ما يخالف احد القيود المذكورة تعين ذلك من غير لزوم تجوز في اللفظ كما عرفت واما اذا قامت قرينة صارفة عن انصرافه الى الصورة المذكورة ودار الامر في المخالفة بين وجهين او وجوه فهناك صور عشر للدوران الثنائي بينها الاول الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد وقد يتراءى ح تساوي الاحتمالين نظرا الى ان الامر المطلق كما يقتضي الوجوب كذا يقتضي الاطلاق وكان حمله على الندب خلاف الاصل فكذا التزام التقييد فيه نعم قد يبنى على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب ان ذلك من الدوران بين التقييد والمجاز ومن المقرر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو اولى منه على ما مر تفصيل القول فيه في محله وربما يعارضه شيوع استعمال الامر في الندب بحيث لا يترجح التقييد على المجاز المفروض ويدفعه ان بلوغ استعمال الامر في الندب الى حد يكافؤ التقييد غير ظاهر بل الظ خلافه كما يشهد به فهم العرف فالظ بناء على المشهور تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق و الاظهر ايض ذلك بناء على المختار اذ دلالة اطلاق الطلب على الوجوب اظهر من دلالته على الاطلاق فيقدم عليه عند التعارض ويشهد به ذلك فهم العرف وهو الحكم في امثال ذلك مضافا الى ان ذلك هو الاحوط في تحصيل البرائة والاوفق بالاصل من جهة اصالة عدم رجحان الفعل وشرعيته مع انتفاء الشرط المفروض نعم لو كان التقييد على وجه يخالف الظاهر بحيث يكون حمل الامر على الندب راجحا عليه او مكافئا له لزم الحمل على الندب. او التوقف بين الامرين وذلك مرجعه الى ما هو الملحوظ في المقام الثاني الدوران بين الندب النفسي والوجوب الغيري كما اذا امر بالوضوء من جهة خروج المذي واحتمل ارادة الاستحباب النفسي والوجوب الغيري لاجل الصلوة عند وجوبها وقد يتخيل ح كون الوجوب الغيري من جملة الوجوب المقيد لتقييده بالغير علم حصوله الا من جهة وجوب ذلك الغير فيرجع هذه الصورة الى الصورة المتقدمة فيكون من الدوران بين المجاز والتقييد ويجري فيه اذن ما مر و فيه ان انصراف الامر الى الوجوب النفسي من جهة ظهور الامر بالشيء في كونه مطلوبا بالذات مرادا لنفسه اما لانصراف المطلق اليه كما هو المختار او لكونه حقيقة فيه بخصوصه على ما هو احد المحتملين على القول المشهور حسبما مرت الاشارة اليه فبيان الكلام فيه من غير جهة التقييد بصورة فقد يتخيل ترجيح الندب نظرا الى ان فيه مخالفة للظاهر من جهة واحدة بخلاف الحمل على الوجوب فانه قاض بتقييد الاطلاق وبالخروج عن الظ المذكور ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ح ان يتوقف بين الامرين اذ لا اقل من مقاومة الوجهين للوجه الاول وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسي كما يشهد به ملاحظة العرف اما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب فظاهر للزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيري ومن المقرر تقديم الحقيقة على المجاز واما على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى النفسي كيف واقصى الامر بناء على ترجيح الوجوب الغيري رفع اليد عن كيفية الوجوب الظ من اطلاق الامر واما مع ترجيح الندب فانما يرفع اليد عن اصل الوجوب والثاني ابعد عن الظ بالنسبة الى الاول نعم على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب النفسي مجازا في غيره قد يشكل الحال في المقام من جهة دوران الامر بين المجاز وزيادة الاول بلزوم التقييد معه ايض ويمكن دفعه بان حمله على الوجوب الغيري اقرب الى الحقيقة من الحمل على الندب فبعد تعذر الحقيقة يتعين اقرب المجازات سيما بعد شهادة فهم العرف به كيف وهو الاصل في امثال هذه المباحث وحصول الفهم المذكور بحسب العرف مما لا ريب فيه بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية ويعضده فهم الاصحاب وبناؤهم عليه حسبما ادعاه بعض الاجلة في المقام وكان هذا الوجه هو الاظهر في النظر الا ان يكون في المقام ما يرجح الحمل على الندب ويجعله مكافئا للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على الندب او يتوقف عن الحمل وذلك امر اخر الثالث الدوران بين الندب العيني والوجوب الكفائي والظ ح تقديم الوجوب الكفائي لما عرفت من ترجيح دلالة الامر على الوجوب على دلالته على سائر الخصوصيات مضافا الى كونه اوفق بالاحتياط هذا على القول بكونه حقيقة في مطلق الطلب على ما هو المختار او كونه حقيقة في خصوص الوجوب العيني واما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب مجازا في الندب فالامر اظهر لكونه من الدوران بين الحقيقة والمجاز وقد يشكل ذلك بملاحظة غلبة استعماله في الندب بالنسبة الى اطلاقه على الوجوب الكفائي سيما على احد الوجهين الاولين وفيه ان حصول الغلبة الباعثة على الفهم غير ظ بل الظ خلافه فالحمل على الندب غير متجه كالتوقف بين الوجهين الرابع الدوران بين الندب التعييني والوجوب التخييري ولا يبعد ايض ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ويشكل الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعيته بدليل اخر لمعارضة الوجه المذكور باصالة عدم شرعيته ورجحانه وفيه ان الاصل لا يقاوم الظ فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظ يتعين البناء على التخيير نظرا الى قيام الدليل عليه وذلك كاف في اثبات شرعيته ومع ذلك فالاحوط في المقام هو الاتيان به دون غيره مما يقوم مقامه الخامس الدوران بين الوجوب المقيد النفسي والمطلق الغيري وهذا الوجه في الحقيقة مما لا يمكن تحققه اذ كل واجب غيري يتقيد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة دوران بين المقيد النفسي والمقيد الغيري الا انه لما لم يتوقف تقييد الوجوب الغيري على ثبوت مقيد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسي عد الوجوب فيه مط فيحتمل اذن تقديم النفسي مط لاشتراكهما في التقييد ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان وجوب ذلك الغير مطلقا او مقيدا ايض فان كان مقيدا اتجه الوجه المذكور والا احتمل ترجيح الغيري

والتوقف بين الوجهين والتفصيل بين ما اذا كان القيد الماخوذ في المقيد غالب الحصول فيرجح المقيد في الاول والغيري في الثاني السادس الدوران بين الوجوب المقيد والكفائي او التخييري المطلق والظ توقف الترجيح على ملاحظة خصوص المقام فان كان هناك مرجح لاحد الوجهين بني عليه والا توقف بينهما ويرجع في التكليف الى الاصول الفقاهية القيد المفروض يبنى على اصالة البراءة ومع حصوله يتعين الاتيان به دون ما احتمل التخيير بينه وبينه اخذا بيقين الفراغ بعد تيقن الاشتغال الثامن والتاسع الدوران بين الوجوب الغيري والنفسي الكفائي او التخييري ويحتمل ان يكون الحال فيه كالسابق مع انتفاء الترجيح يرجع فيه الى الاصول الفقاهية ويحتمل ترجيح احد الاخيرين نظرا الى المرجوحية في الوجوب الغيري من جهتين العاشر الدوران بين الوجوب الكفائي والتخييري والظ انه لا ترجيح بينهما فيرجع في العمل الى الاصل فان لم يقم به غيره تعين عليه الاتيان به اخذا بيقين البراءة بعد تيقن الاشتغال وان قام به غيره تخير بين الاتيان به وببدله لحصول اليقين بالبراءة على الوجهين اما مع الاتيان ببدله فانه لو كان كفائيا سقط عنه الواجب بفعل الغير ولو كان تخييريا سقط بفعل البدل والاحوط الا على فعله ان لم يقم دليل اخر على مشروعية ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخيير وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف الحال فيما لو دار الامر بين ما يزيد على وجهين من الوجوه المذكورة ودار الحال في المخالفة بين واحد منها او كانت المخالفة بينها مختلفة في الزيادة والنقيصة بان كان الخروج عن الاصل في احدهما من وجهين وفي الاخر من جهة واحدة فيبنى في الجميع على ما هو الراجح بعد ملاحظة الوجوه المذكورة ومع المعادلة يرجع في الحكم الى الاصول الفقاهية خامسها ان قضية الامر بعد دلالته على الوجوب باي نحو كان من الوجوه المتقدمة هو وجوب الاتيان بالمامور به من غير اعتبار امر اخر في حصوله الا ان يدل دليل على اعتبار ما يزيد على ذلك والوجه ان ظاهر الامر هو وجوب الاتيان بما تعلقت الصيغة به فاذا حصل ذلك من المامور صدق الاتيان بما اوجبه الامر ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلقه فيحصل اداء الواجب بمجرد الاتيان من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه فقضية الاصل اذن اذا تعلق الطلب بطبيعة اتصاف اي اتى به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب به سواء كان الاتيان به على وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته او لا كما اذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول او حال النوم ونحوه او اشتبه عليه واتى به على انه غير ما كلف به وسواء غفل عن التكليف المتعلق به اولا وسواء اتى به على قصد الامتثال او غيره وقد يورد عليه بوجوه منها ان متعلق الطلب وان كان مطلق الطبيعة من غير تقييد هنا بشيء بمقتضى ظ الامر لكن تعلق الطلب بها انما يكون مع تفطن الفاعل به وعلمه غفلته عنه لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المامور وذهوله عن ذلك الفعل ح فقضيته تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد اليه فلا يكون الصادر على سبيل الغفلة مسقطا عن المامور به وكذا اذا اتى به معتقدا كونه مغايرا للمامور به ومنها ان ظ ما يستفاد من الامر في فهم العرف ان ما يتعلق الطلب به هو ما يكون صادرا على وجه العمد دون الغفلة او الالتباس بغيره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات اذ لا يندرج فيه الافعال الصادرة على غير ذلك الوجه وان شملها الطبيعة المطلقة ومنها ان الفعل المتعلق للطلب انما يتصف بالوجوب من حيث كونه مامورا به فيتوقف وجوبه على توجه الامر الى الفاعل ومن البين ان تعلقه به انما يكون مع علمه بالتكليف اذ لا تكليف مع الغفلة فيكون ما ياتي به اداء للواجب انما هو بعد علمه بالتكليف فلو اتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف به لم يكن ما اتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الاتيان بالفعل اداء للمامور به الا بعد تعلق الامر به ومنها ان القدر اللازم مع الغض عما ذكر هو اتصاف الطبيعة المطلقة المتعلقة للطلب بالوجوب الذي هو مدلول الامر اعني مجرد كونه مطلوبا بالطلب الحتمي حسبما مر القول فيه لكن الوجوب المصطلح وهو الذي دل عليه الامر بالالتزام نظرا الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا او شرعا على ما هو مقصود الاصولي في البحث عن ذلك فلا يثبت لذلك نظرا الى قضاء الملاحظة المذكورة بوجوب امتثال الامر واطاعته ومن البين ان صدق الامتثال وتحققه يتوقف على كون اداء الفعل بقصد موافقة الامر لا مط فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور فلا يكون الاتيان به على غير النحو المذكور اداء للواجب ليحصل سقوط التكليف به والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان مفاد الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة لما ذكر من الوجهين الاولين فلو اتى به على سبيل السهو والغفلة او في حالة النوم ونحوها لم يتصف ذلك الفعل بالوجوب لم يكن اداء للمامور به وما يستفاد من ظ كلام بعض الافاضل من اندراج ذلك في اداء المامور به كما ترى وكيف يصح اتصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلق التكليف وعدم صحة ايجاب الامر لما يصدر عنه في حال الغفلة والنوم والقول بان القدر المسلم من عدم تعلق التكليف بالغافل هو ما كان من اول الامر واما بعد تفطنه بالتكليف وغفلته بعد ذلك صدور الفعل منه اذن على سبيل الذهول والغفلة فلا مانع من اندراجه في المكلف به كما يستفاد من كلام الفاضل المذكور ايض غير متجه ضرورة ان السبب الباعث على عدم تعلق التكليف به من اول الامر قاض بعدم تعلقه به بعد ذلك من غير فرق اصلا فلا داعي هناك الى التفصيل وجريان حكم الواجب على الفعل مع طرو الغفلة في اثناء العمل وعروض النوم كما في الصوم ونحوه لا يدل على بقاء التكليف حين الغفلة غاية الامر الاكتفاء هناك بالاستدامة الحكمية واجراء حكم النية الواقعة في اول الفعل الى اخره لقيام الدليل عليه واما الغفلة عن الامر ولو من اول الامر مع اتيانه بالفعل على سبيل القصد والارادة فغير مانع عن اتصافه بالوجوب وما ذكر من ان التكليف يتوقف على العلم فلا تكليف مع الغفلة عن الامر حتى يتصف الفعل بالوجوب حسبما قرر مدفوع بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلقه بالمكلف بالنظر الى الظ وغاية ما يلزم من التقرير المذكور عدم ثبوت التكليف في الظ الا بعد العلم به واما اتصافه بالوجوب بحسب الواقع وان لم يكن المكلف عالما به ويظهر الفائدة بعد انكشاف الحال فان قلت كيف يعقل اتصاف الفعل بالوجوب مع فرض عدم تعلق التكليف به في ظ الشرع وهل يعقل حصول التكليف من دون تعلق بالمكلف قلت لا شبهة في كون التكليف امرا ارتباطيا تعلقيا لكن هناك تعلق في الواقع وهو كون صدور الفعل منه محبوبا للامر

بحيث لا يجوز تركه وبغض النفاته في ذاته وان كان المكلف معذوراً من جهة جهله فالفعل على كيفية لو علم بها لم يكن له الاقدام عليه على حسب ما عرفوا به الحسن والقبح في النظر وهو ان يراد من المكلف الاقدام على الفعل بحسب ظاهر الشرع سواء كان مطابقاً لما هو المطلوب بحسب الواقع اولا فالنسبة بين المتعلقين هو العموم من وجه والوجوب على الوجه الاخير يتوقف على العلم بخلاف الوجه الاول وتحقيق الكلام في ذلك مقام آخر وقد مرت الاشارة اليه في تعريف الفقه ولعلنا نفصل القول فيه فيما يأتي في المقام اللائق به ان شاء الله تعالى وما قررناه يظهر ان شيئاً من المامور به بغيره واداءه على امر غير المامور به لا ينافي اتصافه بالوجوب نظراً الى الواقع كما هو المقصد واما ما ذكره في الايراد الرابع من اعتبار قصد الامتثال والاطاعة في اداء الواجب المصطلح نظراً الى الوجه المذكور فقد يورد بان غاية ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الامر ممن لا يجوز مخالفته وعصيانه على خلاف غيره ممن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يقبح مخالفة امره وارادته وهذا المعنى هو المراد من كون الامر ممن يجب طاعته عقلاً او شرعاً فان المراد به هو قبح العصيان والمخالفة ومع الغض عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه وتوقفه على ما يزيد عليه مما لا دليل عليه واللازم مما ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال اولا والحاصل ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو على طبق الايجاب الصادر من الامر فكما ان قضية امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله سواء كان بقصد الامتثال او غيره ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بنحو خاص فكذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضاً فان قلت ان الاوامر الدالة على وجوب طاعة الله تعالى والرسول والائمة عليهم السلام من الكتاب والسنة كافية في ذلك نظراً الى عدم صدق الطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال غاية الامر ان ما يدل عليه العقل لا يزيد على وجوب اداء الفعل والاتيان به من غير اعتبار لما يزيد عليه وقد دلت الاوامر المذكورة على اعتبار تلك الزيادة قلت ان ما دل على وجوب الطاعة يعم امتثال الاوامر والنواهي ومن البين ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد شيء منها بملاحظة قصد الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بغير العبادات فلو بني على ارادة ظاهر معنى الطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مرجوح مع ما فيه من البعد عن سياق تلك الادلة فان المقصد وجوب طاعتهم في جميع ما يامرون به وينهون عنه وكذا وجوب اعتبار ملاحظة طاعة النبي والامام في الاتيان بما يامرون به كانه مما لم يقل به احد ومن البين ورود الجميع على سياق واحد وقد ورد نحوه في طاعة الزوجة والعبد للزوج والسيد ومن البين عدم وجوب اعتبار الملاحظة المذكورة فالاولى اذن حمل الطاعة على ترك المخالفة والعصيان فيما يامرون به وينهون عنه فهي كالمؤكدة لمضمون الاوامر الواردة عنهم وكان التعبير عنه بذلك نظراً الى ما هو الغالب من كون الاتيان بالمامور به وترك المنهي عنه انما يكون من جهة الامر والنهي اذ ردعهم اذ حصول الفعل او الترك في محل الوجوب والحرمة على سبيل الاتفاق بعيد عن مجاري العادات في كثير من المقامات ومع الغض عن ذلك لو اخذ بظواهر تلك الاوامر فلا يقتضي ذلك تقييد المطلق في سائر الاوامر غاية ما يفيده هذه الاوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد وهو امر آخر وراء وجوب الاتيان بالمامور به الذي هو مدلول الامر على الوجه المذكور فاقصى ما يلزم ح انه مع اتيانه بالمامور به لا على وجه الامتثال لم يكن اتياً بالمامور به بهذه الاوامر ولا يستلزم ذلك عدم اتيانه بما امر به في تلك مع الملازمة وعدم قيام دليل على تقييده فتحصل مما قررناه ان وجوب ايقاع الفعل على وجه الاطاعة والانقياد انما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج والادلة المفروضة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة ادلة خارجية فاقصى ما يفيده كون الاصل في كل واجب ان يكون عبادة وذلك مما لا مدخل له بمدلول الامر ولو التزاماً على حسب ما نحن بصدده فان القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الامر ممن يحرم عصيانه ومخالفته واما وجوب الاتيان بالفعل على سبيل الانقياد والاطاعة مما لا دلالة له في الامر ولو بعد ملاحظة حال الامر عليه وان قلنا بكونه ممن يجب الاتيان بمطلوبه من حيث انه امر به لم يجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه فان ذلك لو ثبت فانما هو مطلوب آخر وتكليف مستقل لا وجه لتقييد مدلول الامر به الا ان يدل دليل على التقييد ايضاً فتلخص من ذلك ان القدر الثابت من ملاحظة الامر وحال الامر كون الواجب الاتيان بما تعلق الطلب به على سبيل القصد والارادة سواء كان ذلك على سبيل وجه الامتثال والاطاعة اولا الا ان يدل دليل على تقييد الفعل المامور به بذلك كما في العبادات ثم لا يذهب عليك ان ان كان الغرض من ايجاب الفعل مجرد تحققه في الخارج حيث تعلقت المصلحة بنفس وقوع الفعل فلا اشكال في الاكتفاء في سقوط التكليف بمجرد حصول ذلك الفعل سواء صدر من المامور على سبيل القصد اليه والارادة له او وقع على سبيل السهو والغفلة وسواء قصد به الامتثال والاطاعة ام لم يقصد ذلك الا انه مع الاتيان به بقصد الامتثال يكون مطيعاً ممتثلاً ومع الاتيان به على وجه التعمد والارادة من دون ملاحظة الامتثال يكون اتياً بالواجب من غير ان يحصل به الاطاعة والامتثال ولو اتى به ساهياً ونحوه يكون مسقطاً للواجب من غير ان يكون الفعل متصفاً بالوجوب واداء للمامور به وكذا لو اتى بذلك الفعل غير من كلف به فلا يوجب سقوط التكليف عن المكلف من غير ان يتصف ذلك بالوجوب ولو تعلق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل القصد والارادة فليس هناك الا الوجهان الاولان ولو تعلق الغرض مع ذلك بايقاعه على سبيل الامتثال والاطاعة خاصة تعين الوجه الاول ولا يحصل هناك سقوط الواجب من جهة الفعل ولا اداء له الا مع حصول الانقياد والاطاعة ومعظم الاوامر الشرعية يدور بين الوجه الاول والاخير فان ما كان منها من العبادات لم يقع شيء منها الا مع قصد الطاعة والانقياد وما كان من غيرها فليس المقصد منه في الغالب الا حصول نفس الفعل سواء كان الاتيان به بقصد الامتثال اولا وسواء كان ايقاعه بالقصد الى الفعل وارادته او على سبيل السهو والغفلة فيما يمكن حصوله كذلك بل لو وقع من غير المكلف به لكن قضية الاصل مع الدوران بين الوجوه المذكورة هو الوجه الثاني فلا يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها ولا بفعل الغير حسبما عرفت من قضاء ظاهر الامر بايجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والارادة فسقوط التكليف بغير الاتيان به على النحو المذكور يتوقف على قيام الدليل على كون المقصد هو حصول مجرد الفعل كما ان البناء على اعتبار قصد الاطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل عليه فظهر مما ذكرنا انه لا يتوقف اداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وارادته فلا حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة الا ان يثبت كونه

عبادة

عبادة فيتوقف صحتها على مجرد قصد القربة من غير ان يتوقف كثير منها على تعيين الفعل اذا كان متعيناً في الواقع ولا الى تعيين شيء من اوصافه من الوجوب والندب والاداء والقضاء اذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وقد حصل بايجاده كذلك من غير حاجة الى ضم شيء من المذكورات الا ان يتوقف تعيين الفعل على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة نعم لو ضم اليه قصد الامتثال والاطاعة حصل استحقاق المدح والثواب بخلاف ما لو لم يضمه فانه اذن لا يستحق المدح والثواب بل انما يندفع به العقاب ومن هنا ظهر ان اخذ المدح على الفعل والثواب عليه في حد الواجب ليس على ما ينبغي اذ لا دليل على استحقاق ذلك الا في المعنى الاعم سادسها ان تعدد الامر المتعلق بالمكلف ظاهر في تعدد التكليف كما يقتضيه رجحان التاسيس على التاكيد ويشهد به فهم العرف نعم لو تعلق الامران بمفهوم واحد وكان كل منهما متوجهاً الى مكلف لم يكن ذلك ظاهراً في تعدد الواجب في الشريعة حتى يكون الامر المتوجه الى كل منهما دليلاً على ثبوت واجب غير ما يدل عليه الآخر لحصول التاسيس ح مع اتحاد الواجب في الشرع نظراً الى تعدد الواجبين بالنسبة الى المكلفين فلا قاضي بتعدد الواجب في الشريعة مع قضاء اصالة البراءة بالاتحاد ثم ان هناك صوراً وقع الكلام في اتحاد التكليف فيها وعدمه مع تعدد الامر لا باس بالاشارة اليها وتفصيل القول في ذلك ان تعدد ورود الامر من الشارع فاما ان يتعلقا بمفهوم واحد او بمفهومين مختلفين وعلى الاول فاما ان يكون الامران متعاقبين او لا [illegible] ان يرد من الشارع امران متعاقبان متعلقين بمفهوم واحد وح فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلاً للتعدد والتكرار عقلاً وشرعاً اولا وعلى الاول فاما ان يكون الامر الثاني معطوفاً على الاول اولا ثم ان ما تعلق الامر به في المقامين اما ان يكون منكراً او معرفاً او مختلفاً وعلى كل من الوجوه اما ان يقوم هناك شاهد من عرف او عادة ونحوها بالاتحاد اولا فان كان المفهوم المتعلق للامرين غير قابل للتكرار قضي ذلك باتحاد التكليف فيكون الثاني مؤكداً للاول الا ان يقوم هناك شاهد على تعدد التكليف كما اذا تعدد السبب القاضي بتعلق الامرين فالظاهر حمل الثاني على التاسيس فيفيد تاكد الوجوب باجتماع جهتين موجبتين للفعل بكون الفعل واجباً بملاحظة كل منهما فهما واجبان اجتمعا في مصداق واحد كما اذا قال اقتل زيداً لكونه مرتداً اقتل زيداً لكونه محارباً ودعوى الاتفاق على كون الامر الثاني تاكيداً للاول مع عدم قابلية الفعل للتكرار مبنية على الظاهر ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وان كان قابلاً للتكرار فان لم يكن الثاني معطوفاً على الاول وكان الاول منكراً و الثاني معرفاً باللام فلا اشكال في الاتحاد وان كانا منكرين او ما بمنزلته كما في قوله صل ركعتين صل ركعتين وصم صم فالظاهر اتحاد التكليف وكون الثاني تاكيداً للاول وقد اختلف فيه الاصوليون فالمحكي عن قوم منهم الصيرفي اختيار الاتحاد وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهما البناء على تغاير التكليفين وهو المحكي عن جماعة من العامة منهم القاضي عبد الجبار والرازي والآمدي وعامة اصحاب الشافعي وعزاه الشيخ الى اكثر الفقهاء وعزي الى جماعة منهم العلامة في النهاية والعضدي والازدي وابو الحسين التوقف لنا غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة بحيث لا مجال لانكار ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات المتداولة ولا يعارضه رجحان التاسيس على التاكيد لظهور العبارة في ذلك بعد ملاحظة مرجوحية التاكيد في نفسه بالنسبة الى التاسيس على فرض تكافؤ الاحتمالين فقضية الاصل عدم تعدد التكليف وهو كاف في الحكم بالاتحاد حجة القول بتعدد التكليف رجحان التاسيس على التاكيد وهو قاعدة معتبرة في المخاطبات وقد جرى عليه العرف في الاستعمالات وقد حكى الشهيد الثاني الاتفاق على كون التاكيد خلاف الاصل ويقرر الرجحان المدعى تارة بملاحظة الغرض المقصود من المخاطبات اذ المطلوب الاصلي منها اعلام السامع بما في ضمير المتكلم وهو انما يكون في التاسيس واما التاكيد فانما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج عما هو المقصد الاصلي من وضع الالفاظ وتارة بان الغالب في الاستعمالات ارادة التاسيس والحمل على التاكيد نادر بالنسبة اليه والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واخرى بان استعمال اللفظ في التاكيد مجاز اذ ليس اللفظ موضوعاً بازائه فلا يصار اليه الا بدليل وضعف الاخير ظاهر لوضوح عدم كون اللفظ مستعملاً في التاكيد وانما استعمل في موضوعه الاصلي والتاكيد امر حاصل في المقام من تكرر الاستعمال واما الوجهان الاولان فيدفعهما ما عرفت من غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة ورجحانه على التاسيس في خصوص المقام فلا وجه للتمسك برجحان جنس التاسيس على جنس التاكيد بعد كون الامر بالعكس في خصوص المقام وقد يورد السيد ايضاً هنا بمنع لزوم التاكيد على فرض كون المامور به بالامر الثاني عين ما امر به اولا فانه انما يلزم التاكيد لو لم يكن الامر دالا الا على طلب الامر حال ايجاد الصيغة واما مع دلالته على ذلك فلا فلا يتغاير زمانا الطلب قلنا التحقيق في بيان ذلك ان الامر موضوع لانشاء الطلب ومن المعلوم تعدد الانشائين في المقام لاختلاف زمانيهما بل تعدد الزمان الماخوذ في وضع كل منهما بناء على وضع الامر لانشاء الطلب في الحال حسبما مرت الاشارة اليه في محله فيكون كل من الامرين مستعملاً في معنى غير معنى الآخر لكون كل منهما فرداً من الطلب غير الآخر كسائر الاوامر المختلفة غاية الامر ان يتحد المطلوب فيهما وذلك لا يقتضي حصول التاكيد بعد تعدد مفاد الصيغتين وح فما اورد عليه من انه ان اراد ان مفاد الامر الاول طلب الفعل مقيداً بالزمان الاول والثاني بالثاني فهو ظاهر الفساد وان اراد ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول فلا يفهم منه ما بعد ذلك الا بالالتزام بخلاف الامر الثاني فانه صريح فيما دل عليه الاول بالالتزام ففيه ان هذا القدر من الاختلاف لا ينافي التاكيد ولا ينفي التاكيد اللفظي راساً مع ان ذلك لا يصح في المتعاقبين اذ ليس بينهما اختلاف في الزمان بحسب العرف ليس على ما ينبغي حسبما قررناه في بيان مراده مضافاً الى ان ما ذكره من الوجه الثاني وقد نص كلامه على صحته فاسد فانه ان اريد به دلالة الصيغة على طلب الفعل في الزمان الثاني والثالث دلالة لفظية على ايقاع الطلب في ذلك او على اتيان المامور به بالمطلوب فيه اما الاول فظاهر الفساد اذ لا يعقل دلالته على وقوع الطلب الا في الحال ولا دلالة فيه على حصوله في الزمان الثاني والثالث بوجه من الوجوه كيف ومن البين ان الامر الانشائي انما يوجد بمجرد ايجاد صيغة الانشاء من غير تقدم عليه ولا تاخر عنه واما

الثاني ف

الثاني فيكون آكد لدلالته عليه في الاول الى حد التصريح وفي الثاني الا التزام ما لا وجه له لوضوح عدم دلالة الامر على خصوص شيء من الامرين وانما يدل على طلب
الفعل في الجملة كما هو المعروف بل لا يصح ذلك على اطلاقه بكون الامر للفور ايضا وما ذكر من عدم جريانه في الامرين المتعاقبين لاتحاد زمان الامرين في العرف غير
صحيح ايضا اذ المناط في اختلاف الزمان الباعث على تعدد الفعل المشخص به هو الاختلاف العقلي دون العرفي فاذا كان زمان كل من الانشائين مغايرا للآخر
لزمه تعدد الانشائين والامر المنشأ بهما وتقارب زمانيهما لا يقضي باتحاد الفعلين كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من لزوم انتفاء التأكيد اللفظي راسا على التقييد
المذكور مما لا وجه له اذ من البين ان المأخوذ في التأكيد اللفظي اتحاد معنى اللفظين المتكررين سواء اتحدا لفظا كما في زيد زيد او تغايرا كما في النفي
كذبا ومينا وليس مبنى الكلام المذكور على انكار ذلك حتى يورد عليه بذلك بل الملحوظ انكار اتحاد المعنى فيما ذكر من الانشائين نظرا الى كون خصوص
كل من الانشائين مغايرا للآخر سيما مع القول بكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كما هو مختار المتأخرين فيتعدد المعنى المراد من كل منهما ومعه
لا يكون الثاني تأكيدا لفظيا للاول فان اريد في الايراد الزام ذلك عليه في نظائره من الانشاء فهو مقصود القائل وان اريد نفي التأكيد اللفظي
راسا كما هو ظ الكلام المذكور فهو بين الاندفاع حسبما عرفت هذا ويمكن الايراد على السيد بان الانشاء الحاصل في المقام وان كان متعددا ومعه
يتعدد المعنى المراد من اللفظين الا ان ذلك لا ينافي اتحاد التكليف فاذا لم يكن الامر الثاني مثبتا لتكليف جديد وكان المقصود به اداء المطلوب الاول من غير
ان يتعدد جهة وجوبه لاجل تعدد الامرين ليتعدد بحسبهما التكليف بازائه كان الثاني تأكيدا للاول حيث لم يثبت به شيء غير ما ثبت بالاول وخصوص
تعدد الانشائين غير مفيد في المقام مع اتحاد الامر المتحصل منهما كيف ومن البين ان المقصود من كون الثاني مؤكدا للاول ليس الا ذلك على خلاف
ما يقول القائل بالتأسيس حيث يقول بتعدد التكليفين ويجعل المستفاد من كل منهما واجبا غير الآخر فالايراد المذكور ساقط جدا بعد وضوح المقصود
ثم ان ما ادعاه على مرجوحية التأكيد على النحو المفروض بالنسبة الى التأسيس لاختلاف المعنيين عند التدقيق فيتجه الايراد الا ان الظ فساد ذلك ايضا
لما عرفت من ان المناط في مثل ذلك هو تعدد التكليف واتحاده ومجرد كون الانشاء الدال عليه متعددا غير مفيد في المقام مع اتحاد التكليف الثابت
بهما فان ذلك مما يقضي بتعدد البيان مع اتحاد الامر المبين بهما وهو المراد بالتأكيد في المقام ويوضح الحال في ذلك ملاحظة اسماء الاشارة ونحوها
فانه هذا هذا مشيرا بهما الى شيء واحد من التأكيد وتعدد الانشائين من جهة تعدد الالة المحصلة لهما لا يقضي بنفي كون الثاني مؤكدا للاول وذلك ظ
هذا وقد ظهر بما قررنا من وجهي القولين المذكورين وجه القول بالوقف فانه مبني على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعارضهما فيتوقف بينهما وضعفه
ظ بما قررنا فلا حاجة الى اعادته وان كان الامر الثاني معطوفا على الاول وكانا منكرين نحو صل ركعتين وصل ركعتين حكم بتعدد التكليف لظهور العطف
فيه ورجحان التأسيس على التأكيد من غير حصول مرجح للتأكيد هنا كما في الصورة المتقدمة وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من غير ظهور
خلاف فيه ولا فرق بين ان يكون المأمور به بالامرين المفروضين معبرا بلفظ واحد او بلفظين مختلفين وان كان احتمال الاتحاد في الثاني منهما اشيع
عطف التفسير في الاستعمال وروده في كلام الفصحاء الا ان البناء على التعدد اوجه لما لكون العطف حقيقة في ذلك ولكونه الاظهر فيه بحسب الاستعمال
ومثل ذلك الحكم في المعرفين وما اذا كان الاول معرفا والثاني منكرا واما لو كان الاول منكرا والثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين فقد اختلفوا
فيه على اقوال احدها الحكم بمغايرة التكليفين ذهب اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلامة والآمدي والرازي ثانيها الحكم بالاتحاد ذهب اليه بعض المتأخرين وربما
يظهر من السيد العميدي ثالثها الوقف لتساوي الوجهين فلا مرجح لاحد الاحتمالين وحكي القول به عن الشيخ وابي الحسين البصري والعضدي وغيرهم وخير الاقوال
المذكورة اوسطها لظهور اللام حينئذ في العهدية ولا يعارضه ظهور العطف في التعدد لعدم مقاومته لظهور اللام في الاتحاد كما يعرف من ملاحظة العرف عند
عرض المثال المذكور عليه وقد انكر بعضهم دلالة العطف على التغاير كما سيجيء الاشارة اليه احتج القول الاول قضاء العطف بالمغايرة واولوية التأسيس
من التأكيد ولا يعارضه تعريف الثاني فان اللام كما يحتمل العهدية كذا يحتمل الجنسية ايض بل هو الاصل فيه وعلى فرض ارادة العهدية فقد يكون المعهود
غير المذكور اولا وضعف الجميع ظ فان ارادة الجنسية من اللام مع سبق المعهود في غاية البعد فظهور اللام في العهد واتحاد المطلوب في المقامين اقوى من
ظهور الامرين المذكورين في التعدد جدا كما يشهد به الفهم المستقيم فان ارادة الجنسية من اللام في مثل المقام المفروض مما لم يعهد في الاستعمالات
الشايعة بخلاف انتفاء المغايرة بين المتعاطفين فانه شايع في الاستعمالات حتى انه ورد في الكتاب العزيز في موارد عديدة وفي كلام اهل العصمة وفي استعمالات
ارباب اللغة ولذا انكر الشهيد الثاني وغيره دلالته على المغايرة راسا قائلا بان من انواع واو العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما نص عليه ابن هشام
في المغني وهو وان كان بعيدا اذ مجرد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره في المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيما في المقام اذ ليس ذلك
من عطف الشيء على مرادفه في كثير من صوره الا انه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام في الاتحاد وبما قررنا يظهر الوجه في القول بالوقف فانه مبني على
تكافؤ الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقف في الحمل ومرجعه الى القول الثاني في مقام الفقاهة للاخذ باصالة عدم تعدد التكليف هذا كله
اذا لم يقم شاهد خارج على التعدد او الاتحاد واما مع قيام شاهد على وفق ما هو ظاهر من اللفظ في المقامات المذكورة فلا اشكال لاعتضاد الظ بذلك
ولو قام الشاهد على خلافه فان كان الظهور المفروض باقيا فهو المتبع ايضا وان كان الظهور الحاصل من الشاهد راجحا على الظهور المفروض بحيث يكون التعدد
او الاتحاد بعد انضمام ذلك هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتبع ايضا وان تعادلا لزم الوقف فيرجع فيه الى الاصل وقضيته البناء على الاتحاد
حسبما مر الثانية ان يتعلق الامران بمفهوم واحد من غير ان يكونا متقاربين وح فاما ان يتعدد السبب فيهما او يتحد او لا يكون السبب معلوما فيهما او في
احدهما اما مع تعدد السبب فلا اشكال في تعدد التكليف ومع اتحاد السبب يتعين الحكم باتحاد التكليف سيما مع مغايرة المخاطب بالامرين خصوصا اذا (في الحكم)
كان صدورهما عن امامين ثم لو قام هناك شاهد على التعدد تبع ذلك اما مع عدم العلم باتحاد السبب وتعدده فظ الامرين قاض بتعدد التكليف كما هو الحال

في الاوامر

في الاوامر المبتدأة ولذي العرف لكن ظ الحال في اوامر الشريعة قاض بالاتحاد كما هو الغالب في الاوامر المتعددة المتعلقة بمفهوم واحد فلا يبعد الحكم بالاتحاد
بعد ملاحظة الغلبة المذكورة خصوصا في الخطابات المتعلقة بمخاطبين عديدة اذ كل منها ح تأسيس بيان للحكم بالنسبة الى المخاطب هذا
المذكور الوجه هو المتجه سيما بملاحظة اصالة عدم تعدد الواجب ولا فرق بين ان يكون السبب في احدهما معلوما او يكون مجهولا فيهما نعم لو قام في المقام
شاهد على تعدد التكليف تعين الاخذ به الثالثة ان يتعلق الامران بمفهومين مختلفين فان كانا متباينين فلا كلام في تعدد التكليف سواء
كانا متعاقبين او لا نعم لو كانا متنافيين بحيث لا يمكن العمل بهما معا كالامر بالتوجه حين الصلوة الى بيت المقدس والامر بالتوجه الى الكعبة كان الثاني
ناسخا للاول وان كانا متساويين امكن جريان التفصيل المتقدم في الامرين المتعلقين بمفهوم واحد بالنسبة اليه اذ المفروض اتحادهما في الوجود
ومن البين ان المأمور به انما هو الطبايع من حيث الوجود كما مرت الاشارة اليه فيكون بمنزلة ما اذا اتحد متعلق الامرين وكان فهم العرف ايضا شاهدا
على ذلك وان كان بينهما عموم مطلق فان اتحد السبب فيهما حكم باتحاد التكليف وحمل المطلق على المقيد حسبما نصوا عليه في محله من غير خلاف يعرف فيه
نعم لو قام شاهد على تعدد التكليف اخذ به ومنه ما اذا كانا متعاطفين كما في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة (واعتق رقبة) اخذا بظ العطف نعم لو كان
الاول مقيدا منكرا والثاني مط معرفا فالظ الحكم بالاتحاد اخذا بمقتضى ظهور اللام ح في العهد القاضي باتحاد التكليف ولو كان المطلق منكرا سابقا
والمقيد معرفا باللام متأخرا فان كان نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق الرقبة اذا كانت مؤمنة فالظ انه كالصورة المتقدمة من غير اشكال واما اذا كان المقيد
نحو ولو اعتق الرقبة المؤمنة ففي الحكم بالاتحاد نظر والفرق بينه وبين الصورة المتقدمة ظاهر فظ العطف قاض بالتعدد لكن الحكم بمجرد ذلك لا يخ عن تامل
وجعل ذلك من قبيل المبين للاطلاق غير بعيد مضافا الى اصالة عدم تعدد الواجب ومنه يتضح الاحتمال في الصورة الاولى ايضا وان كان بينهما عموم من
وجه فقضية ذلك تعدد التكليف مط الا ان يقوم هناك دليل على الاتحاد وح فيتعارض الدليلان ولا بد من الجمع بينهما بوجه من الوجوه اما بتقييد
كل من الاطلاقين بالآخر فيؤتى بمورد الاجتماع او غير ذلك مما فصل القول في محله وقد يجعل اتحاد السبب ح شاهدا على اتحاد التكليف كما في العموم والخصوص
المطلق وكونه بنفسه دليلا على ذلك في المقام محل نظر الا ان ينضم اليه شاهد آخر فينا سابعها اذا ورد من الشارع اوامر عديدة وكان الثابت بها تكاليف
متعددة ربما لم يكن بعض تلك الاوامر مؤكدا للبعض فمع اتحاد المطلوب بها بحسب الصورة هل يقتضي الاصل حصول الجميع بفعل واحد ليكون الاصل في
مقتضياتها التداخل الا ان يقوم دليل على خلافه او ان الاصل في ذلك وجوب تعدد الفعل على حسب تعدد الامر فيكون التداخل على خلاف الاصل حتى
يقوم دليل على الاكتفاء به وتفصيل القول في ذلك ان الاوامر المتعددة اما ان ترد على مفهوم واحد او على مفهومين او مفاهيم مختلفة وعلى الاول فاما ان
يمكن تكرار ذلك المفهوم وتعدده عقلا وشرعا او لا يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون بين المفهومين او المفاهيم المفروضة تباين او تساو او عموم مطلق او من
وجه وعلى كل من الوجوه المذكورة اما ان يكون السبب فيها متعددا او متحدا او لا يكون السبب معلوما في الجميع او البعض ثم انه اما ان يكون المقصود من تلك الاوامر مجرد
حصول الفعل المتعلق للامر بان يكون مطلوب الامر مجرد الاتيان به في الخارج لمصلحة مترتبة عليه او ينضم الى ذلك مقصود آخر ويحتمل انضمام البيه منهما
صور احدها ان يتعلق الامران او الاوامر بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلا للتعدد والتكرار ولا ريب ح في التداخل وكذا الحال لو كان قابلا للتكرار اذا علم كون
المقصود من كل من الامرين مجرد حصول الطبيعة المطلقة الحاصلة بفعلها مرة وكذا الحال ايض في التقدير المذكور لو كان متعلق الامرين مفهومين متغايرين
اذا اتحدا في المصداق او اجتمعا في بعض المصاديق لاتحاد المكلف به في غير الاخير وان تعدد فيه جهة التكليف اذ لا منافاة وفي الاخير يتحد الاداء وان تعدد
التكليف والمكلف به ايض في الجملة ولا اشكال ح في الاكتفاء بالاتيان به على نحو ما امر به من غير حاجة الى تعيين جهات الفعل فيحصل المط بتلك الاوامر
بمجرد حصول الفعل سواء قصد بذلك امتثال جميع تلك الاوامر او امتثال البعض معين منها بل ولو لم يعين شيئا منها او لم يقصد به الامتثال اصلا لما عرفت
سابقا من اداء الواجب بفعل ما تعلق الطلب به وهو حاصل في المقام سواء قصد به الطاعة او لا وسواء قصد به موافقة جميعها او بعض معين او غير معين منها
نعم لو كان المقصود من الامر حصول الطاعة اعتبر فيه قصد ذلك سواء لاحظ امتثال جميع تلك الاوامر او لاحظ امتثال البعض مع البعض عن الباقي او لم يلاحظ
امتثال خصوص شيء منها وانما نوى بالفعل قصد الطاعة بعد علمه بكونه مطلوبا لله تع في الجملة اما في الصورة الاولى فلا ريب في كونه امتثالا للجميع واما في
الثانية فهو امتثال للامر الملحوظ قطعا واداء المطلوب بالنسبة الى غيره من غير صدق الامتثال فان قلت اذا كان العمل عبادة وكان المقصود من الامر به تحقق
الطاعة والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المط من دون تحقق الامتثال قلت الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهة الطاعة سواء كان
الملحوظ خصوص ذلك الامر الوارد او غيره على وجه لا يندرج في البدعة لتحقق قصد القربة ومع حصول ذلك يحصل المطلوب وان لم يتحقق معه امتثال ذلك (خصوصه)
الامر نظرا الى عدم ملاحظته واما في الثالثة فيحتمل القول بعدم حصول الامتثال بخصوص شيء من تلك الاوامر وان تحقق الامتثال للامر في الجملة ولا امتثال
نظرا الى ملاحظة قصد الطاعة للامر على سبيل الاجمال دون خصوص كل منها فيكون اداء للواجب بالنسبة الى الخصوصيات ويحتمل القول بحصول الامتثال ايض
نظرا الى قيام ذلك القصد الاجمالي مقام قصد كل واحد منها وتظهر الفائدة فيما لو نذر امتثال بعض تلك الاوامر او جميعها فيبر بذلك على
الاخير دون الاول ثم انه لو كان بعض تلك الاوامر ايجابيا وبعضها ندبيا كان ذلك الفعل متصفا بالوجوب بحسب الواقع ضرورة غلبة جهة الوجوب على جهة الاستحباب
وان صح ايقاعه على جهة الاستحباب بملاحظة امره الندبي من دون ملاحظة جهة الوجوب اذ لا مانع من ادائه من جهة تعلق ذلك الامر به ولا يقضي ذلك بما زيد على
جهة الاستحباب الا انه ح متصف بالوجوب وان لم يوقعه المكلف من جهة وجوبه بل من جهة رجحانه الغير البالغ الى حد الوجوب على هذا لو نوى به امتثال
الامرين كان الفعل ايض متصفا بالوجوب خاصة لكن يكون ايقاع المكلف له على كل من جهتي الوجوب والاستحباب يعني من جهة رجحانه المانع من النقيض
ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقق الجهتين فيه اذ لا تضاد بينهما وانما المضادة بين حصول صفتي الوجوب والندب بحسب الواقع لاقتضاء احدهما جواز

الترك بحسب الواقع واقتضاء الآخر المنع منه واذا فرقت المغايرة بين الوجوب والندب المأخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة لايقاعه فقد يتوافق
الوجهان كما اذا لاحظ في المقام امتثال الامر الوجوبي فقد ادى الفعل المتصف بالوجوب من جهة وجوبه ولو لاحظ امتثال الامر الندبي اختلف
الوجهان لاتصاف الفعل واقعا بالوجوب واداؤه على جهة الندب لاتيانه به لملاحظة الامر الندبي خاصة فان قلت ان الامر الايجابي المتعلق
بالفعل قاض بانشاء وجوبه كما ان الامر الندبي قاض بانشاء ندبه فيلزم اجتماع الحكمين المفروضين فكيف يتصور تعلق الامرين به مع المنع
من اجتماع الحكمين المتفرعين عليهما قلت قد عرفت ان مدلول الامر الايجابي والندبي ليس الا انشاء الطلب الخاص الحاصل بعنوان الحتم او على
وجه الندب وان وجوب الفعل بحسب الواقع او ندبه فهو مما يلزم من الطلب المفروض في بعض صوره وظاهر ان الانشاء بين المفروضين لا مدافعة بينهما بوجه لوضوح
ان الانشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع من النقيض لا ينافي انشاء طلبه بانشاء آخر على وجه مانع منه من جهة اخرى و
الذي يترائى التدافع فيه انما هو بالنسبة الى ما يتفرع على الانشائين المذكورين من الحكم فانه اذا كان الامر ممن يعتد بقوله ويجب
طاعته عقلا او شرعا تفرع على انشائه الاول وجوب الفعل بالمعنى المصطلح اعني رجحانه على نحو لا يذم تاركه فيلزم اذن توارد السلب
والايجاب على مورد واحد ويدفعه انه ليس مقتضى انشاء الطلب الندبي عدم المنع من الترك مطلقا وانما مقتضاه عدم حصول المنع من الترك
بذلك الطلب لعدم بلوغ الطلب هناك الى حد الالزام والمنع من الترك فلا مانع اما لو حصل هناك رجحان آخر للفعل بالغ الى حد المنع من
الترك فاذا حصل الالزام والمنع من الترك بطلب آخر ومن جهة اخرى لم يزاحم ذلك لما عرفت من عدم اقتضائه في الطلب المذكور لعدم صريح بتصف
الفعل بالوجوب من دون معارضة الامر الندبي له فيكون الصفة الثابتة للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصة واما الندب فانما يثبت
له مع قطع النظر عن الجهة الموجبة وهو فرض مخالف للواقع اذ المفروض حصول تلك الجهة بخلاف الوجوب فانه يثبت له مع ملاحظة الجهة
الناديبة ايضا لما عرفت من عدم المنافاة بين ثبوت المنع من الترك من جهة وتمام مقتضيه وانتفاء المنع من الترك بمقتضى ذلك الامر
المقتضي للندب فاتضح بذلك عدم المنافاة بين الامرين المفروضين المتعلقين بذلك الفعل الا من جهة نفسهما لتوهم اقتضاء احدهما المنع
من الترك والآخر جوازه لما عرفت من ان اقتضاء الجواز ليس مطلقا بل بالنسبة الى ذلك الطلب الخاص ولا من جهة ما يلزمهما من الحكمين لما عرفت
من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبي اذ قد ينضم الى ذلك ما يقضي الى وجوبه كما هو المفروض في المقام فاقصى الامر حصول الجهة الناديبة في
الفعل وهو غير حصول الندب بالفعل لمزاحمة الوجوب وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين اعني الوجوب والندب من جهتين بناء على الاكتفاء
باختلاف الجهة في ذلك حسبما يجيء الاشارة اليه في محله فيندفع بذلك المنافاة المذكورة ايضا الا انه موهون بما سيفصل القول فيه من
بيان فساده والحاصل ان مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى حد المنع من الترك بعد ملاحظة جميع جهاته والندب رجحانه الغير البالغ اليه
كذلك ولا يعقل امكان بلوغ رجحان الفعل الى الحد المذكور على الوجه المفروض وعدم بلوغه اليه بحسب الواقع نعم لو فسر الوجوب والندب ببلوغ
الفعل الى احد الحدين المذكورين نظرا الى بعض الجهات وان حصل هناك ما يزاحمه امكن الاجتماع باختلاف الجهات الا ان التفسير المذكور خارج
عن الاصطلاح وليس من محل الكلام الواقع في جواز اجتماع الاحكام وعدمه اذ جواز الاجتماع على الوجه المذكور مما لا مجال لانكاره اذ لا يتصور
مانع منه اصلا هذا واعلم ان الاوامر المتكثرة المتعلقة بمفهوم واحد من قبيل المذكور اذ ليس المقصود من كل من التكاليف المفروضة الا ايجاد مطلق
الطبيعة لاجل التوصل الى تلك الغير الحاصل بايجاد فرد منها فلو كانت هناك غايات عديدة يتعلق الامر بها من جهة كل واحد منها تادت
تلك الواجبات باداء تلك الطبيعة مرة وكذا لو كانت بعضها واجبة وبعضها مندوبة سواء اتى به المكلف بملاحظة جميع تلك الجهات او اتى به
لخصوص الجهة الموجبة او النادبة وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف امرا نفسيا والباقي غيريا ومن ذلك يعرف الحال في الوضوء عند تعدد
غاياتها مع وجوب الجميع او استحبابها او اختلافها فيصح الاتيان بها بملاحظة جميع تلك الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظة خصوص
شيء منها اذا علم حصول الجهة الموجبة في الجملة واتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظة الخصوصية ومع كون واحد من تلك الجهات موجبة يتصف
الفعل بالوجوب وان كان الباقي نادبة ولو اتى به بملاحظة الجهة النادبة خاصة فقد اتى بالواجب لا من جهة وجوبه بل من الجهة المرجحة له بما دون
الوجوب حسبما مر بيانه ويجري ما ذكرناه في المندوبات المتعددة اذ لم يشترط في اداء المندوب ملاحظة جهة الندب كما هو قضية اطلاق المندوب
فانه اذا اتى به مع الغفلة عن تعلق الندب فقد اتى بما يجب عليه لا من جهة وجوبه بل لندبه في نفسه فيكون امتثالا للامر الندبي واداء للواجب
بالنسبة الى المندوب وهكذا الحال في نظائر ما ذكرناه ثانيهما ان يتعلق الامران والاوامر بمفهوم واحد مع كونه قابلا للتكرار من غير ان يعلم كون المقصود
مجرد الاتيان بالطبيعة على سبيل الاطلاق فهل يكون تعدد الاوامر قاضية بتعدد التكليف قاضيا بتعدد المكلف به ايضا ليتوقف امتثال
الامرين او الاوامر على تكرار الفعل على حسب الامر فلا يكون الاتيان به مرة كافيا في اداء تلك التكاليف وجهان بل قولان وهذه المسألة وان لم
يعنونوا له بحثا في الكتب الاصولية لكن يستفاد الخلاف فيه بملاحظة ما ذكروه في تداخل الاسباب في الغسل وما احتجوا به على التداخل و
عدمه في ذلك المقام والاظهر كون تعدد التكليف قاضيا بتعدد المكلف به فلا يحصل البراءة من الجميع الا بتكرار ايجاد الطبيعة على حسب الامر وظاهر
العرف اقوى دليل عليه ولا فرق بين ما اذا علم اسباب تلك التكاليف ولم يعلم شيء منها او علم السبب في بعضها دون البعض وما اذا علم اتحاد
اسبابها او اختلافها وان كان الحكم في صورة تعدد الاسباب اظهر فالاصل مع تعدد التكليف عدم تداخل التكاليف في الاداء الا ان يدل
دليل على الاكتفاء به وهذا الاصل كما عرفت من الاصول المستندة الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث ان المفهوم من الاوامر بعد ضم بعضها الى البعض

ملحوظ فيه مما تركه وعلى اتيانه الثاني الندب المصطلح اعني رجحانه على نحو

كون المطلوب

كون المطلوب في كل منهما مغايرا للمطلوب بالآخر فيتقيد بذلك اطلاق كل منها وهذا في التكاليف الثابتة بالاوامر ونحوها من الالفاظ حيث ان فهم العرف
حجة كافية في اثبات ذلك واما في التكاليف الثابتة بغير اللفظ كالاجماع والعقل فيتبع ذلك حال الدليل القائم عليه فان دل على كون المكلف به في كل
منها مغايرا للآخر فذاك وان لم يقم دليل على تغاير المكلف به فظاهر الاصل قاض بالاجتزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعة المطلوبة بذلك والتحقيق
ان يقال انه لا اطلاق في المقام حتى يمكن التمسك به في حصول الامتثال والشغل اليقيني بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا يحصل
الا مع تعدد الافعال على حسب تعدد التكاليف فلو كان الواجب هناك هي الطبيعة المطلقة لا بشرط المغايرة للآخر صح اداؤها بفعل واحد وان كان الواجب
هو الطبيعة المقيدة بما يغاير اداء الواجب الآخر لم يصح الاكتفاء بفعل واحد في ادائهما وحيث ان الواجب هناك دائر بين الوجهين توقف البراءة اليقينية
عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثاني والقول باصالة عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الاطلاق في المقام ليتمسك به
في نفي التقييد بالاصل المذكور ومع دوران الامرين تعلق الوجوب بالمطلق او المقيد فالمرجع هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل
اليقين بالفراغ هذا والذي يظهر من جماعة من المتأخرين في بحث تداخل الاغسال اقتضاء الاصل بالتداخل في المقام وحصول امتثال الجميع بفعل
واحد الا ان يدل دليل على لزوم التكرار والذي يستفاد من كلماتهم في ذلك المقام على ما يظهر مما ذكره بعض الاعلام التمسك في ذلك بامرين احدهما
الاصل فان تعدد المكلف به خلاف الاصل وغاية ما يثبت في المقام تعدد التكاليف وهو لا يستلزم تعدد المكلف به كما عرفت في الصورة المتقدمة
فاذا امكن اتحاده كان الاصل فيه الاتحاد وعدم التعدد ثانيهما ان امتثال الاوامر حاصل باتحاد الطبيعة مرة لاطلاق النص فلا حاجة الى التكرار وتوضيح
ذلك ان مواد الاوامر حسبما مر بيانه انما تفيد الطبائع المطلقة العراة عن التقييد بشيء من القيود وهي حاصلة بالفرد المفروض فيكون الاتيان به اداء
للمأمور به بالنسبة الى كل من تلك الاوامر نظرا الى اطلاقها وما مر فيهما ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور اذ ليس المستفاد من تلك الاوامر بعد
ملاحظة بعضها مع البعض الا تعدد المكلف به وكون المطلوب في كل منها مغايرا للمطلوب بالآخر فمواد تلك الاوامر وان كانت موضوعة بازاء الطبائع
المطلقة القاضية باداء الجميع بالاتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعة المطلوبة بتلك الاوامر في ضمنه الا ان ما يتفرع فهم العرف يأبى عن ذلك الا ترى
ان السيد اذا قال لعبده اشتر منا من اللحم واشتر منا من اللحم لم يفهم منه بعد فهم تعدد التكليفين من جهة العطف الا كون المطلوب بالثاني هو المغاير
للاول فاذا كان الحال كذلك في الامرين المتعاقبين كان الامر في غير المتعاقبين ايضا كذلك اذ لا يتصور فرق بينهما بعد البناء على تعدد التكليف كما هو
مفروض البحث بل فهم العرف حاصل هناك ايضا بعد ملاحظة الامرين معا والبناء على تعدد التكليفين من غير تأمل منهم في ذلك فيكون ذلك في الحقيقة
مقيدا في المطلوب بكل من الامرين او الاوامر المتعلقة بالطبيعة وذلك التقييد انما يستفاد من تعدد الامر والتكليف نظرا الى تعدد المكلف به حسبما بيناه
فكون التقييد مخالفا للاصل مدفوع بان الاطلاق غير مفيد في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف وكذا الحال فيما ذكر من الاصل فانه
الاصل لا يقاوم ظاهر اللفظ نعم لو لم يكن هناك ظهور في اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الاصل وقد عرفت ان الحال على خلاف ذلك ويعضده
ملاحظة الاوامر الواردة في الشريعة فان معظم التكاليف مبنية على تعدد المكلف به كما اذا نذر دفع درهم الى الفقير ثم نذر دفع درهم اليه وهكذا فانه
يلزمه دفع دراهم على حسب النذر الواقع منه ولا يكتفي بدفع درهم واحد عن الجميع قطعا وكذا لو فاتته احدى اليومية مرة عديدة لم يكتف في قضائها بصلوة
واحدة تقوم مقام الجميع وكذا لو وجب عليه قضاء ايام من شهر رمضان لم يكتف بصوم يوم واحد عنها الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في ابواب الفقه وكلها
امور واضحة لا خفاء فيها بل لو اريد الاكتفاء الاكتفاء بفعل واحد عن امور متعددة توقف القول به على قيام الدليل عليه من نص واجماع وكان ذلك
خروجا عن مقتضى اللفظ فاستقراء تلك المقامات اقوى شاهد على ما ذكرناه فان قلت ان مادة الامر انما وضعت للطبيعة المطلقة حسبما مر فيكون
مفاد كل من الامرين او الاوامر طلب الطبيعة المطلقة من غير تجوز فهم التقييد المذكور اذ لم ينضم اليها قرينة خارجية قلت يمكن اسناد ذلك الى ضم احد
الامرين الى الآخر فان تعدد الايجاب ظاهر في تعدد الواجب وتميز كل منهما عن الآخر ويلزم من ذلك تقييد كل من المطلوبين بما يغاير الآخر فلا يصح الخروج
عن عهدة التكليف به الا باداءه كذلك على ما هو الحال في معظم الاستعمالات كما عرفت ومن البين ان المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجة في المقام وان استند
ذلك الى ضم احد اللفظين الى الآخر ولم يكن كل منهما مستقلا في افادته ويمكن ان يقال ايضا ان المفهوم في المقام باستنادا الفهم المذكور الى خصوص كل من الامرين
اقتضاء كل منهما باستقلاله في ايجاب الطبيعة وجوب الاتيان بها على حدة وقضية ذلك تعدد الواجبين المقتضي للزوم الاتيان بهما كذلك حتى
يتحقق الفراغ عنهما فتعدد الواجبين وان استند الى تعدد الامرين لكن ليس ذلك من جهة اقتضاء الانضمام فهم معنى زائد على ما يقتضيه ظاهر كل من الامرين
بل هو مستند الى ما يفهم من كل من اللفظين مغايرا للامرين بكون تعدد ذلك المعنى مستندا الى تعدد الامرين فتأمل ثم انهما ان يتعلق الامران والاوامر
بطبيعتين مختلفتين وح ان كان المقصود منهما مجرد حصول الطبيعة المطلقة على حسب ما مر في الصورة السابقة اكتفى هنا ايضا في اداء تلك التكاليف
بالاتيان بمورد الاجتماع لصدق حصول المكلف به بتلك التكاليف باداءه ولا اشكال ايضا في وجوب مراعاة التعدد في الاداء لو صرح بكون المطلوب
الاتيان بكل من تلك الطبائع بايجاد مستقل لا بالجامع اداء الآخر به اذ لا يعقل ح تداخل تلك التكاليف واما اذا اطلقت تلك الاوامر المتعلقة
بها فالحال فيه كالصورة السابقة فلا يبعد الخلاف في مورد الاجتماع سيما مع اختلاف الاسباب وتعددها على نحو ما مر ويعرف الحال فيه من المسألة المتقدمة
اذ بعد قضاء تعدد التكليف هنا بتعدد المكلف به ولزوم تميز كل منهما عن الآخر في الايجاد فاقتضاء ذلك في المقام اولى لتعدد المكلف به في
الجملة مع تعدد الطبيعتين مما لا حاجة للتنبيه انما الكلام هنا في قضاء تعدد المكلف به بتعدد الاداء وتميز كل من الفعلين في الخارج عن الآخر وهو الظاهر
من قضاء الامرين المتعلقين بالطبيعة الواحدة تعدد المكلف به في الخارج وتميز كل منهما عن الآخر في الايجاد مضافا الى جريان الدليل المتقدم هنا

والمقيد لانتفاء الاصل الذي من الوجهين لكنه تعلق الوجوب بالمطلق او المقيد فكذا الاصل عدم تعلقه بالمطلق

ايضا بل الظاهر ان فهم العرف في المقام واضح منه هناك سيما اذا كان بين المفهومين عموم من وجه والظاهر جريان الخلاف المتقدم في المقام ايضا والوجه في القول بر مامرّ من الاشارة اليه ودفعها بعض ظاهر ما قدمناه وينبغي التنبيه على امور احدها انه لو تعلق التكليف بامور وكانت تلك الامور في صورة واحدة لم يقض مجرد ذلك بتصادقهما في الفرد ليكتفي بايجاده مرة في اداءهما بناء على القول بالتداخل فان قضية القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم بإندراجهما في طبيعة واحدة او العلم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد واما لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكوة والخمس على شيء واحد او صدقة واحد منهما مع سائر الصدقات او صدقة مع اداء الدين وكذا تصادق زكوة الفطرة وزكوة المال وكذا تصادق سائر الحقوق المالية كالاجارة وثمن المبيع ومال المصالحة والقرض وغيرهما من الحقوق الثابتة في الذمة وكذا تصادق صلوة الصبح ونافلتها وتصادق واحد منهما مع صلوة الطواف وغيرها مما يوافقها في الصورة فلا اشكال في بطلان القول بالتداخل بالنسبة اليها ولذا لم يقل احد بالتداخل في شيء من المذكور ولم يذكر فيه ذلك على سبيل الاحتمال ايضا فانها طبايع مختلفة متباينة او غيرها من المتصادقة وان كانت متحدة بحسب الصورة فهي اذن خارجة عن محل الكلام فما يظهر من كلام بعض افاضل الاعلام من ادراج ذلك في محل التداخل ليس على ما ينبغي ومنه فالقول بالتداخل في مسئلة الاغسال بالنظر الى الاصل على القول به مبني على ثبات تصادق تلك الاغسال وامكان اجتماعها او ثبوت كون الغسل طبيعة افراد متعددة ومجرد تعدد التكاليف مع عدم ثبوت شيء من الامرين فلا وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول باصالة التداخل فلا تغفل في المقام ثانيها ان محل الكلام ما اذا تعلق الاوامر بطبيعة واحدة قابلة للصدق على جزئيات وبطبايع متصادقة في بعض المصاديق وجميعها واما اذا تعلق الامر بمجموع امور هي من افراد طبيعة واحدة كما اذا وجب عليه الف درهم من الزكوة لم يعقل ان يكون دفع درهم واحد قائما مقام الجميع ضرورة تعلق الوجوب بالالف وهو غير صادق على الواحد فما وقع في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلا عن قنطار ليس على ما ينبغي ثالثها ان محل الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعددين في مصداق بان يكون فعل واحد مجزيا عنهما واما اذا كان متعلق المفهوم الذي تعلق الامر به كليا صادقا على افراد فلا يعتبر تعدده في مقام الامتثال كما اذا اريد دفع درهم الى فقير ثم ندر زيد راسا وهكذا فلا اشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد وكذا لو تغايرا في المفهوم وتصادقا في المصداق جاز اختيار مورد الاجتماع واداء التكليفين بالنسبة اليه فلو قال اعط الفقير درهما واعط العالم دينارا وكان زيد فقيرا عالما جاز دفع المنذورين اليه ولو نذر شيئا للفقير وشيئا للسيد وشيئا للعالم فاتفق هناك فقير سيد عالم جاز دفع الكل اليه ويجري ذلك في الوصايا والاوقاف وغيرها انه يجيء بناء على التداخل الاجتزاء باعطاء درهم واحد اياه والاجتناء عن الكل لو كان المنذور في كل من النذور والمفروض دفع درهم عليه وقد عرفت وهنه ومخالفته لفهم العرف ولو كان تاما لاتحاد المتعاملين قاضيا باتحاد الفعل المتعلق بهما كما اذا قال ائت بفقير وائت بعالم او قال زر فقيرا او زر عالما فاتفق هناك فقير عالم وقضى الاجتزاء بالاتيان به فيهما نظرا الى حصول الامرين بفعل واحد ولزوم تكرار الفعل بالنسبة اليه وجهان والحق ان ذلك بعينه مسئلة التداخل وانما يجيء الثاني في المثال من جهة احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة ومع عدم استظهاره في المقام لابد من التكرار ايضا حسبما فصلنا القول فيه رابعها انهم اختلفوا في تداخل الاسباب وان الاصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه او انه الامر بعكس ذلك وهذه المسئلة قد اشار اليها جماعة من المتاخرين وما قررناه من المسئلة المذكورة هو عين تلك المسئلة في بعض الوجوه ولتوضيح الكلام فيها حتى يتبين به حقيقة المرام نقول ان المراد بالسبب في المقام هو المقتضي لثبوت الحكم في الشرع مما انيط به الحكم على ما هو الشان في الاسباب الشرعية سواء كان مؤثرا في ثبوت الحكم بحسب الواقع او كان كاشفا عن ثبوت مؤثر كما في كثير من تلك الاسباب وسواء استحال الانفكاك بينهما او جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى طرو بعض الموانع او فقدان بعض الشرايط والمراد بتداخل الاسباب اما تداخلها من حيث السببية والتاثير بان يكون الحاصل منها مع تعددها سببا واحدا فلا يتفرع على تلك الاسباب الا حكم واحد فلا يحصل اداؤه بفعل واحد او ان المراد تداخل مسبباتها بان تكون تلك الاسباب قاضية بتكاليف عديدة وخطابات متعددة متعلقة بالمكلف فالمقصود تداخل تلك التكاليف المسببة عن الاسباب المفروضة بمعنى حصولها في ضمن فرد واحد واداءها بفعل واحد فيكون قد اطلق تداخل الاسباب على تداخل المسببات من حيث ان ملاحظة الاسباب انما هي من جهة المسببات المتفرعة عليها ويكون التعبير في تداخلها من جهة تعدد الاسباب نوع حينئذ ولا ظهور في ارادة بالعبارة المذكورة ما يعم الوجهين فيكون المقصود بها ان تعدد الاسباب هل يقضي بتعدد المسبب في الخارج او لا ومع ذلك ما اذا قيل بعدم اقتضاء تعدد التكليف من اصله او كان مقتضيا لتعدد التكليف لكن يكون المكلف به حاصلا بفعل واحد سواء قيل بكون المكلف به واحدا او متعددا ايضا لكن يتم بحصوله في ضمن فعل واحد والوجه الثاني هو ما قررناه من المسئلة المذكورة بعينها الا ان المفروض هناك اعم من المفروض هنا حيث ان المفروض هنا تعدد الامر مع تعدد الاسباب القاضية بها والمفروض هناك اعم من ذلك واما الاول فمحصل القول فيه انه ان كان الفعل الذي توارد عليه الاسباب المفروضة غير قابل للتعدد في الخارج فلا اشكال في كون المطلوب هناك فعلا واحدا سواء ثبت بكل من الاسباب المفروضة تكليف بذلك الفعل فيتاكد الحكم فيه نظرا الى تعدد جهات ثبوته او لم يؤثر في ثبوت الحكم الا واحد منها وان كان قابلا للتعدد في الخارج فان ظهر كون الاسباب المفروضة سببا لتكليف واحد فلا اشكال ايضا في عدم الحاجة الى تكرار المكلف به على حسب تلك الاسباب كما في الجنابات المتعاقبة الموجبة للتكليف بالغسل والاحداث الصغرى المتواردة الباعثة للتكليف بالوضوء عند وجوب المشروط اذ المفروض كون الحاصل منها تكليفا واحدا متعلقا بالغسل والوضوء الحاصل بادائه مرة وان ظهر كون كل منها سببا للامر فلا كلام ايضا في تعدد التكاليف ويقضي ذلك اذن بتعدد المكلف به وتعدد الاداء على التفصيل الذي بيناه وان لم يظهر شيء من الامرين وشك في كونها اسبابا لامر واحد او لاوامر متعددة يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل يبنى على الاول او الثاني وجهان اظهرهما الاول اذ هو مقتضى الاصل السالم عن المعارض ومعينك

بي مقابلة الاصل مدفوع بما سيأتي بيانه وظاهر بعض افاضل الاعلام ان الاصل تعدد الاسباب مطلقا واحتج له بوجوه منها انه مما اتفق عليه الاصحاب وعليه يدور رحى الفقه في كل باب ولم يخالف فيه سوى جماعة من المتاخرين وقد استند اليه الفقهاء في الاثبات وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل المعلومات ولم يحتجوا عنه الا بالدليل واضح او اعتبار لائح كما يدل عليه ملاحظة المقامات التي قالوا بالتداخل فيها ومنها استقراء الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات فان المدار فيها على تعدد المسببات عند تعدد الاسباب عدا نزر قليل مستند الى ما قام عليه من الدليل وهو من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في الجزئيات على ثبوت القاعدة وليس من الاستناد الى مطلق الظن ولا القياس في شيء ومنها ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ولا كلام فيه او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء والاختلاف في الثاني قد يرجع الى الاختلاف للنسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار انتسابها الى دخول الوقت وخروجه ومثل ذلك حاصل في كل ما يدعى فيه التداخل اذ المفروض فيه اختلاف الاسباب التي يختلف بها النسب واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الجميع قائم في الكل ومنها ان ظاهر الاسباب المتعددة قاض بتعدد مسبباتها نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان مفاد قوله من نام فليتوضأ اختصاص كل سبب بمسببه ومن بال فليتوضأ فيجب الوضوء بخصوصه لاجل النوم كما يجب كذلك لاجل البول فالمستفاد منه وجوب وضوئين عند عروض الامرين ومنها ان الثاني من السببين المتعاقبين ينبغي ان يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تأخره عنه كما هو الشان في سائر الاسباب بالنسبة الى مسبباتها فيكون مغايرا للمطلوب بالاول ضرورة حصوله بالسبب الاول قبله فيتعدد المسبب كما هو المدعى ويمكن المناقشة في الجميع اما في الاول فبان دعوى الاجماع على ذلك مطلقا غير واضح بل لو ثبت هناك اجماع فانما هو فيما اذا ثبت بالاسباب العديدة تكاليف متعددة واريد اداؤها بمصداق واحد كما هو الظاهر من ملاحظة موارد ما ذكره من الجريان عليه في ابواب العبادات والمعاملات وليس توقف الاداء على الاتيان بالمتعدد الا مع ثبوت تعدد التكليف وهو اول الكلام في المقام واما الثاني فيما اشار اليه من ان تعدد التكاليف هو القاضي بتعدد المكلف به حسبما بيناه يعرف ذلك من ملاحظة الامثلة التي ذكرها المستدل قدس سره حيث مثل لذلك بالصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل والفرائض المتوافقة كصلوة الزلزلة والايات وصلوة الطواف والنافلة والفريضة المتوافقتين كصلوة العيد والاستسقاء وزكوة المال والفطرة الى غير ذلك مع ان اندراج اكثر ما ذكره في مورد التداخل محل كلام مرت الاشارة اليه فكيف يثبت بها ما نحن بصدده من اثبات تعدد التكليف بمجرد تعدد السبب واما في الثالث فبان الاختلاف الحاصل بسبب النسبة والاضافة قد يكون منوعا للفعل بحيث لا يجوز اجتماع احدهما مع الاخر كصلوة الظهر والعصر واداء الدين والزكوة والخمس وهو خارج عن محل الكلام اذ محل البحث ما اذا كان المطلوبان واحدا او نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق فاريد ادائهما بالمجمع موردا الاجتماع والمفروض هنا ان احد الاعتبارين لا يجامع الاخر ومع الخلو عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الامرين ولو فرض تنوع احدهما في بعض الفروض فلا يقع الاخر واذا امكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلوب بكل من الامرين بذلك كان موردا للبحث وحج بعدم امكان التداخل في الصورة الاولى نظرا الى تباين الاعتبارين وعدم امكان اجتماعهما لا يقضي بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع مما لم يقم دليل على التباين وامكن اعتبار الامرين بظاهر الاطلاق فالقول بان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الكل غير مفهوم المعنى فانه ان اريد به اعتبار مجرد الاضافة والنسبة باحد الوجهين فاسد بعدم صحة ضم الاخرى معه فهو في محل المنع غاية الامر ان يقع ذلك في بعض الفروض مما قام الدليل فيه على تباين الاعتبارين وان اريد به ان الاضافة والنسبة قاضية بتعدد الامرين في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك ولا ينافي التداخل الملحوظ في المقام لحصول المغايرة الاعتبارية مع اتحادهما ذاتا والحاصل انه مع انفكاك احدى الاضافتين عن الاخرى يكون مغايرتهما في المصداق حقيقة ومع حصولهما تكون المغايرة اعتبارية على انه قد يحصل الامران من غير حاجة الى مراعاة الاضافة والنسبة كما اذا قال اكرم هاشميا عالما فاذا اكرم هاشميا عالما فقد اتى باكرام الهاشمي والعالم من غير حاجة الى ملاحظة الاعتبارين واما في الرابع فبان دعوى ظهور المذكور على اطلاقها في محل المنع نعم تعدد الامرين المتعلقين بالفعل مع ظهور عدم ارادة التاكيد قاض بذلك سواء تعدد سببه او اتحد كما مر بيانه فلو لم يكن هناك ما يظهر منه تعدد التكاليف سوى تعدد السبب كان استفادة تعدد التكليف منه بمجرده محل تامل بل الظاهر عدمه الا ترى انه لو قيل ان البول سبب لوجوبه لم يفهم من اللفظ وجوب وضوئين عند عروض الامرين اذ المحتمل ان يكون كل منهما سببا للوجوب في الجملة حتى انهما اذا اجتمعا لم يكن هناك الا وجوب واحد وكذا الحال لو قيل ان ادخال الحشفة سبب لوجوب الغسل والانزال سبب للوجوب وقد يناقش في العبارة المذكورة ايضا بان ظاهر لفظ السبب يقتضي فعلية التسبيب وهو لا يجامع كونهما سببين لمسبب واحد اذ مع اجتماعهما لا يكون السببية الا لاحدهما ويكون الاخر سببا بالقوة وهو خلاف ظاهر اللفظ القاضي بسببية كل منهما فعلا ويدفعه ان السببية الشرعية لا ينافي عدم فعلية التاثير نظرا الى السببية الشرعية مع شانية التاثير قطعا بل ظاهر ان التاثير غير معتبر في الاسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعهما على سبب واحد كما هو ظاهر من ملاحظة مواردها ومنها المثالين المذكورين ودعوى كون الطلاق السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا بالفعل محل منع ايضا على انه لو ذلك فانما هو لو عبر عن السببية المفروضة بلفظه واما خال عما ادعي من الظهور ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس ايضا فان الاسباب الشرعية ليست بمؤثرات حقيقية في الغالب كما نص عليه المستدل قدس سره في اول كلامه وانما هي كاشفة في الغالب عن المؤثرات فما ذكره في الاحتجاج من ان التاثير بالسبب الثاني

لابدّ ان يكون مغايراً للمطلوب الأول ضرورة تأخر المسبّب عن سببه لنفس على ما ينبغي اذ لا مانع من كون المسبّب الثاني كاشغال السبب الاول ايضاً وانه قد يكون مسببه تكليفاً آخر متعلقاً بالفعل الاول فيتاكد حينئذ التكليف به من غير حاجة الى تكراره فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مجرد تعدّد الاسباب الشرعية لا يقتضي لزوم تعدّد الافعال المتفرعة عليها بل يمكن توارده على محل واحد من غير خروج عن ظاهر الحكم بكونها اسباباً وقد يقتضيان حصول حيثين للتكليف بالفعل فيتعدد التكليف دون المكلف به كما هو الملحوظ في المقام نعم تعدّد التكليف قاض بتعدّد المكلف به وتعدّد المكلف قاض بتعدّد الاداء حسب ما مرّ بيانه فيما قررناه من المسئلة فمجرد تعدّد السبب مع عدم ثبوت تعدّد التكاليف فلا قضاء فيه بتعدّد التكاليف لا بتعدّد المكلف به ولا بتعدّد الاداء نعم في تعدّد السبب بعد ظهور تعدّد التكليف نا تبيّن لله لا لزم على تعدّد المكلف به ولزوم تعدّد الاداء كما مرّت الاشارة اليه خامسها ان تداخل التكاليف بناء على القول بها مطلقاً او على ما ذكرناه من التداخل في بعض الصور المذكورة فهل يتوقف حصوله على نية الكل تفصيلاً او اجمالاً او يحصل فيهما مع عدم نية خلافه او ولو نوى الخلاف مع نية البعض فيدخل فيه الاتيان تبعاً او ولو من دون نية خصوص شيء من الامرين اذا اتى بصورة الفعل المشترك بين الكل وجوه والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان المطلوب بالامرين الحاصلين في المقام اما ان يكون من قبيل العبادة او من غيرها او يختلف الحال فيه ثم ان اداءه اما ان يتوقف على قصده ونيته او انه مما يحصل باداء صورته فان كان كل من الامرين مما يحصل باداء صورته من غير توقف على نيته فلا بد من الحكم بالتداخل فيه وان اتى من غير توقف له على نيته فلا توقف له على تعيين شيء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الامرين نعم لو كانا او احدهما عبادة توقف حصول الامرين على قصد القربة فلو نوى القربة باحدهما وغفل عن الآخر حصل اداؤه ايضاً مع عدم قصد التقرب به بل ومع الغفلة عنه من اصله لما عرفت فيما قررناه سابقاً من عدم توقف العبادة الا على اقتران قصد القربة في الجملة واما اعتبار قصد التقرب بملاحظة خصوص الامر الوارد بها فلا دليل عليه قلنا بامكان صحة العبادة مع عدم صدق الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بها فيكون ما ياتي به مسقطاً للامر المتعلق بتلك العبادة نظراً الى اداء الواجب به فغاية الامر في المقام ان يقال بعدم صدق الامتثال بالنسبة المفروضة وعدم ترتب الثواب عليهما من تلك الجهة وقد عرفت انه لا مانع من صحة العبادة ووقوعها وسقوط الواجب بها بعد اقترانها بقصد القربة بجهة مصححة له وان لم يحصل بها امتثال الامر المتعلق بتلك العبادة ويحتمل في بادئ الراي عدم وقوع العبادة الغير المقصودة اذ المقصود من العبادة حصول الامتثال والطاعة وهو غير حاصل مع عدم القصد الى العبادة المفروضة بل ومع القصد الى عدم ادائها والاظهر بعد التامل هو الوجه الاول حسب ما مرّ الوجه فيه نعم لو اريد امتثال الامرين وترتب الثواب عليه من الوجهين توقف ذلك على قصد التقرب بهما من الجهتين وفي الاكتفاء بالنية الاجمالية مع عدم التفطن للتفصيل وجه سيّما اذا علم تعلق الامرين به ولم يعلم خصوصية شيء منهما فانه من جهة تعلق الامر به كما اذا كان ولو توقف الاتيان به على قصده ونيته كما في الغسل فان صدق اسمه يتوقف على نيته والا كان غسلاً مخصوصاً وكاداء الزكوة فان دفع المال مع عدم قصدها يكون عطية ولا يعد زكوة فان كان كل من المطلوبين على الوجه المذكور فلا اشكال في توقف ايقاعهما على قصدهما ولو نوى ما يقع به ذلك دون غيره سيّما اذا نوى عدم وقوعه فلا يبعد الخلاف بناء على القول بالتداخل الا بالنسبة الى قصد اصل الفعل واما بالنسبة الى نية القربة فالحال فيه كالمسئلة المتقدمة من غير فرق والظاهر ان الاغسال من هذا القبيل فالتداخل بعد القول به بدم مساوقتها كما هو الظاهر مع قصد الكل نعم لو تم الدليل على الاجزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد الجميع كان مخرجاً له عن حكم القاعدة ولو توقف احدهما على نيته دون الآخر فان نواه او نواهما معاً وقعا معاً والا وقع الآخر خاصة وتوقف الاتيان بالاول على اداء الفعل تاماً مع القصد اليه سادسها قد عرفت ان مورد التداخل على القول به هنا اذا كان المطلوبان من طبيعة واحدة او من طبيعتين متصادقتين ولو في بعض المصاديق واما اذا كان بينهما مباينة في الخارج فلا كلام في عدم التداخل وان اتحدا في الصورة وح فنقول ان علم التباين والتصادق فلا كلام واما اذا شك في تباين الطبيعتين وعلم مع اتحادهما صورة كغسل الجنابة وغيره من الاغسال اذا شك في اجتماعهما في مصداق واحد فهل يبنى على المباينة وعدم جواز التداخل حتى يثبت التصادق او على جواز التداخل نظراً الى الاتحاد في الصورة وعدم ثبوت المباينة فيجري الماتي به على الامرين وجهان والمتجه هو الاول اذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد نظراً الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم قيام دليل على اجتماع المطلوبين في ذلك فيحكم معه بالفراغ ومجرد الاحتمال غير كاف في تحصيل البراءة بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهدة التكليف باحدهما ايضاً مع قصد الامرين باداءه حسب ما بيّناه فان قلت لو كان الحال على ما ذكر لم يكن هناك محصل للبحث عن مسئلة التداخل فانه ان علم اجتماع الطبيعتين في مصداق واحد وحصولهما معاً في فرد واحد كان ذلك قولاً بالتداخل ولا يصح انكاره ممن ينكر اصالة التداخل لقيام الدليل على حصول الامرين وان لم يعلم حصولهما في مصداق واحد فالمفروض خروجه عن موضع البحث اذ لا يصح على القول باصالة التداخل تداخلهما في المقام بمقتضى الاصل حسب ما ذكر فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل ليصح ورود القولين عليه قلت المنظور بالبحث في مسئلة التداخل اجتماع المطلوبين في مصداق واحد والاجتزاء به عنهما او عدمه مع اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما اذ مع مباينتهما لا يعقل الاجتماع ومع احتمالها لا يصح الحكم به ليحكم بعد اعتبار الفراغ عن التكليفين باداءه وما ذكرت من ان الحكم بالاجتماع هو مفاد التداخل فلا يصح اذن انكاره موهون جداً لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين في محل واحد ليقوم في حصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين في مصداق واحد والمنكر للتداخل لا يمنع من الثاني وانما يقول بمنع الاول لدعوى فهمه تقييد الطبيعة المطلوبة بكل من الامرين بغير ما يؤدي به الآخر كما في قولك جئني بهاشمي وجئني بعالم فانه مع البناء على عدم التداخل لو اتى بهاشمي عالم لم يجز عنهما مع حصول الطبيعتين به قطعاً فمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقضي بحصول المطلوبين لاقتضاء كل من الامرين اداء الطبيعة المطلوبة مستقلاً مغايراً لما يؤدي به الآخر فيجري مصداق الاجتماع عن احد الامرين دون تكليفهما فان قلت لو كان مجرد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضياً بعدم الحكم بالتداخل لم يتم المسئلة في كثير

من المقامات لقيام الاحتمال المذكور كما في الاغسال ونحوها قلت ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الاطلاق بحصول الطبيعتين في مصداق واحد كما اذا قال اغتسل للجنابة واغتسل للجمعة فانه اذا اتى بغسل واحد للامرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابة والجمعة ولا يمنع منه احتمال المباينة بين الغسلين وعدم اجتماعهما في مصداق فانه مدفوع بظاهر الاطلاق فح الثامن انه اذا تعلق امران بالمكلف وكان المطلوب بهما متحداً في الصورة فهل يتوقف اداء المأمور به على تعيين كل من الفعلين بالنية على وجه ينصرف ما ياتي به الى خصوص احد الفعلين ويكفي في الاتيان بفعلين على طبق الامرين وجهان والصحيح في ذلك التفصيل حسب ما نقرره انشاء الله وتفصيل الكلام في ذلك ان يقال ان المطلوبين المتحدين اما ان يكونا متفقين في الحقيقة ليكون المطلوب بالامرين فردين من طبيعة واحدة او يكونا مختلفين فيها وعلى كل من الوجهين فاما ان يكونا انصراف تلك الصورة الى كل منهما منوطاً بالنية بحيث يكون كل منهما منوطاً بقيد لا يحصل الا مع قصده كما في دفع المال على وجه الزكوة والخمس واداء ركعتين على انها فريضة حاضرة او نافلة او يكون انصرافه الى احدهما غير متوقف على ضم قيد وانما يتوقف عليه انصرافه الى الآخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطية ودفعه اليه على وجه الزكوة فان مجرد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطية المطلقة لحصولها بنفس الدفع من غير حاجة الى ضم شيء آخر اليه بخلاف كونه زكوة لافتقاره الى ضم ذلك الاعتبار فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الاطلاق الى ما لا يحتاج الى ضم القيد ويكون انصرافه الى الآخر متوقفاً على ضم القيد لا ينصرف اليه من دونه وعلى الاول لا بد في حصول البراءة من التكليفين على تعيين نيته ولو اتى بالفعل مط بطل ولم يحتسب من شيء منهما اذ المفروض توقف حصول كل منهما على ضم النية فمع الاطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين وايضاً فاما ان يقع بانصرافه اليهما او الى احدهما مبهماً او معيناً او لا ينصرف الى شيء منهما والاول فاسد وكذا الثاني لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله الثالث لبطلان الترجيح بلا مرجح فانحصر الامر في الرابع وهو المطلوب وان كان المطلوبان من طبيعة واحدة فاما ان يكون كل من المطلوبين او واحد منهما مقيداً بقيد غير ما اخذ في الآخر او يكونا مطلقين فيكون مفاد الامرين ايجاب الطبيعة مرتين ويكون احدهما مط والآخر مقيداً فعلى الاول لا بد من ضم النية الى كل منهما لينصرف بها الى ما هو مطلوب الآمر نظراً الى ان المطلوب بكل من الامرين خصوص المقيد ولا يحصل ذلك دون ضم النية بعد اتحادهما في الصورة كما اذا وجب عليه صلوة ركعتين لنذر مخصوص ووجب عليه صلوة ركعتين اخريين لنذر آخر فلو اتى بفعلين على وجه الاطلاق لم ينصرف الى شيء من الامرين كيف وقد عرفت في الصورة المتقدمة دوران الامر بين وجوه اربعة لا سبيل الى ثلثة منها فيتعين الرابع ومعه يبقى التكليفان على حالهما وكذا الحال في الثالث بالنسبة الى انصرافه الى المقيد ومع الاطلاق وعدم ملاحظة الخصوصية فينصرف الى جهة الاطلاق نظير ما مرّ في الصورة المتقدمة واما على الثاني فهل يتوقف اداء كل منهما على ملاحظة خصوص الامر المتعلق به لتعيين الفعل الواقع او يصح مع الاطلاق ايضاً فيحصل امتثال الامرين ان اتى به مرتين والا كان امتثالاً لامر واحد وجهان والذي يقتضيه ظاهر القاعدة في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الاتيان به على وجه الاطلاق اذ المفروض كون الجميع من طبيعة واحدة من غير ان يتقيد بشيء سوى التعدد في الاداء والمفروض حصول المأمور به فلا بد من حصول الامتثال وسقوط التكليف فهو بمنزلة ما اذا تعلق الامر بالاتيان بتلك الطبيعة مرتين على ان يكون كل من المرتين واجباً مستقلاً في نظر الامر اذ لا شك في حصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة مرتين من غير اعتبار نية التعيين في اداء كل من الفردين بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميز كل من الامرين عن الآخر نظراً الى حصولهما بصيغة واحدة فان قلت انما كان التكليف بالفعل هناك بصيغة واحدة كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور اذ المفروض اتحاد صيغة الامر والمقصود بكل فعل هو امتثال ذلك الامر مضافاً الى ما ذكر من عدم امكان التعيين واما مع تعدد الامرين كما هو المفروض في المقام فلا وجه لذلك لاختلاف التكليفين وامكان ملاحظة كل منهما في اداء الواجب فلا بد من ملاحظته ليتحقق بذلك الفعل اداؤه قلت العبرة في المقام بتعدد نفس التكليف والمفروض حصول تكليفين في الصورتين من غير ان يكون الجميع تكليفاً واحداً في شيء من الوجهين فلا فرق بين اداء المطلوب بصيغة او صيغتين فاذا تحقق الامتثال في الصورة الاولى فينبغي تحققه في الثانية ايضاً وامكان التعيين وعدمه لا يقضي بالفرق ضرورة انه ان امكن صدق الامتثال مع عدم التعيين لم يكن فرق بين القسمين والا كان عدم امكان التعيين قاضياً بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ولما كان كل من جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقق الامتثال معلوماً فقضى ذلك بحصوله في المقام وايضاً من الظاهر كون المطلوب بالامر هو اداء المأمور به وايجاده في الخارج والمفروض تحققه كذلك فاي مانع من تحقق الواجب نعم لو كان قصد امتثال خصوص الامر المتعلق بالفعل شرطاً في اداء الواجب فربما اشكل الحال في المقام وقد عرفت انه لا وجه لاشتراطه والقول بلزوم قصد الامتثال في العبادة قطعاً فلا يتم ذلك بالنسبة اليها مدفوع بما عرفت من ان القدر المعتبر في العبادة هو قصد الامتثال على سبيل الاطلاق واما اعتبار كونه امتثالاً لخصوص الامر المخصوص فمما لا دليل على اعتباره فان قلت لا شك انه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لاداء خصوص كل من المطلوبين لا يمكن انصراف ما ياتي به اولاً الى خصوص شيء منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح حسب ما قررت نظيره في الصورة المتقدمة وكذا الحال فيما ياتي به ثانياً فكيف يصح الحكم باداء الواجبين مع عدم امكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين ومع المضي عن ذلك فاقصى ما يقع في المقام كون مجموع الفعلين اداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظة لخصوص كل من الفعلين بالنسبة الى خصوص كل من الامرين ولا ذلك فيما اذا اتى باحد الفعلين كان لم يتمكن من الآخر او تعمد تركه مثلاً اذ لا يمكن صرفه الى خصوص شيء من التكليفين وكونه اداء لاحد الواجبين على سبيل الابهام غير معقول وايضاً اذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج قلت قد عرفت ان المتحصل من الامرين المفروضين هو وجوب الاتيان بالطبيعة المفروضة مرتين من غير فرق بين مفاد التعبيرين فكما انه اذا اتى هناك باحد الفردين فقد حصل احد الواجبين قطعاً فكذا في المقام وانما يتعين ذلك اداء لخصوص ما امر به في كل من الامرين اذ لا يعتبر ذلك في اداء الواجب فهو اذن قد ادى احد الواجبين وبقي الآخر ولم يتعين خصوص المؤدى والباقي في الذمة

ولنبز ذلك من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج اذ لا ابهام في الفعل الواقع في الخارج ولا في جهة وقوعه فهو اداء لبعض ما ثبت وجوبه بالامرين وقد يشكل في المقام بانه قد اشتغلت الذمة باداء ما تعلق به كل من الامرين المفروضين وبعد الاتيان بالفعل المفروض لا يحكم بكون الحكم بتفريغ الذمة من خصوص شيء من التكليفين ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح والحكم بسقوط واحد منهما على سبيل الابهام اثبات لحكم وموضوع للمبهم الواقعي وهو مما لا فلا بد من القول ببقاء الامرين معا فلا يكون الفعل المفروض اداء لشيء من الواجبين ويمكن دفعه بانه لا مانع من الحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين عن الذمة لتعين احد الامرين في الذمة كما انه يمكن الحكم باشتغالها باحد الشيئين فيحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين في الذمة وثبوت الاخر فيها كل بعد ما حكم بثبوتهما معا وعدم صحة الحكم بسقوط كل من الواجبين لا يقتضي الحكم ببقائهما معا لا انقلاب كيفية الاشتغال ح فهي اذن غير مشغولة بخصوص كل من الواجبين غير بريئة من خصوص كل منهما بل مشغولة باحدهما بريئة من احدهما وح فهل يتعين عليه الاتيان بالاخر ايض على نحو الاجمال او يتخير بينه وبين تعيينه اداء لخصوص احد الواجبين وجهان والمتجه منهما هو الثاني لكون اداء الواجب الاول على نحو كلي صالح لوقوعه اداء للكل من الواجبين فاذا عين احدهما فيما اتى به ثانيا تعين له وقضى بصرف فعله الاول الى الاخر فان قلنا انه لو كان احد الفعلين المفروضين واجبا والاخر مندوبا واتى بالفعل مط لم يصح الحكم بسقوط احد التكليفين المفروضين بالخصوص كما هو الحال فيما اذا اتفقا في الحكم لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا وجه هنا للحكم بسقوط احدهما على سبيل الاطلاق حسب ما ذكر هناك لاختلاف الحكمين نوعا مع ان الفعل الواقع في الخارج لا يخ عن الاتصاف بالوجوب والندب مثلا ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصافه بخصوص شيء من الفعلين الواقعين في المقام بخصوص شيء من الحكمين حسب ما عرفت قلت يمكن دفع ذلك بوجهين احدهما انه لا مانع من اتصاف احد الفعلين الحاصلين بالوجوب والاخر بالندب من غير ان يتميز خصوص الواجب عن المندوب الا ترى انه اذا اوجب السيد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم اخر اليه فدفع اليه العبد درهمين من غير ان يعين احدهما بخصوصه لاداء الواجب والاخر لاداء المندوب فانه لا يتامل اهل العرف في صدق الامتثال وحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليفين مع عدم تعيين خصوص الواجب والمندوب والوجه فيه ظاهر ايض فان قضية اطلاق الامر حصول كل من المطلوبين باداء الطبيعة المطلقة حسبما قرر في الصورة المتقدمة ولا دليل على لزوم اعتبار التعيين سوى ما يتخيل من عدم انصراف شيء من الفعلين الا انه يتصف احدهما بالوجوب قطعا وهو كاف في اداء الواجب لحصول المطلوب به فيكون المتصف بالوجوب في الخارج هو احد الفعلين الحاصلين من غير ان يتصف به خصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج امرا مبهما من الامرين فان قلت ان الوجوب صفة خارجية لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح قيامه به فكيف يمكن ان يتصف به الامر المبهم الدائر بين شيئين قلت وجوب الفعل انما يتعلق بذمة المكلف فكما انه لا مانع من تعلق الوجوب بالطبائع الكلية كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلقة بذمة المكلف لا مانع ايض من كون احد افراد الكلي متصفا بالوجوب والاخر بالندب لكن لا مانع من حصول الواجب باحد الفردين المتحققين في الخارج فيكون الوجوب قائما بمفهوم احدهما الصادق على كل منهما على سبيل البدلية فان قلت انه ليس في الخارج الا خصوص كل من الفردين والمفروض عدم اتصاف شيء منهما بالوجوب فاين محل الوجوب قلت ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجية الموجودة في الخارج وانما هو امر اعتباري متعلق بالفعل ملحوظا الى ذمة المكلف ولا مانع من تعلقه باحد الفعلين خارجا في لحاظ العقل تبعا لوجود الفردين اذ مع الحكم بوجود الفردين يحكم بوجود احدهما الصادق على كل منهما قطعا فلا مانع من ان يكون ذلك هو متعلقا للوجوب فيكون الوجوب قائما به والواجب حاصلا بحصوله ويرشدك الى ذلك انه اذا اوجب السيد على عبده احد فعلين وندب عليه الاخر من دون تعيين فاتى بهما معا كما اذا اوجب عليه دفع احد الرغيفين الى الفقير وندب عليه دفع الاخر فدفعهما معا لم يكن هناك ريب في تحقق الامتثال كما يشهد به صريح العرف من غير حاجة الى تعيين خصوص الواجب والمندوب في النية وليس الحال فيه الا على ما قررناه فظهر بذلك انه لا يتصور مانع من حصول الوجوب في الخارج على نحو لا يتشخص متعلقه بل يكون امرا مطلقا دائرا بين فردين او افراد وليس القول به حكما بوجود شيء في الخارج على سبيل الابهام بل في اعتبار متعلقه على الوجه المفروض نحو من التعيين بالنسبة اليه لصحة حصوله على الوجه المفروض على غيره حسب ما بيناه ولا مانع ايض في المقام من جهة ابهام الفعل الواقع الدائر بين الواجب والمندوب اذ المفروض تعلق الامر هناك بنفس الطبيعة المطلقة وكون الفردين من طبيعة واحدة ومجرد دوران حكم الفردين امرين لا يقتضي بابهام الفعل الواقع اذ المفروض عدم قضائه باختلاف النوع ولا بتقييد المامور به بالحكم المفروض فليس الحكم الثابت من الامر هنا الا ما هو به حتى يكون اختلاف القيدين قاضيا بابهام الفعل الواقع مع عدم ضم شيء منهما بل ليس المطلوب على الوجهين الا نفس الطبيعة المطلقة غاية الامر ان يكون تعدد الامرين قاضيا بتعدد المكلف به وذلك غير قاض بابهام في الفعل الواقع كما هو ظ من ملاحظة الامر بايجاد الطبيعة مرتين نعم لو كان متعلق الامرين طبيعتين مختلفتين او كان المط بكل من الطلبين هو الطبيعة المقيدة بقيد مخصوص غير ما قيد به الاخر لزم التعيين لابهام الفعل الواقع من دونه حسب ما مر الكلام فيه وليس المقام من ذلك قطعا لتعين الطبيعة الحاصلة في كل من الايجادين اقصى الامر دوران حكمها في كل منهما بين الوجهين ثانيهما انه لو تم على ذلك فانما يتم فيما اذا اتى بالفردين دفعة واما اذا اتى بهما تدريجا فلا حاجة الى تعيين الواجب اذ الواقع اولا هو الواجب وذلك لانه بعد تعلق الامر الوجوبي بالطبيعة المطلقة يكون الاتيان بنفس الطبيعة الحاصلة باداء اي فرد منها واجبا بحسب الواقع فيكون اداؤه اداء للواجب سواء قصد به اداء الواجب او لا بل وان قصد به اداء المندوب لما عرفت من عدم اعتبار ذلك القصد في اداء الواجب نعم لو نوى خلافه عمدا وكان المامور به عبادة اشكل الحال في الصحة من جهة النية فان قلت انه كما تعلق الامر الايجابي بالطبيعة المطلقة كذا تعلق بها الامر الندبي

وكما يحصل

وكما يحصل اداء الواجب بالايجاد الاول للطبيعة المطلقة كذا يحصل اداء المندوب به فاي قاض هو بترجيح جهة الوجوب حتى يكون ما ياتي به اولا منصرفا الى المندوب فلا وجه للانصراف الى خصوص الواجب الا مع تعيينه بالنية قلت لا حاجة في ذلك الى ضم النية اذ مع تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة يقدم جهة الوجوب نظرا الى اشتماله على المنع من الترك وخلو الندب عنه وقد عرفت في المباحث المتقدمة انه مع حصول الجهتين المتقدمتين انه مع حصول الجهتين المفروضتين يقدم الجهة الاولى فان الرجحان هناك بالغة الى مرتبة التاكيد غير بالغة الى الثانية وعدم بلوغها الى تلك الدرجة من جهة لا ينافي بلوغها اليها من جهة اخرى نعم حصول الجهتين يقدم الجهة المثبتة فان قلت ان ما ذكر انما يتم فيما اذا تعلق الامران بنفس الطبيعة الحاصلة بحصول فرد منها على ما بين سابقا من كون المط الوجوبي اداء نفس الطبيعة من الجهتين المفروضتين وقلنا ح بحصول المطلوبين باداء الطبيعة اتصاف المؤدى بالوجوب خاصة وانما الندب هناك جهة لايقاع الفعل من غير ان يتصف به الفعل واقعا على ما مر تفصيل القول فيه وليس المقام من ذلك اذ المفروض كون المطلوب اداء الطبيعة مرتين احدهما على سبيل الوجوب والاخر على جهة الندب فلا اجتماع للجهتين في شيء واحد حتى تقدم جهة الوجوب على الندب وانما الواجب هنا ايجاد والمندوب ايجاد اخر ولا يمكن تعيين شيء منهما الا بالنية نظرا الى دوران الفعل من دونها بين الامرين قلت المتحصل من الامرين في المقام هو مطلوبية اداء الطبيعة المفروضة مرتين مرة وجوبية ومرة ندبية وقضية ذلك وجوب المرة الاولى واستحباب الثانية دون العكس لصدق اداء الواجب بالاتيان بها اولا نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة فالحاصل من الامرين بعد ملاحظتهما كون ما ياتي به اولا واجبا والثاني مندوبا الا ترى انه اذا امر السيد عبده على جهة الوجوب باعطاء درهم للفقير ثم امره باعطاء درهم على جهة الندب فدفع العبد اليه درهما واحدا حكم في العرف ببراءة ذمته عن الواجب قطعا ولذا لا يجوز احد من العقلاء عقوبته على ترك الواجب كيف ولم يكن الواجب عليه الا اعطاء الدرهم وقد اتى به فان قلت ان المطلوب بكل من الامرين مستقلا مما يغاير المطلوب بالاخر ولذا تعدد المطلوبات في المقام ولم يصح حصولهما بفعل واحد فلا يتم الحكم بانصراف الحكم الفعل الاول الى خصوص الواجب من جهة صدق الطبيعة المطلقة عليه اذ ليس المطلق في المقام مطلق الطبيعة حتى يكتفى بصدقها في المقام بل لا بد من ضم النية المعينة ليتحقق به المغايرة المطلوبة قلت انه لم يتعلق كل من الامرين الا بالطبيعة المطلقة غير ان المقصود منهما اداء الطبيعة مرتين واللازم من ذلك مغايرة اداء الواجب لاداء المندوب لا ان يكون كل من وجوب الفعل وندبه متعلقا بالفعل المطلوب حتى انه لا يؤدى الفعل من دون ملاحظة ليعتبر في كل من المطلوبين ملاحظة مغايرته لاداء المطلوب الاخر بل ليس المطلوب الا اداءين للطبيعة المطلقة وح فنقول ان وجوب اداء الطبيعة على الوجه المذكور وندبه كذلك قاض بكون الاول اداء للواجب والثاني اداء للمندوب من غير حصول ابهام في المقام ليتوقف على التعيين وذلك لصدق اداء الواجب به فيتعين الفرد الاخر لاداء المندوب والقول بان صدق ذلك ليس باولى من عكسه اذ يصح ان يقع بصدقه اداء المندوب به فيتعين الاخر لاداء الواجب مدفوع بان صدق المطلوبين على الطبيعة الحاصلة على سبيل البدلية قاض باداء الواجب بحصولها نظرا الى اندراج ذلك الفرد تحت الطبيعة المطلقة المتعلقة للامر الايجابي وبه يسقط ذلك الامر اذ لا يصح للامر مؤاخذة المامور على ترك المطلوب مع الاداء المفروض نظرا الى حصول الطبيعة المطلوبة بترتيب لو اقتصر على ذلك كان تاركا للمندوب ولعدم اداء الطبيعة الراجحة على وجه غير مانع من النقيض فملخص ما قررناه ان تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض قاض بوجوب الطبيعة المطلقة الملحوظة لا بشرط شيء نظرا الى كون المفروض المنع من ترك مطلق الطبيعة بحيث لا يوجد منها فرد في الخارج فيكون المندوب هو ايجادها الثاني فانه الذي يصدق عليه حد المندوب حيث انه الراجح الذي يجوز تركه فاللازم من تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض وجوب الطبيعة المطلقة وندب تلك الطبيعة مقيدا بالايجاد الاخر اذ المتحصل من الامرين المنع من ترك الطبيعة المطلقة بحيث لو تركها بالمرة كان معاقبا قطعا ورجحان فعلها على وجه غير مانع من النقيض بالنسبة الى ايجادها الثانوي ثم انه يتفرع على ما ذكرنا امور كثيرة منها عدم وجوب تعيين الذكر الواجب في اذكار الركوع والسجود وكذا الحال في التسبيحات في الركعتين الاخيرتين اذا اكتفينا بالاتيان بالتسبيحات الاربع مرة وربما قيل بوجوب التعيين في المقامين نظرا الى البناء عليه في المسئلة المذكورة وهو مدفوع بما عرفت ويوهنه خلو اخبار الباب عن تعرض احد من الاصحاب فيما اعلم لوجوب اعتبار ذلك فيهما مع انها من اعظم ما يعم به البلوى وتشتد الحاجة اليها مضافا الى جريان السيرة المستمرة على خلافه بحيث كاد ان يحصل منه القطع بفساده وفي ذلك شهادة على صحة ما اخترنا في المسئلة المذكورة وعلى ما اخترناه لو سهى فاتى بالاول على جهة الندب وقع واجبا وجاز له الاقتصار عليه ومنها عدم لزوم تعيين صوم القضاء لكل يوم فات من شهر رمضان اذ الواجب من الصوم فرد من افراد طبيعة واحدة ومنها انه لو كان عليه منذورات عديدة من افراد طبيعة واحدة اكتفى في ادائها بقصد اداء المنذور من غير حاجة الى تعيين خصوص كل منها ومنها انه لو كان عليه ديون عديدة من جنس واحد على صفة واحدة فادى واحدا من ذلك الجنس من غير ان يعينه لخصوص واحد معين منها حصل البراءة على قدر المؤدى من غير ان ينصرف الى خصوص واحد منها وقد يشكل الحال في هذه المقامات فيما اذا تعلق حكم خاص باحد الواجبين فاتى باحدهما على الوجه المذكور كما اذا كان قد نذر الاتيان بواحد معين منها او نذر على تقدير الاتيان به التصدق على الفقير مثلا او كان هناك رهن بازاء احد الدينين وحل اجل احدهما دون الاخر بعد الدفع فهل يق بتعيين الاول اذا عين الثاني لاداء الاخر فيتعين المطلوب الاول ولا يخ ذلك عن وجه كما مرت الاشارة اليه ومن ذلك ما لو كان عليه ميزان على الوجه المذكور او حلف او وكلا ثانيا في القبض فدفع اليه احد الحقين او كليهما من غير ان يعين شيئا منهما لخصوص احدهما ومنه ما لو باعه قفيزين من الحنطة بدرهمين واقبضه المبيع وباعه ايض قفيزين اخرين بدرهم من غير ان يقبضه فدفع اليه المشتري درهما من غير ان يعينه ثمنا لخصوص احدهما فهل يثبت خيار التاخير بالنسبة الى غير المقبوض لعدم تعين المقبوض ثمنا له او يبني على اللزوم اخذا بمقتضى الاصل لدوران

النمس بينه وبين المقبوض وتنقطع الكلام فى المجلد الاول من هذا التعليق الموسوم بهداية المسترشدين على اصول معالم الدين ويتلوه
المجلد الثانى فى بحث دلالة الامر على الوحدة او التكرار ونسئل الله الكريم المنان
ان ينفع به اهل العلم والفضل والايمان وان يجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو
البر الرحيم وقد وافق الفراغ منه ليلة الجمعة العاشر من شهر ربيع
الثانى من شهور سنة الف ومائتين وسبعة وثلثين والصلوة
والسلم على محمد واله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم
اجمعين الى يوم الدين وسوّلفه المفتقر الى
رحمة ربه الكريم محمد تقى ابن المرحوم محمد رحيم
عفى الله سبحانه عنهما بلطفه و
فضله العميم وحشرهما
مع مواليهما الاكرمين
محمد واله
الطاهرين
وصلى الله عليهم اجمعين راقم الحروف اقل الحاج ميرزا محمد الخونسارى
فى سنة ١٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على اشرف المرسلين وافضل المتقين محمد الصادق الامين وعلى سيد الوصيين وامام المتقين على امير
المؤمنين وعلى الحسنين الطاهرين واولادهما المعصومين الائمة المختارين قوله الحق ان صيغة الامر قد يتراءى فى المقام ان القائل بكون الامر للمرة
او التكرار قائل بكون المطلوب بالامر الفرد والنافى لدلالته عليهما قائل بتعلقه بالطبايع حيث يقول بدلالته على مجرد طلب مطلق الحدث من غير دلالة
على مرة ولا تكرار وليس كذلك بل يصح القول بكل من الاقوال المذكورة على كل من الوجهين المذكورين اذ يمكن ملاحظة المرة او التكرار قيدا للطبيعة
اما الفرد فنقول اوجد الطبيعة مرة او مكررة واوجد الفرد كذلك نعم ايجادها او مكررة كطلق ايجادها انما يكون بايجاد الفرد وهو لا يستلزم تعلق الامر
بالفرد وكذا النافى لدلالته على الامرين يصح له القول بكون المطلوب بالامر هو الفرد فى الجملة من غير دلالة على الوحدة والتكرار وهو ظ نعم القائل
بوضع الامر للمرة او التكرار لا يقول بوضعه للطبيعة المطلقة ضرورة تقييدها عنده باحد القيدين المذكورين وهو غير القول بتعلقه بالفرد وذلك
لا يستلزم ايضا ان يكون القائل المذكور قائلا بتقييد الحدث المتعلق للطلب بذلك بل قد يقول بكون المفهوم بالحدث نفس الطبيعة المطلقة
ويكون الدلالة على المرة والتكرار من جهة الصيغة وهذا هو الظ من القائل بالتكرار اذ لا وجه للقول بافادة مدلوله الحدثى ذلك واما القول
بالمرة فيتصور على كل من الوجهين المذكورين ثم انه يمكن تحرير النزاع فى المقام فى بيان ما وضع له صيغة الامر على نحو ما مر فى الاصل السابق وهو
الظ من كلماتهم فى عنوان المسئلة ويستفاد من ملاحظة ادلتهم ومطاوى كلماتهم وقد يقع التصريح منهم بذلك فى بعض المقامات ويمكن ان يكون
النزاع فيما يستفاد من الصيغة حين الاطلاق سواء كان من جهة الوضع له بخصوصها او انصراف الاطلاق اليه وهو الذى يساعده ملاحظة الاحتمالات

اذ القول بوضع الصيغة لخصوص المرة حتى يكون الاتيان بالفعل مرتين او ما يزيد عليه مجازا فى غاية البعد بل لا يبعد القطع بفساده كذا لو
علقوا الفعل بالمرة بناء على القول بوضعه للتكرار بل قد لا تكون المادة قابلة للتكرار فينبغى ان تكون تلك الصيغة مجازا دائما فى قوله دائما
يدل على طلب الماهية اذ يعنى من غير ان يدل على ذلك فلا يفيد كون الماهية مطلوبة فى ضمن المرة او دائما قوله فقالوا بافادتها التكرار اه ما يزيد عليه
القول به محكى عن ابى حنيفة والمعتزلة والاستاذ ابى اسحق واصحابه ثم ان الدوام والتكرار يفترقان بحسب المفهوم من حيث ان التكرار ظاهر فى
الافراد المتعددة المنفصلة والظ من الدوام هو الفرد الواحد المستدام او الاعم منه ومن الاول والظ ان المراد بهما فى المقام امر واحد
نعلى القول به يتحقق بكل من الوجهين ولا يبعد اختلاف الحال فيه على اختلاف الافعال فتوله وتنزلوها منزلة ان تقول افعل ابدا القول بالتكرار
يتصور على وجهين احدهما ان يراد به مطلق التكرار الشامل للمرتين وما فوقهما او خصوص المرتين ثانيهما ان يراد به التكرار على حسب الامكان
وهو المحكى عن القائل بالتكرار حكاه السيد والغزالى والعضدى وغيرهم وهو الذى يقتضيه ملاحظة ادلتهم وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون
التكرار ملحوظا فى المامور به على وجه لا يحصل الامتثال اصلا الا بالاتيان به مكررا على الوجه المفروض ويكون عنوانا من الافعال المتكررة
فيكون كل من تلك الافراد واجبا مستقلا يحصل بكل واحد منها امتثال الامر ويكون الاتيان بكل منها واجبا فيتحلل التكاليف المذكورة الى
تكاليف عديدة وكذا الحال فى الفعل الواحد المستدام اذ لوحظ تجزيه على ابعاض الزمان والظ بناؤهم على الثانى على حسب التكرار الملحوظ
فى النهى فان كل ترك للمنهى عنه امتثال مستقل من غير ان يتوقف حصول الامتثال ببعضها ثم ان المنصوص من كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول
بالصيغة بما يكون ممكنا ويخص الامكانات المرادة بالتكوين لمكن عقلا وشرعا ولا يبعد ان يريد بالممكن العقلى ما يعم العادى فيما لو بلغ الى حد يعسر
الاتيان به حد الحيث بعد منعه الذاتى او من بل لا يبعد انصرافه الى التكرار على النحو المتعارف فلا ينافى الاشتغال بالاكل المعتاد والنوم
المعتاد ونحوهما وكيف كان فلو زاحمه واجب اخر لم يمنع احدهما من اداء الاخر بل ان كان الاخر واجبا مرة او مرات معينة لزم تكرار المامور به على وجه لا
يزاحم الاتيان به كلية وان كان مطلقا ايضا كان الحال فيهما سواء فيعتبر تكرارهما على نحو واحد لعدم الترجيح وكذا الحال فى الاوامر المطلقة
العديدة ويمكن ان يكون ذلك ونحوه من تقييد الاطلاق فيكون كل من الامرين والاوامر الدائم المستفاد من الاخر ولو كان احد الامرين مطلقا والاخر
مقيدا بالدوام لاحتمل كونهما كالمطلقين وترجيح المقيد بالدوام فيؤتى بالاخر مرة قوله فجعلوها للمرة القول به محكى عن ابى الحسين ايضا وكذا عن ظاهر
الشافعى ثم ان القول بالمرة يتصور على وجوه احدها ان يراد بها المرة بشرط لا وهى المرة المقيدة بالوحدة فيحتمل الامر الى امر ونهى اعنى طلب ايجاد الفعل مرة
وطلب ترك ما زاد عليها ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل من طلب الفعل والترك مستقلا حتى انه اذا اتى بالفعل مرتين كان مطيعا عاصيا
ثانيهما ان يكون طلبه للفعل مقيدا بترك الزايد فيكون فعله الثانى عصيانا ومانعا من حصول الامتثال بالاول فيكون الحكم بحصول الامتثال بالاول
مراعى بعدم الاتيان به ثانيا وح فاما ان يقول بعدم امكان الامتثال اصلا ولا يمكن الاتيان به مرة بعد ذلك او يقول بكون فعله الثانى مبطلا للاول
فكان لم يات به لعدم لعبرة بالباطل فلا بد من الاتيان بالثالث وح ان اتى بالرابع ابطل الثالث فهكذا الحال فى ساير المراتب ثانيها ان يراد بها المرة
بشرط لا ايضا لكن من دون ان يحلل الامر الى امر ونهى بل بان يكون المطلوب هى المرة المقيدة بعدم الزايد حتى انه اذا اتى بالزايد لم يتحقق الامتثال بالاول الفرد
شرطه من دون ان يكون مجرد الاتيان بالثانى منهيا عنه بنفسه وفى تحقق الامتثال ح بالمرة الثالثة والخامسة مثلا الوجهان المتقدمان ثالثها
ان يكون المراد بها المرة لا بشرط شئ بان يفيد كون المرة مطلوبة من غير ان يراد ترك الزايد فالمقصود هو الاتيان بالمرة سواء اتى بالزايد او لا لكن يفيد عدم
مطلوبية الفرد الزايد على المرة فالمامور به هو المرة مع عدم ارادة ما زيد عليها فيرجع فى الزايد الى حكم الاصل رابعها الصورة بحالها لكن مع عدم
دلالته على عدم مطلوبية الزايد غاية الامر انه لا يفيد الامر مطلوبية المرة من غير ان يفيد مطلوبية ما زاد عليها ولا عدمها فلا يقتضى ذلك الطلب الا بارادة المرة
والفرق بينه وبين سابقه ظاهر فانه لو دل دليل على مطلوبية الزايد كان معارضا للامر المفروض بناء على الاول والثالث بخلاف الثانى اذ عدم وفاء الطلب المذكور
بالدلالة على وجوب الزايد لا ينافى ثبوت الوجوب من الخارج والظ من مقالة اهل المرة هو الوجه الاخير وعليه يشكل الحال فى الثمرة بين القول بالمرة والقول
بالطبيعة حيث انه مع تعلق الامر بالطبيعة يحصل الامتثال بالمرة قطعا ومع الاتيان بها يسقط التكليف فلا بقاء لذلك الطلب فلا يشمل ذلك الطلب
ما عدا المرة وان صح كون الزايد عليها مطلوبا بطلب اخر كما هو الحال فى القول بالمرة وقد يدفع ذلك بابداء الثمرة بين القولين بوجوه لا يخلو شئ منها عن
البحث وسنشير اليه انشاء الله تعالى قوله وتوقف جماعة القول بالتوقف يتصور بوجهين احدهما التوقف فى تعيين ما وضع له من المرة والتكرار وهو صريح كلام
المصرح به حاكمون بدلالته على احد الامرين متوقفون فى التعيين ثانيهما التوقف فى المراد دون الوضع وهو من لوازم القول بالاشتراك وقد نزل
عليه السيد كلام اصحاب الوقف ولا يمكن تنزيل ما حكاه المصرح هنا عليه ولا يوافقه الاحتجاج المنقول عنهم فانه قاض بالوقف فى اصل الوضع وربما
يراد فيه وجه ثالث وهو حمل كلام الواقف على ارادة ما وضع لمطلق الطبيعة فيتوقف ارادة المرة او التكرار على قيام الدليل عليها حيث لا دلالة فى
الصيغة على شئ منهما وربما يستفاد ذلك من مترفى عبارة قوله السيد حيث حمل كلامه على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة وهو قد يحمل كلام الواقف على
ما اختاره لكنه حمل كلام الواقف على احد الوجهين الاولين كما يدل قوله سيما فى التسبيح وكيف كان يحمل كلامه على الوجه المذكور يبعد جدا الا مع
عدم موافقته لدليلهم المعروف للبر من القول بالوقف فى شئ ولا يقتضى التوقف فى مقام الحمل حسبما نقرره فى بيان ثمرة الاقوال وكان ما ذكره
السيد كان مذهبا للواقف اخر غير من حكى عنه القول بالدليل المذكور ان قد اطلق عليه الواقف فى غير هذا المقام فيكون الاقوال فى المسئلة على
بعض الوجوه المذكورة ثلثة وعلى بعضها اربعة وعلى بعضها خمسة وكلام السيد فى المقام يحتمل ارادة الاشتراك اللفظى وقد حمله على ذلك بعض

وفي بيان الثمرة

التمسك في المقام باصله المشهور لكن اول كلامه في الذريعة كالصريح في ارادة الوضع للطبيعة فبقي الكلام في المقام في بيان الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالمرة والتكرار ظ على كل من وجوه القولين لوضوح الاجتزاء بالمرة على جميع وجوهها وعدم الاجتزاء بها على القول بالتكرار كك والقول بالاشتراك اللفظي على فرض ثبوته تابع في الثمرة لاحد القولين من المرة والتكرار في اكثر وجوهها ففي بعضها يتبع القول بالمرة وفي بعضها يلحق بمقتضى القول بالتكرار وفي بعض وجوه القولين لا بد له من التوقف حيث لا يقتضي الاصل حصول البراءة بشيء من الوجهين وقد يرجع الى التخيير ولا ثمرة بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف لتوقفهما في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقاهية في مقام العمل والثمرة بين القول بالتكرار ظ وكذا بينه وبين القول بالمرة على وجوهها عدا الوجه الاخير حسبما مر فيجيء الاشكال فيه وتكثر الثمرة بينهما في حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة وهكذا على القول بالطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة في ضمن الواحد والمتعدد بخلاف ما لو قيل بالمرة اذ لا يعقل سقوط الامتثال بما يزيد عليها كذا ذكره المص في جواب احتجاج القائل بالمرة حسبما يأتي ان شاء الله تعالى واورد عليه بانه بعد الاتيان بالطبيعة في ضمن المرة يحقق اداء المأمور به قطعا فيحصل الامتثال وهو قاض بسقوط الامر ومع سقوطه لا مجال لصدق الامتثال ثانيا وثالثا نعم يمكن تقرير الثمرة اذ بنا اذا اتى بالافراد المتعددة من الطبيعة دفعة فعلى القول بالمرة لا امتثال الا بواحد منها وعلى القول بالطبيعة يتحقق الامتثال بالجميع لحصول الطبيعة في ضمن الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور لحصولها في ضمن الجميع دفعة وفيه ان الطبيعة وان حصلت في ضمن الجميع دفعة وكان حصولها في ضمن كل من الافراد قبل سقوط الامر بها لكن حصول الطبيعة في ضمن الجميع ليس بحصول واحد بل هنا لك حصولات متعددة والاتيان بالطبيعة حاصل بواحد منها فلا داعي الى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعة بواحد منها القاضي بسقوط التكليف بها والحاصل انه ليس حصولها في ضمن الجميع الا عين حصولها في ضمن كل منها فبعد الاكتفاء في حصول الطبيعة بواحد منها لا داعي الى اعتبار كل من حصولاتها ولا باعث لوجوبها فيتخير في التعيين او يندرج ذلك بالقرعة ان اتجه الى التعيين ويمكن دفعه بانه لما كانت نسبة الطبيعة الى الواحد والجميع على نحو واحد وكان حصولها في ضمن الواحد كالحصول في ضمن المتعدد وكان الحاصل في المقام هو المتعدد كان الجميع واجبا لحصول الطبيعة في ضمنه وان امكن القول بحصول الطبيعة بالبعض الحاصل في ضمن الجميع الا انه لما كان ترجيح البعض على البعض ترجيحا من غير مرجح قلنا بوجوب الجميع وايض صدق حصول الطبيعة في ضمن البعض لا ينافي صدق حصولها في ضمن الجميع بل يحققه اذ ليس حصولها في ضمن الكل الا عين حصولاتها في ضمن الابعاض كما عرفت وقضية ذلك وجوب الجميع لصدق حصول الطبيعة الواجبة به القاضي بوجوبه ولا ينافيه صدق حصول الطبيعة بالبعض ايض اذ غاية الامر ان يكون ذلك ايض واجبا ولا مانع منه بل قضيته وجوب الجميع هو وجوب كل منها اذ ليس وجوب الجميع الا عين وجوب الابعاض ومن هنا ينقدح ابتناء ما ذكرناه على القول بتعلق الاوامر بالكليات دون الافراد فيتفرع الحال في هذه المسئلة على تلك المسئلة فان قلنا بتعلقها بالطبايع حسبما قررناه صح ما ذكرناه من نفي الجميع بالوجوب لحصول الطبيعة الواجبة به واما ان قلنا بتعلقها بالافراد يتعين حصول الامتثال بواحد منها اذ ليس المطلوب على القول المذكور الا واحدا من الافراد او جميعها على سبيل التخيير بينهما حسبما بين في تلك المسئلة وايا ما كان فمقتضاه وجوب واحد مما اتى به من الافراد دون جميعها سواء اتى بها دفعة او متعاقبا من غير فرق بين الصورتين وفيه انه ليس المقصود من تعلق الامر بالفرد الا مطلوبية الامر الخارجي من الطبيعة المتحصلة في الخارج سواء كان واحدا او متعددا فلا وجه لالتزام القائل به كون الامتثال بايجاد فرد واحد من الافراد بل يتجه له القول بحصول الامتثال بالجميع ايض على نحو القائل بوضعها للطبيعة من غير فرق نعم توهم بعض الافاضل خلاف ذلك وزعم انه انما يقول بوجوب احد الافراد او الجميع على سبيل التخيير ولا وجه له حسبما نشير اليه في محله ان شاء الله ثم انه يرد على البناء المذكور انه اما ان يراد بذلك وجوب البعض في ضمن الكل تبعا لوجوب الكل او يراد وجوبه استقلالا فان اريد الاول تم ما اريد من الحكم بوجوب الكل الا انه لا وجه له بعد حصول الطبيعة به استقلالا الا تبعا للكل وان اريد الثاني لم يتجاسر وجوب الكل الا ان الواجب اذن بالبعض والتزام وجوبين في المقام يتعلق احدهما بالكل فيجب البعض تبعا له والاخرى بالبعض فيجب استقلالا ايض مما لا وجه له بل هو مخالف للتقرير المذكور حيث اريد به بيان حصول الواجب دائما في ضمن المتعدد كما انه يحصل تارة في ضمن الواحد وقد يقرر الثمرة بين القولين بتخيير المكلف بين قصده اداء الواجب بالتكرار واداءه بالمرة على القول بوضع الصيغة للاعم نظرا الى صدق اداء المأمور به في الصورتين سواء اتى بالجميع دفعة او على التعاقب فان قصد الامتثال بالمرة اكتفى بها وان قصده بالتكرار لم يجز له الاقتصار على المرة بل لا بد من الاتيان بتمام مراتب التكرار بخلاف القول بوضعها للمرة فانه يتعين عليه المرة وليس له قصد الامتثال بالتكرار وفيه انه اذا اتى بالمرة فقد اتى بالواجب لحصول الطبيعة الواجبة باداءها وان قصد امتثال الامر بالتكرار اذ لا ربط للقصد المذكور باداء الواجب حسبما عرفت تفصيل القول فيه وغاية الامر ان يلزم عدم صدق امتثال الامر بالاتيان بالمرة على الوجه المذكور واما اداء الواجب فلا ريب في حصوله وح فلا وجه للحكم بوجوب الكل والحاصل ان النية لا اثر لها في اداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام مضافا الى ان تعيين المنوي بعد قصد الامتثال بالمرة او التكرار فرع جواز كل من الشيئين واداء الواجب بكل من الوجهين وقد عرفت المناقشة فيه وح فكيف يثمر النية في جواز قصد الامتثال بالتكرار على القول بوضعه للطبيعة والذي يتحصل في تحقيق المقام ان يق انا اذا قلنا بوضع الامر لطلب الطبيعة فلا ريب في حصولها في ضمن الفرد الواحد والمتعدد فكما انه يتخير عقلا بين احاد الافراد كذا يتخير عقلا بين الاتيان بالواحد والمتعدد فيرجع الامر الى التخيير بين الاقل والاكثر فالتخيير الثابت بحكم العقل بعد الحكم بحجيته شرعا بمنزلة التخيير الثابت بالنص والحال في التخيير بين الاقل والاكثر يدور بين وجوه احدها انه يؤول الحال

طبيعة والمو

فانه قاض بوجوبه استقلالا

في التخيير بين الاقل والاكثر وبيان جوازه ووقوعه

فيه الى الحكم بوجوب الاقل واستحباب الاكثر لكون القدر الزائد مطلوبا على وجه يجوز تركه بخلاف الاقل لعدم جواز تركه على اي حال فلا تخيير في الحقيقة ثانيها ان يكون التخيير فيه على نحو غيره ويكون تعيين وجوب الاقل او الاكثر منوطا بقصد الفاعل فان نوى الاتيان بالاقل وشرع فيه كان هو الواجب وان نوى الاكثر وشرع فيه على الوجه المذكور تعين عليه ولم يجز الاقتصار على الاقل ثالثها ان يق ايض بكون التخيير فيه على نحو التخيير الحاصل بين ساير الافعال من غير ان يتعين عليه الاقل او الاكثر بالنية فان اقتصر على الاقل اجزاه وان نوى الاتيان بالاكثر وان اتى بالاكثر كان ايض واجبا والاجزاء بالاقل وجواز ترك الزايد لا يقضي باستحباب الزايد نظرا الى جواز تركه فان مجرد جواز الترك لا يقضي بالاستحباب فان جواز الترك الى بدل كما في المقام لا ينافي الوجوب بل حاصل في الواجبات المخيرة وانما ينافيه جواز الترك مط فلا داعي الى التزام البناء على الاستحباب في القدر الزايد مع منافاته لظاهر الامر والحاصل انه ان اتى بالاكثر كان واجبا وان اقتصر على الاقل ما زاد طلبه كان كما ايض لقيامه مقام الزايد على مقتضى التخيير فان قلت اذا كان المكلف بمقتضى الامر مخيرا بين الاقل والاكثر واتى بالاقل كان ذلك على مقتضى الامر مجزيا مسقطا للتكليف للاتيان باحد فردي المخير فكيف يتصور مع ذلك بقاء الوجوب حتى يقوم بالاكثر لو اتى بالزيادة قلت قيام الوجوب بالاقل مبني على عدم الاتيان بالاكثر فان اتى بالاكثر قام الوجوب بالجميع وان اقتصر على الاقل قام الوجوب به الا ترى انه لو قال يجب عليك ضرب زيد اما سوطا او سوطين او ثلثة فان ضربه سوطا واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب وان ضربه بعد ذلك سوطا اخر واقتصر عليهما قام الوجوب بهما وان اتى بالثالث قام الوجوب بالثلثة وليس شيء من الاسواط الثلثة مندوبا اذ ليس هناك الا تكليف واحد داير بين الوجوه الثلثة فالسوط الاول انما يجزي لو اقتصر عليه واما لو كان في ضمن الاثنين او الثلثة كان جزءا من المجزي فيكون الحكم باجزائه او لا مراعى بعدم الاتيان بالثاني على حسب ما يقتضيه ظ الامر وجواز الاقتصار عليه لا يقضي باستحباب الزايد لما عرفت من كون الاقل اذن بدلا عن الاكثر وجواز الترك الى بدل لا ينافي الوجوب ولا فرق فيما قررنا بين ما اذا كان الاقل مع الزيادة فعلا واحدا كما اذا قال امسح قدر اصبع او اصبعين او ثلثة فان المسح بقدر اصبعين او ثلثة يعد مسحا واحدا وان جاز الاقتصار على بعضه اعني قدر الاصبع او عدا افعالا عديدة كما في المثال المتقدم وقد يتخيل الفرق حيث ان كلا من الزايد والناقص في الصورة الاولى فعل واحد مستقل مغاير للاخر بخلاف الصورة الثانية فان الناقص فعل مستقل على التقديرين نظرا الى انفصال البعض عن البعض وبالتأمل فيما قررنا يظهر فساد ذلك لانتفاء الفرق بين الوجهين هذا وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الوجه الاول وكذا الوجه الثاني فالتحقيق في المقام هو الوجه الثالث فالواجب بمقتضى الامر نفس الفعل الداير بين الوجهين وقصد الاتيان بالاكثر لا يقضي بتعين الاتيان به بل يجوز العدول عنه ولو بعد الاتيان بمقدار الاقل بل ولو لم يعدل عنه ايض اذ بعد الاتيان بالاقل يصدق الاتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه نعم اذا قصد الاتيان بالاقل واتى به اتجه القول بسقوط الواجب وعدم جواز الاتيان بالزايد على وجه المشروعية وليس ذلك من جهة تعيين الاقل بالنية بل لصدق الامتثال مع الاتيان به كك فيحصل به اداء الواجب من غير ان يكون مراعى بالاتيان بالزايد نعم لو قام دليل من الخارج على مطلوبية الزيادة ايض كان ذلك مندوبا اذ ليس مطلوبية فعله اذن من جهة الامر المتعلق به على وجه التخيير واما اذا نوى الاتيان بالاكثر او خلا عن القصد جاز له الاقتصار على الاقل والاتيان بالاكثر اذا تقرر ذلك فنقول يجري ذلك بعينه في المقام فانه كما عرفت من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر فان شاء اقتصر على المرة وان شاء اتى بالتكرار ولا يرد عليه اداء الواجب بالمرة فلا يبقى امر حتى يشرع الاتيان بالزايد لما عرفت من كون اداء الواجب وسقوط الامر مراعى بعدم الاتيان بالزايد فكلما اتى به من افراد الطبيعة انضم الى ما تقدم منها وكان الجميع مصداقا لحصول الطبيعة فجواز الاقتصار على المرة لا ينافي قيام الواجب بالتكرار على فرض الاتيان به نعم ان قصد اداء الواجب بالمرة واتى بها اتجه القول بعدم مشروعية الزايد حسبما عرفت ولا يقضي ذلك بسقوط الثمرة لحصولها في الصورتين الاخيرتين وانت خبير بانه لو صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر جرى فيه ما ذكر لتعلق الامر بكل منها بالخصوص واما اذا تعلق الامر بمطلق الطبيعة الحاصلة بالمرة فلا وجه لجعل اداء المكلف به مراعى بفعل غيره اذ الواجب شيء واحد وهو الطبيعة الحاصلة بالمرة غاية الامر ثبوت التخيير عقلا بين حصولاتها بحسب افرادها واما اذا تحقق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا وجه لارتكاب حصولها بغيره مع الاتيان به وبحصل الطبيعة المطلقة المطلوبة قطعا وح فحصولها في ضمن المتعدد ليس عين الحصول الاول بل غيره فلا وجه لما اعانه في المقام نعم يتم ما ذكر فيما لو اتى بالفردين او الافراد دفعة فانه يكون ح حصول الطبيعة ابتداء في ضمن المتعدد فيحصل به الامتثال كما انها في ضمن المرة ويشكل ذلك بما مر من صدق حصول الطبيعة ح بالمرة ايض فقضيته حصول الطبيعة بها وجوبها استقلالا وقضية وجود الطبيعة بالكل وجوب الكل ووجوب المرة في ضمنه تبعا لوجوبه ولا وجه لالتزام وجوبين ويدفعه ان ما ذكر انما يتم اذا قلنا بوجوب الجميع من حيث هو وجعلنا حصول الطبيعة في ضمنه حصولا واحدا كحصولها في ضمن المرة وليس كك فان حصول الطبيعة في ضمن الافراد المتعددة ليس حصولا واحدا لها بل حصولات عديدة يكون كل منها ايجادا للطبيعة الواجبة واعتبار وجودها في ضمن الجميع عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة فليس اداؤها في ضمن الجميع اداء مغايرا لادائها في ضمن الاحاد فالمتصف بالوجوب حقيقة هو كل من تلك الاحاد لاتحاده بالطبيعة الواجبة قبل فراغ ذمة المكلف عنها حيث ان المطلوب بالامر مطلق ايجاد الطبيعة الاعم من الايجاد الواحد والمتعدد واتصاف الكل بالوجوب لا يقضي بذلك تعدد الواجب وانما يقضي تعدد ايجاده ولا مانع منه فان كلا من افراده المتقارنة اداء للواجب فيحكم بوجوب الكل واداء الطبيعة في ضمن الجميع نعم لو كان الواجب ايجاد الطبيعة مرة كما يقوله القائل بالمرة لم يتحقق الامتثال الا بحصول واحد منها حسبما قررناه في الثمرة وعلى الاول لا فرق بين ما اذا نوى الامتثال باحدهما او بهما اذ قد عرفت ان النية المذكورة مما لا مدخل لها في اداء الواجب وهذا بخلاف ما لو تعاقبت الافراد اذ بالاتيان بالاول يحصل اداء الطبيعة الواجبة قطعا

الوجوب

في ادلة القائلين بوضعها للطبيعة للمهية لا بشرط

وبارادتها يسقط الوجوب ولا فرق ايض بين ما اذا اوتي لا اراه الطبيعة في ضمن المرة او التكرار حسب ما عرفت فتلخص بما ذكرنا ظهور الثمرة بين القولين
فيما اوتي بالمتعدد دفعة دون ما اذا اتى بها متعاقبا حسب ما عرفت تفصيل القول فيه فتم في المقام قوله والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته اه
انت خبير بانه بعد بيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد حقيقة طبيعة الفعل يثبت كون الصيغة في طلب ايجاد الطبيعة المطلقة القابلة
للتقييد بكل من التكرار والمرة وغيرها فلا دلالة فيها على خصوص شيء منهما لوضوح كون خروج كل من تلك الخصوصيات عن الطبيعة اللابشرط من غير
حاجة الى اثبات ذلك بالدليل ولو قيل بان المقص بالمقدمة المذكورة بيان كون الطبيعة المتبادرة من الصيغة هي الطبيعة المطلقة دون المقيدة ما
بالتكرار او المرة بناء على كون المقدمة الاولى لبيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد الطبيعة في الجملة فبعد ملاحظة المقدمتين يتم المدعى
ففيه ان ذلك مما لا يمكن اثباته بالبيان المذكور اذ خروج كل من الامرين عن الطبيعة المطلقة لا يقضي بخروجه عن مدلول الصيغة الذي هو طلب
الطبيعة في الجملة الحاصلة بكل من الوجوه الثلثة ويمكن ان يق انه وان كان خروج المرة والتكرار عن الطبيعة المطلقة امرا ظاهرا الا انه لا بد من ملاحظته
في المقام لتوقف الاحتجاج عليه ووضوح المقدمة لا يقضي عدم اعتبارها في الاحتجاج نعم لم يكتف المص ره بمجرد ظهورها بل زاد بيانها بالنص الحاكي
الاستدلال فلما اثبت ولا يكون المتبادر من الامر بعد الرجوع الى العرف هو طلب حقيقة الفعل كون الصيغة حقيقة في طلب نفس الحقيقة بين الله
كون خصوص كل من المرة والتكرار خارجا عن حقيقة الفعل غير ماخوذ فيها كالزمان والمكان ليندفع به احتمال كون احدهما ماخوذا في حقيقة الفعل
فيكون الدال على الحقيقة دالا عليه فالغرض من تلك اصلاح الحال ليكون كذلك في اثبات المط ويمكن ان يقرر الاحتجاج بوجه اخر ينطبق الحاجة
فيها الى بيان المقدمتين المذكورتين احدهما ان المقص من كون المتبادر من الامر طلب حقيقة الفعل هو طلب حقيقة الفعل بمعناه الحدثي عن المصدري
كما سنشير اليه في التقرير الثاني فيثبت بالمقدمة الاولى كون الصيغة حقيقة في طلب معناه المادي من دون افادة الهيئة ما يزيد على ذلك فيثبت بذلك
عدم دلالة الامر بهيئته على شيء من المرة والتكرار ثم بين بقوله والمرة والتكرار خارجان اه ان معنا الحدثي لا دلالة فيه على شيء من الامرين فانه
بعد الرجوع الى العرف لا يفيد خصوص شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان فيثبت بذلك كون مدلوله المادي هو الطبيعة المطلقة فيفيد
ذلك عدم دلالته على شيء من الامرين بمادته ويتم المدعى من عدم دلالة الامر على شيء من الامرين مط وثانيهما ان المقص بالتبادر المدعى عدم دلالة
الامر بالمطابقة او التضمن على شيء من المرة او التكرار حيث ان مدلوله ليس الا طلب حقيقة الفعل ومن البين خروج المرة والتكرار عن نفس الطبيعة
والمراد بقوله والمرة والتكرار خارجان اه بيان انتفاء الدلالة الالتزامية فان الخارج من الحقيقة قد يكون مدلولا التزاميا لها فلا يفيد خروجه
عن المدلول انتفاء الدلالة عليه فبين ان المرة والتكرار خارجان عن حقيقته على نحو الزمان والمكان يعني انه ليس مما لا يمكن انفكاك تصور الطبيعة عن
خصوص واحد منها اذ يتصور طلب الفعل من دون ملاحظة شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان ولا دلالة على هذا يكون قوله كالزمان والمكان
قيدا ماخوذا في المقدمة المذكورة وهذا الوجه بعيد عن سياق العبارة كما لا يخفى قوله نعم لما كان المرة قد يتراءى من ذلك كون المرة ملحوظة على وجه
اللابشرط مستفادة من الصيغة نظرا الى الوجه المذكور غاية الامر ان يكون مدلولا التزاميا للصيغة لا وضعيا وذلك لا يقضي بالامر في نفس المدلول
اذ اقصى ذلك الفرق بينهما في كيفية الدلالة ولا فائدة فيه بعد حصول الافادة على ما هو المقص وفيه ان كون المرة اقل ما يمتثل به الامر يفيد
حصول الامتثال بالاكتفاء بها وذلك مما لا يقول القائل بكون الامر للمرة فقضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا وان تضمنت الصيغة
بحصوله بالاكثر ايض ولا ربط له بما يقوله القائل بالمرة ومع الغض عنه فالقائل بالمرة يجعل خصوص المرة مندرجة في المامور به بخلاف ما يستفاد
من الوجه المذكور فان اقصى ما يفيده حصول المط بها لا انها مطلوبة بخصوصها وفرق بين بين الصورتين قوله وينقرح اه الفرق بين هذا التقرير
الاول ان من حيث البناء على ما هو الشان في اختلاف التقريرين وبينهما مع ذلك اختلاف اخر في بيان عدم دلالة الصيغة على خصوص المرة والتكرار حيث
انه احتج عليه في الاول بخروجهما عن الطبيعة كالزمان والمكان وقد احتج هنا عليه بكونه اعم من الامرين حيث انه يصح تقييده بكل من القيدين ولما
لا دلالة فيه على الخاص قوله ومن المعلوم ان الموضوع اه لا يخفى ان التقابل المذكور انما هو بين الوحدة المعتبرة بشرط لا والتكرار دون الوحدة الملحوظة
لا بشرط شيء لحصولها في ضمن التكرار ايض فاقصى غاية ما يلزم من البيان المذكور ان يكون مفاد الامر قابلا للتقييد بالقيدين المذكورين وكما ان الطبيعة
المطلقة قابلة للتقييد بالقيدين المذكورين فكذا الطبيعة الماخوذة بملاحظة الوحدة المفروضة الملحوظة لا بشرط شيء لوضوح ان اللابشرط يجامع
الف شرط فلا يفيد مجرد ما ذكره كون الوحدة المفروضة غير ماخوذة في الفعل بمعنى المصدر ثم انه يمكن ان يق ان تقييد المصدر بالصفات المتقابلة
لا يفيد كونه حقيقة في الاعم اذ قد يكون التقييد قرينة على التجوز وصحة التقييد بالقيدين دليل على جواز ارادة الاعم وصحة الاطلاق عليه وهو
اعم من الحقيقة فقد يكون اذن حقيقة في خصوص المتصف باحد القيدين ومع ذلك يصح تقييده بالاخر من باب المجاز ويمكن دفعه بان مراد المص
بذلك ان حقيقة الفعل اذا لوحظت على الخلاف فانها مع قطع النظر عن ملاحظة شيء معها كانت قابلة للتقييد بالوصفين فذلك دليل على كونها
اعم من الامرين اذ لو كانت مختصة باحدهما لم تكن بذاتها قابلة للتقييد بالاخر وانما تقبله مع ملاحظتها بوجه اخر فالمقابل لذلك هو خلاف المفروض
ويمكن الاحتجاج على ذلك ايض بان الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين فانها من عوارض الاستعمال وما يوجد منها الافعال ليست
جارية في الاستعمال حتى يلحقها التنوين وقد تقرر ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للطبيعة من حيث هي فانها من اسامي الاجناس على
انه قد حكى السكاكي في المفتاح انه لا نزاع في وضع غير المنون من المصادر للطبيعة من حيث هي وان ما وقع فيه النزاع من اسامي الاجناس في وضعه
للطبيعة المطلقة او الماخوذة بشرط الوحدة انما هو فيما عدا غير المنون من المصادر ويشهد بذلك ان ابن الحاجب اعتبار في الابتداء على خلاف

التحقيق

[illegible]

التحقيق كون الجنس موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة حكم هنا بان المط بالصيغة انما هي الحقيقة من حيث هي قوله طلب ضرب ما اراد به مطلق الضرب
المبهم الشامل للواحد والكثير لا فردا ما من الضرب ولا يتبادر من المصدر الا مطلق الطبيعة دون الفرد المنتشر حسب ما قرره قوله وما يوى اه كان هذا
المورد غفل عن انحصار المتبادر من الهيئة في طلب ايجاد المادة حسب ما اخذ في الاحتجاج فنبه عليه في الجواب وانه غفل عن افادة التبادر نفي اعتبار امر
اخر مع ذلك في الوضع لتوهمه ان مقتضى التبادر وضعها لطلب الطبيعة في الجملة فيكون مثبتا لما يتبادر من اجزاء المعنى وقيوده لا نافيا لما لا يتبادر
منها وضعفه ايض ظ مما قرره في الجواب قوله انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بحكم التبادر اه قد يجاب عنه ايض بانه اذا ثبت عدم دلالة المادة
على الوحدة فالقدر المسلم من مدلول هيئته هو طلب ايجاد المادة ودعوى وضعها لما يزيد على ذلك مخالف للاصل مدفوع به فيتم تقرير الاحتجاج
من دون حاجة الى التمسك في التبادر في اثبات وضعه الهيئة لطلب ايجاد المهية او الانحصار في ذلك على ما قرره المص وقد يشكل بعض الافاضل
في المقام وهو بمكان من الوهن اذ لا مسرح للاصل في نحو هذه المقامات لوضوح ان الامور التوقيفية انما يتبين من توقيف الواضع فلو دار
اللفظ بين كونه موضوعا للمعنى مفردا او مركبا ودار اللفظ الموضوع بين كونه مفردا او مركبا لم يمكن الحكم بالاول من جهة الاصل وهو واضح هذا وقد
احتج للقول بوضعه للمهية بوجوه اخر منها انه قد استعمل تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل فيما استعمل في الامرين ان يكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ويرد عليه انه مع البناء على كونه حقيقة في القدر المشترك يلزم المجاز ايض لكونه مجازا عند استعماله
في خصوص كل من القسمين وضعفه ظ مما مر غير مرة سيما ما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الامر حقيقة في الطلب نظير ما ذكروا لطان التمسك
بالاصل في هذا المقام مما لا اعتبار عليه فيه ومنها انه يصح تقييد الامر تارة بالمرة واخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار فيكون للاعم
منهما ويرد عليه انه لا باعث على لزوم التناقض في المقام غاية الامر لزوم التجوز وهو غير عزيز في الاستعمالات وكذا التاكيد مما لا مانع
منه فالتجوز جائز والتاكيد واقع وفيه ان جواز الامرين مما لا كلام فيه وانما المقص ان كلا منهما على خلاف الاصل فلا باعث على الالتزام
به من غير دليل مع امكان القول بما لا يلزم منه شيء من الامرين وفيه ان ما ذكر لا يفي باثبات الوضع فانه من الامور التوقيفية ومجرد
ذلك لا يحصل التوقيف وما يقوم مقامه ليصح اثبات الوضع به ويمكن دفعه بان المقص انا نرى صدق مدلول الامر حال الاطلاق قابلا بحسب
العرف للتقييد بكل من الامرين من دون لزوم تناقض في الط حتى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتى يلتزم من جهته بحصول
التاكيد بل المعنى المستفاد من الصيغة قابل في نفسه لكل من الامرين فيفيد ذلك كون معناها هو الامر الجامع بين الامرين ويرد عليه ان غاية
ما يثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرة الملحوظة بشرط لا على احد الوجهين المتقدمين ولا للتكرار واما وضعه للمرة لا بشرط فمما لا ينفيه
الدليل المذكور فانها ايض قد تجامع بين المرة الملحوظة على الوجه المتقدم والتكرار الا ان يق انا ناخذ في الاحتجاج تقييده بالمرة الماخوذة على الوجه
المذكور لكن القول بعدم حصول التاكيد ح محل منع ومع الغض عن ذلك فغاية ما ذكر انما ينفي القول بوضعه لخصوص المرة او التكرار دون
القول بالاشتراك اللفظي فلا ينهض حجة على المط فتدبر ومنها حسن الاستفهام عن ارادة المرة او التكرار وهو دليل على كونه للاعم وضعفه ظ اذ
الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للاعم وغيره على انه يحسن الاستفهام للبس عن التكرار والمرة الملحوظة لا
بشرط فلا يفي ذلك باثبات المقص ومنها انه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرة غلطا وكذا العكس لانتفاء العلاقة بينهما وهو ضعيف جدا
لوضوح كون الطلب المطلق جامعا بين الامرين فغاية الامر اسقاط الوحدة او التكرار من المستعمل فيه واستعمال الامر في المطلق وارادة الخصوصية الاخرى
من القرينة ولا حاجة في تصحيحه الى ملاحظة علاقة التضاد مع ضعف تلك العلاقة لاشتراطها في المقام على ان ذلك على فرض صحته لا يجري بالنسبة
الى المرة الملحوظة لا بشرط شيء لكونها اعم من القيدين المفروضين ولا يقضي تلك ايض ببطلان القول بالاشتراك ومنها انه نص اهل اللغة انه لا فارق
بين افعل ويفعل الا كون الاول انشاء والثاني خبرا ومن البين صدق الثاني مع كل من الوحدة والتكرار فيكون للاعم فيكون الاول ايض كذلك اذ لو
ثبت هناك فرق اخر بينهما وضعفه ايض ظ لعدم ثبوت النقل المذكور وعلى فرض صحته فلا ينافي القول بوضعه للمرة اللابشرط على انه قد يناقش
في وضع المضارع للاعم منهما مع ما اشتهر من دلالته على التجدد والحدوث ومنها ما روى عنه انه لما قال سراقة في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال ص
بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فافاد ان الزيادة تثبت بقوله نعم ولو كان للتكرار لما احتاج الى تلك ذكر ذلك الشيخ ره وفيه بعد ضعفه انه لا ينهض
حجة للقول بوضعه للطبيعة اذ قد يكون للمرة ولو دفع ذلك بسؤال سراقة وهو من اهل اللسان فيه انه تمسك بحسن الاستفهام وقد عرفت ما فيه قوله لما
ذكروا الصوم والصلوة كانه اراد بذلك انه لولا ذلك لما فهموا التكرار من الامر بالصوم والصلوة وقد فهموه منه قطعا فدل ذلك على كونه حقيقة فيه وجوابه
الاتي يشير الى ذلك قوله اذ لعل التكرار اه يريد انه لو فهموا التكرار من نفس الامر افاد كونها حقيقة فيه وان استندوا فيه الى القراين المنضمة وشواهد
الحال فلا وح فالاحتجاج مبني على الوجه الاول فلا بد من اثباته حتى يتم الاحتجاج ومجرد الاحتمال لا يكفي في صحة الاستدلال سيما مع وجود الدليل
على التكرار من اجماع الاثر والاخبار الواردة لا يقال ان الاصل عدم ضم القراين وعدم استناد الفهم اليها اذ من البين عدم جواز اثبات الامور التوقيفية
بمثل ذلك بل نقول ان الاصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ لذلك قوله وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وذلك لان
احكام الشرع مبتنية على الحكم والمصالح فقد يتوقع بعد استنباط جهة الحكمة والعلة في الحكم بثبوت الحكم في ساير موارده واما الاوضاع اللفظية
فلا يرتبط بالحكم والمصالح غاية الامر ان يلاحظ فيها بعض المناسبات القاضية بتخصيص بعض الالفاظ للوضع لمعناه دون اخر ومن البين ان مثل ذلك
لا يعتبر فيه الاطراد حتى يمكن القول بثبوت الوضع في نحو تلك المناسبة فلا يمكن تحصيل الظن بالوضع من مجرد القياس بحسب الغالب ولو امكن

حصول الظن منه في مباحث الاوضاع لبعد القول بحجيته في المقام المانع من حجيته في المقام المانع من حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ الاثر
نادر جدا فلذا منع من حجيته في مباحث الاوضاع من قال بحجية القياس في الاحكام قوله فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة اه لا يخفى ان هذا الفارق
لو قضى بالفرق فانما يقتضي عدم وضع النهي للتكرار للزوم اللغو في ارتكاب الوضع لعدم الحاجة الى ضم التكرار للاكتفاء في افادته بمجرد وضعه لطلب
الترك فلو كان الواضع مع ذلك لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظته ذلك في وضع الامر مع عدم استفادته من الالفاظ اولى فلا يبعد
جعل ذلك فارقا في المقام والظاهر ان مقصود المص بذلك تسليم دلالة النهي على التكرار من جهة الوضع في الجملة نظرا الى وضعه لما يستلزم بحسب ما عرفت
لا تسليم وضعه لخصوص التكرار ولا يجري ما ذكر في الامر فيكون ذلك هو الفارق بين الامر والنهي حيث يدل النهي عليه دون الامر قوله وايضا التكرار
في الامر مانع من فعل غير المامور به اه ودعليه بان من قال بالتكرار انما يقول بكونه للتكرار الممكن عقلا وشرعا فلا يكون التكرار على نحو يمنع من فعل غيره
مما يجب عليه فعله ويمكن دفعه بان مقصوده بذلك ان التكرار الذي وضع له النهي هو الدوام وهو يجتمع ويجامع كل فعل ولا يمكن اعتبار مثله في
الامر فلا يمكن قياس الامر عليه وملاحظة التكرار على وجه اخر حسبما ذكر يتوقف على قيام دليل اخر عليه غير القياس على النهي ومع الغض عن ذلك
فيمكن ان يقال ان مراده ابداء الفرق بين ارادة الدوام من النهي فانه مما لا حرج فيه اصلا نظرا الى انه يجامع كل فعل من الواجبات والمباحات وغيرها
بخلاف الامر فانه وان ريد به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع ساير الواجبات الا انه لما لم يجتمع مع غيره من ساير الافعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال
الامرين ولا يحتاجون الى التعبير عنه الا نادرا فاهمال وضع اللفظ بازائه والفرق المذكور كاف في نظر الحكيم وقد يجاب عنه ايضا بان النهي يضاد الامر وينافيه
فلا وجه لقياس احد الضدين على الاخر ولو سلم صحة القياس فقضيته ذلك ان يكون الامر نقيض النهي فاذا كان مقتضى النهي الدوام فينبغي ان يكون
قضية الامر عدمه قوله بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اما اراد بذلك المنع من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اولا وبعد تسليمه اورد عليه
بما ذكر وقوله او تخصيصه عطف على التسليم وترديده بين الوجهين من جهة عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثاني قوله منع كون النهي الذي في
ضمن الامر للدوام لا يخفى ان المسلم عند المستدل كون صيغة النهي موضوعة للدوام وليس على القول بافادة الامر بالشيء النهي عن ضده حصول الصيغة
النهي في ضمن الامر حتى يتم دلالتها على الدوام والقدر المسلم من حصول معنى النهي فيه هو طلب ترك الضد على نحو الطلب المتعلق بالفعل فان كان الطلب الحاصل
في الامر للدوام كان النهي عن ضده كذلك والا فلا فلا يصح الاحتجاج الا ان قضية القول بكون الامر بالشيء مقتضيا النهي عن ضده ان مقتضى الامر حصول ما
يقتضيه لفظ النهي المتعلق بضده فيكون دالا على مطلوبية ترك الضد على سبيل الدوام للزوم التحسب ما يدعيه كاشفا عن كون طلب الفعل ايضا كذلك للامر
فاساد دعوى الجزاء عنه منع هذا الاقتضاء فان غاية ما يسلم من ذلك دلالته على النهي عن ضده على نحو الطلب الحاصل في الامر حسبما
ذكرنا فان قلت بتبعية النهي للامر حسبما ذكره المص فلا كلام فيه لوضوح انه اذا تعلق الامر بفعل دائما قضى بكون النهي عنه كذلك وان كان مرة كان النهي
عنه كذلك لكن نقول ان قضية ذلك كون الامر المتعلق بطبيعة الفعل قاضيا بتعلق النهي ايضا بطبيعة ضده وقضية النهي المتعلق بالطبيعة هو الدوام
والاستمرار لعدم تحقق الترك الا به قلت لما كان قضية الامر المتعلق بالطبيعة هو الاتيان بتلك الطبيعة في الجملة ولو في ضمن المرة كان قضية النهي
اللازم له هو طلب ترك ضده كذلك فانه القدر اللازم للامر المفروض وكما ان ايجاد طبيعة الفعل يتحقق بفعله مرة فكذا ترك طبيعة الفعل وانما الانفو
يقتضي النهي الصريح نظرا الى قضاء الاطلاق وللزوم اللغو في قالب لا استعمالات لقيام القرينة على حصول الترك في الجملة ولا يجري شيء منهما في النهي
التابع للامر كما لا يخفى هذا وقد ذكر للقائل بالتكرار حجج اخر موهونة جدا على نحو الحجج المذكورة منها انه يتبادر منه الدوام الا ترى انك لو قلت اكرم اباك كان حسن
الى الصديق وتحدد من عقوله لم يفهم منها عرفا الا الدوام وهو امارة الحقيقة وضعفه ظ فان الدوام فيهما انما يستفاد من المقام ومنها انه لو لم
يكن للتكرار لكان الاتيان به في الزمان الثاني متوقفا على قيام الدليل عليه ولكان قضاء لا اداء وهو ظ سيما الاخير ومنها انه لا دلالة في الامر
على خصوص الوقت فاما ان لا يجب في شيء من الاوقات او يجب في الجميع او يجب في البعض دون البعض لا سبيل الى الاول والا لم يجب الفعل ولا الى الاخير
لبطلان الترجيح بلا مرجح فتعين الثاني وهو المطلوب وجوابه ظ فانا نقول بوجوبه في جميع تلك الازمان بحيث لو اتى به في اي جزء منها كان واجبا ولا
يلزم من ذلك وجوبه في الجميع على سبيل التكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما صح نسخه واستثناء بعض الازمان منه مع وضوح جواز الامرين واجيب عنه
بان ورود النسخ والاستثناء قرينة على التعميم ولا يمنعه احد والاولى ان يقال ان ثبوت شمول الوجوب للازمان غير التكرار كما عرفت في الجواب السابق ومنها
قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانه يفيد التكرار مدة الاستطاعة ويدفعه بعد الغض عن سنده انه على فرض دلالته فانما يفيد كون
اوامره مرادا بها التكرار من جهة القرينة المذكورة واين ذلك من دلالة الامر عليه بحسب اللغة كما هو المقص ومع الغض عنه فلا دلالة في الرواية على ارادة التكرار غير
ظاهرة اذ قد يكون ما موصولة او موصوفة فيراد به انه اذا امرتكم بشيء فاتوا من افراده الفرد الذي تستطيعونه فلا يراد منكم ما لا تستطيعون ولا تكلفون
عليه واين ذلك من الدلالة على التكرار وقد مر الكلام في بيان الرواية عند احتجاج القائل بكون الامر للندب قوله ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا
لا يخفى ان القائل بكونه للتكرار ان جعل الجميع تكليفا واحدا كما هو احد الوجهين فيه تم ما ذكره وان جعله تكاليف شتى على حسب التكرار الحاصل منه
ما ذكره م لحصول الامتثال على القول به ايضا ويدفعه ان القائل بالتكرار وان قال بحصول الامتثال الا انه لا يقول بفراغ ذمة المكلف واداء
التكليف به فمقصود المستدل ليس حصول الامتثال بل امتثاله باداء ما هو الواجب عليه القاضي بسقوط التكليف به ولا يتم ذلك على القول بالتكرار مط
فالحق في الجواب انه ان اراد بذلك عدم عده ممتثلا باداء مخصوص المرة فهو م وان اراد به عدم عده ممتثلا عند الاتيان به مرة فمسلم وهو انما يدفع القول بالتكرار
ولا يثبت به الوضع للمرة لامكان الوضع للاعم اعني مطلق طلب الطبيعة فيتحقق الامتثال بالمرة من جهة حصولها به كما سيشير اليه المص قوله ولا ريب في انه

العرف بانه لو اتى اه لا يخفى انه لا حاجة في دفع الاحتجاج الى هذه الضميمة لاندفاعه بمجرد قيام الاحتمال المذكور حسبما قررناه وانما ذكره المص لتكميل الايراد
وبيان كون الامتثال بحصول الطبيعة دون خصوص المرة فيكون شاهدا على مقصوده وقد مر تفصيل الكلام فيما فيه من النقض والابرام
فلا حاجة الى اعادته وقد يق ان مقصوده بذلك صدق الامتثال بالفعل الاول مع الاتيان به ثانية وثالثة ولو كان للمرة لما حصل الامتثال به لانتفاء صدق
المرة مع التكرار وهذا الوجه بعيد عن كلامه اذ سياق عبارته صريح في كون الثاني والثالث ايضا محققا للامتثال الا ان ما ذكره واضح الاجمال الا ان
عن انه لا يتم الا على اعتبار المرة بشرط لا على الوجه الاول وهو اضعف الوجوه في المرة واما على ساير الوجوه منها فلا يتم ذلك اصلا وقد يحتج للقول
بالمرة ايضا بوجوه اخر موهونة منها ان الامر كساير المشتقات من الماضي والمضارع واسم الفاعل والمفعول وغيرها ولا دلالة في شيء منها على الدوام والتكرار
فكذا الامر وفيه انه ان اريد بذلك قياس الامر على غيره من المشتقات فوهنه واضح وان اريد به الاستناد الى الاستقراء فافادته الظن في مثل المقام غير ظاهر
حتى يتبع الاستناد اليه ثم ان اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلا بل يمكن القول بدلالته على نفي المرة ايضا فانه كما لا يدل ساير
المشتقات على التكرار كذا لا تفيد المرة فلا بل يمكن القول بدلالته على نفي المرة ايضا فانه كما لا يدل فلا دلالة فيها على المرة ايضا وانما يفيده طلب الطبيعة فيتبع
ان يكون الامر ايضا كذلك فهو في الحقيقة من شواهد القول بالطبيعة ومنها ان صيغة الامر انشاء كساير الانشاءات والايقاعات وكما ان الحاصل من
قولك بعت واجرت وهي طالق ليس الا بيع واحد واجارة واحدة وطلاق واحد فكذا الحاصل من قولك اضرب ليس الا طلب ضرب واحد وضعفه ظ للخلط
في الاحتجاج بين المنشأ بالانشاء والامر المتعلق للانشاءات فان البيع والاجارة والطلاق هي الامور المنشأة بالانشاءات المذكورة وهو امر واحد وكذا
المنشأ بقوله اضرب طلب الضرب وليس الا طلب واحد وانما الكلام في المط ومتعلق الطلب المفروض ولا ربط له باتحاد الامر الحاصل بالانشاء ومنشأ
الخلط في المقام كون المنشأ في الانشاءات المذكورات هو نفس المبدء فزعم كون المنشأ في الامر ايضا كذلك فلاحظ الوحدة فيه وليس كذلك لوضوح
كون المنشأ هنا نفس الطلب دون المبدء وسيأتي توضيح القول في ذلك ان شاء الله ومنها انه لو امر الرجل وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها
الا مرة واحدة بلا خلاف بين الفقهاء ولو كان للتكرار لجازت الزيادة عليها ويدفعه ان غاية ما يلزم من ذلك دفع القول بالتكرار دون القول بالطبيعة
وانما لم يجز الزيادة على المرة من جهة انها المتيقن في المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا يجوز الاقدام عليه من دون دلالة الكلام عليه وفيه تامل
يظهر من ملاحظة ما قدمناه في بيان ثمرة غيره من الاقوال ومنها انه لو كان للتكرار لكان قولك صل مرارا لغوا خاليا عن الفائدة وكان قولك
صل مرة واحدة تناقضا وهو ظ اذ لو تم ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الامر للمرة غاية الامر ان لا يكون موضوعا للتكرار فهو اوفق بالقول بوضعه لطلب
الطبيعة ومنها انه لو كان للتكرار لاستلزم ان يكون الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمه اذا كانت مضادة للاول نظرا الى ان الثاني يقتضي استيعابا
كالاول ويدفعه بعد ما عرفت من عدم دفعه القول بالطبيعة ان القائل بالتكرار لا يقول به الا على حسب الامكان العقلي والشرعي والعادي فمع
وجود واجب اخر انما يكرران على وجه لا يزاحم احدهما الاخر ومنها انه لو كان للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما تكليفا بما
لا يطاق او يكون الامر بكل منهما ناسخا للامر بالاخر ووهنه ظ مما عرفت فلا حاجة الى اعادته تتميم اختلفوا في انه هل يتكرر بعد افادة الامر للتكرار في الامر
المعلق على شرط او وصف هل يفيد تكرره بتكرر الشرط او الصفة اولا على اقوال احدها القول بافادته ذلك مط حكي القول به عن جماعة ثانيها عدم
افادته التكرار كذلك عزي القول به الى بعضهم وربما يحكى ذلك عن السيد لاطلاقه القول ولا ينبغي افتقاره للتكرار الا انه نص في اثناء الكلام
في الادلة بان الشرط قد يصير مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث انه كان علة لا من حيث انه كان شرطا ويعزى الى الامدي مع حكايته الاتفاق والاجماع
على افادته التكرار في العلة انه قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل
بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل اخر والعضدي مع حكايته الاتفاق فيها ايضا حكى احتجاج المنكرين للتكرار في العلة فظهر بذلك
ان هنا لجماعة ينكرون افادته التكرار في المعلق على العلة ايضا ثالثها التفصيل بين العلة وغيرها فيفيد التكرار في الاول من جهة العلية دون
غيره وحكي القول به من جماعة من العامة والخاصة منهم الشيخ والسيدان والديلمي والفاضلان وفخر المحققين وشيخنا البهائي والامدي والحاجبي والرازي
والبيضاوي وعزاه بعضهم الى المحققين والنزاع في المقام اما في وضع الصيغة حتى يق بحصول وضع خاص لها عند تعليقها على الشرط او الصفة
او من جهة استفادة ذلك من التعليق اما لاقتضاء وضعها التركيبي بذلك او لكون التعليق ظاهرا فيه من جهة افادته الاناطة بين الشرط والجزاء والانتفاء
بينهما والمختار عندنا هو القول بالتفصيل وتوضيح المقام ان يق انه ان كان الشرط مشتملا على اداة العموم كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه فلا شك في
افادته التكرار قال بعض الافاضل انه مما لا يختلف فيه اثنان وهو واضح نعم من انكر وضع لفظ للعموم ربما ينكر ذلك هنا اذا كان عموما [illegible]
واما لو كان بدليا كما في قولك متى جاءك زيد فاكرمه لم يكن الحال فيه على ما ذكر وكان دلالته على التكرار محل نظر ومنه [illegible]
زيد فاكرمه ويظهر من بعض الاساطين للغير انكار دلالته على التكرار لو [illegible] وهي لا تقتضيه ولكونه ظرفا لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا
يقتضيه في الشرط وعن بعض النحاة انه ان زيد عليه ما كانت للتكرار نحو متى ما جاءك زيد فاكرمه واورد عليه ان ما الزايدة لا يفيد غير التوكيد [illegible]
ملاحظة العرف فان المنساق منه عرفا هو العموم بل كذا مع الخلو عن ما الزايدة نعم هو مع ما اظهر في ذلك جدا وان خلا عن اداة عموم فان كان المعلق
علة في ثبوت الحكم افاد تكرره بتكررها اذ هو المنساق منه عرفا وكون العلل الشرعية معرفات لا يمنع منه فان المنع [illegible]
السببية حيث ان تكرر السبب قاض بتكرر المسبب او من جهة التعليق والسببية معا وكون [illegible]
على تكرر المسبب بتكرره امر اخر لا ربط له بالامر ولا بتعليقه على الشرط ولا ينافي دلالة ما دل على السببية على التكرار فان [illegible]

التعليق كما لا يخفى عند التتبع في الاستعمالات وكيف كان فدلالته على التكرار مع الاجمال للشرط فيه مضافا الى الاجماع المحكي عليه في كلام جماعة من
الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والرازي والعضدي ولا يبعد القول بذلك بالنسبة الى التعليق على الوصف والاتفاق محكي بالنسبة اليه ايضا
والمراد بالعلة في المقام ما يكون مناطا لثبوت الحكم باعثا على حصوله لا مجرد السبب في الجملة ولو كانت ناقصة كالجزء الاخير من العلة وعليه فان غالب
التعليقات مبنية عليه وان لم يثبت كونه علة للجزاء فالظاهر عدم افادته التكرار بتكرر الشرط او الصفة لما عرفت من كون الامر موضوعا للطلب للطبيعة
من غير دلالة على التكرار بحصول الدلالة في المقام اما لوضع جديد يتعلق بالامر او بالهيئة التركيبية الخاصة وهو مدفوع بالاصل والتبادر او من
جهة كون التعليق قرينة على ذلك وهو ايضا ممنوع لعدم الفهم منه عرفا وهو غير ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية بل الظاهر خلافه الا ترى انه لو قال السيد
لعبده او المالك لوكيله ان جاءك زيد فاعطه درهما لم يفهم منه الا اعطاء درهم واحد فلو اعطى لكل مجيء درهما كان للسيد ان يعاقب العبد على ذلك
وكان للمالك ان لا يحتسبه مع الوكيل ويغرمه لذلك كيف والمعنى المستفاد منه قابل للتقييد بكل من المرة والتكرار ولو كان المستفاد منه
بملاحظة التعليق المفروض هو التكرار لما كان المفهوم منه صحيحا قابلا لذلك حجة القول بافادته التكرار امور احدها ان الغالب في التعليق على
الشروط هو افادة التسبيب وكون الاول قاضيا بترتب الثاني عليه الا ترى ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه وان ضربك فاشتمه وان قاتلك
فاقتله وان ملكته فاعتقه وان زارك فزره الى غير ذلك من الامثلة انما يفيد ترتب الثاني على الاول وتسببه عنه الا ترى انه قد نص المنطقيون
بان وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم اذ وجود العلة يستلزم وجود المعلول ورفع المعلول يستلزم ارتفاع علته
من دون العكس في المقامين اذ قد يتخلف العلة لعلة اخرى فاذا كان المعلق عليه علة لحصول المعلق قضى تكرره بتكرره قضاء لحق العلية
ثم يمكن تقرير هذا الاحتجاج لاثبات الوضع الهيئي ليكون الهيئة المفروضة حقيقة في ذلك لدعوى انه المتبادر منه عند الاطلاق وان يقرر
لاجل الحمل عليه مع الاطلاق مع كون وضعه للاعم نظرا الى الغلبة المدعاة القاضية بظهوره فيه حين الاطلاق فكان الثاني اوفق بالمقام
لا يخ عن البعد وكيف كان فيدفعه انه لو سلم الغلبة المدعاة وبلوغها الى حيث يقضي بفهم ذلك حال الاطلاق فالمفهوم منه انما هو التسبيب
في الجملة يعني ان وجود الشرط في الجملة علة لحصول الجزاء ومقتضى ذلك ان تحقق الشرط اولا قاض بتفرع الجزاء عليه فحصوله مرة علة لحصول الجزاء
ولا يفيد ذلك كون كل حصول من حصوله علة لحصوله مط فان ذلك مما لا يستفاد من مجرد التعليق اصلا ولا غلبة له في الاستعمالات ولا يوافقه
فهم العرف قط حسبما عرفت نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علة مطلقة لترتب الجزاء تكرر على حسب تكرره كما ذكرنا كما هو الحال في
الاخبار الواردة في ثواب الاعمال والعقوبات المترتبة عليها وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيين انما ارادوا به ما ذكرنا
من دون ان يدعوا افادته كون الاول علة للثاني مط كيف وقد صرحوا بان ان واذا من ادوات الاهمال فلا تفيد كلية ثبوت الجزاء عند
تحقق الشرط ولو افاد كونه علة له مط لافاد ذلك قطعا انما يفيد ذلك مع وجود اداة العموم في التعليق كما في قولك كلما جاءك زيد فاكرمه ولا
كلام في افادته ذلك كما مر ثانيها انه لو لم يفد تكرر الجزاء بتكرر الشرط وكان المستفاد منه هو الاتيان به عند حصول الشرط اول مرة
لكان الاتيان به مع الثاني او الثالث اذا ترك عند حصوله اولا قضاء لفوات محله من الاتيان به عقيب المرة الاولى وح فلا يجب الاتيان
به الا بامر جديد بناء على ما هو التحقيق في القضاء وهو ظ فان كون الوجوب حاصلا عند الحصول الاول من الشرط خاصة لا يقضي
بتوقيت الوجوب بحصوله الثاني حتى يكون ذلك قاضيا بانتفاء الوجوب الثابت له من جهة حصوله الاول عند حصوله الثاني بل
نقول ان قضية وجوبه الاول هو بقاء الوجوب الى ان يؤديه المكلف نظرا الى اطلاق الامر فغاية الامر ان لا يتكرر الوجوب على حسب تكرر
الشرط لا انه ينتهي الامر به بحصوله الثاني وهو ظ نعم لو كان الشرط مفيدا للتوقيت كما في اذا التوقيتية صح القول بلزوم ذلك ولا مانع
من الالتزام به ثالثها انه ان تكرر العلة قاض بتكرر المعلول فكذا الشرط قياسا عليه وهو واضح سيما بعد وضوح الفرق بينهما رابعها
ان الشرط المستدام يدوم الجزاء بدوامه كما اذا قلت اذا وجد شهر رمضان فصمه فكذا ما يتكرر منه بالتكرار فيقترن الجزاء بكل حصول من حصوله
كما يقترن حصوله بحصوله المستدام وضعفه ظ ايضا لمنع استدامة الجزاء بحصول الشرط المستدام الا ترى انه لو قيل ان كان زيد في البلد
فاعطه درهما او ان كان حيا فتصدق من مالي دينارا او نحو ذلك من الامثلة لم يفد الا حصول ذلك مرة عند حصول الشرط نعم لو كان هناك قرينة
على ارادة التطبيق افاد ذلك وهو امر آخر لا كلام فيه ونقول بمثله في المقام عند قيام القرينة عليه كما في قوله مذهب الشيخ وجماعة اختلفوا في
دلالة الامر على الفور او التراخي على اقوال وهذا الخلاف بين من نفى دلالته على التكرار واما كل من قال بدلالته على التكرار فهو قائل بكونه
للفور حسبما نص عليه جماعة وكان ذلك لاستلزام التكرار للفور بزعمهم حيث ان اول ازمنة الامكان مما يجب الاتيان بالفعل عنده بمقتضى
الكلام والا فالملازمة الاتفاقية بين القولين لا تخ عن بعد مضافا الى انه لو كان الفور مدلولا آخر للصيغة عندهم غير الدوام على حسب ما
تخيله القائل بالمرة لزم اعتبار الدوام بالنسبة الى مصداق الفور لا الى جميع ازمنة الامكان ولا يقول به القائل بكونه للدوام فاللازم ح
عدم كون الفورية مدلولا آخر للصيغة بل ليس مفاد الصيغة عنده الا طلب الفعل على وجه الدوام ويتبعه لزوم الفور حسب ما قررنا وفيه
تامل سيظهر الوجه فيه وقد يقال انه كما يقول القائل المذكور بوجوب الفور كذا يقول بالتراخي ايضا بل بوجوبه فانه كما يحكم بوجوب الفعل في
اول الازمنة كذا يقول بوجوبه في آخرها فيتساوى نسبته الى القولين ويكون قائلا بوجوب الفور والتراخي معا وذلك غير ما هو الظاهر من
القول بالفور قائلا بوجوب الفور والتراخي فانه يراد به حصول تمام المطلوب بادائه على الفور او التراخي ثم ان الخلاف في المقام اما في وضع

قطعا

تحقيق الحال في ان الامر هل يدل على الفور او التراخي او لا وتحرير محل النزاع في ذلك

ثم الكلام في تحقيق محل الكلام

الصيغة ودلالتها على الفور او التراخي من جهة الوضع او في مطلق استفادة الفور او التراخي منها ولو من جهة انصراف الاطلاق ودلالة الظاهر من
غير تعلق الوضع بخصوص شيء منهما او في الاعم من ذلك ومن انصراف الاوامر المطلقة اليه ولو من جهة قيام القرائن العامة عليه حسب ما يشير
اليه المصنف في الفائدة الآتية وهذا الوجه انما يتم بالنسبة الى الاوامر الواردة في الشريعة دون مطلق الامر فان القرائن العامة انما هي في خصوص
الشارع اياها في الشرع وغيره ولا يجري القول به في مطلق الاوامر وقد يجري فيه شرط لما يأتي الاشارة اليه ثم ان لهم في المسألة اقوالا عديدة
احدها القول بالفور ذهب اليه جماعة من المتقدمين منهم الشيخ والحنفية والحنابلة والقاضي وجماعة من الاصوليين من العامة واختاره ايضا
جماعة من المتأخرين والمراد بالفور اما ثاني زمان الصيغة او اول اوقات الامكان او الفورية العرفية فلا ينافيه تخلل تنفس او شرب ماء ونحو
ذلك والفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب الى القرية والبلاد البعيدة على اختلافها في البعد و
تهيؤ الاسباب والمراد به ما لا يصل الى حد التهاون وعدم الاكتراث بالامر لظ ان احدا لا يقول بجواز التأخير الى الحد المذكور وان فاد الثاني
ذلك وذلك مما لا ربط له بدلالة الصيغة بل للمنع من التهاون باوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين وهو امر خارج عن مقتضى الامر حتى انه لو اخر لم
يسقط منه التكليف على القول المذكور وان قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فلعل ما ذكر تحديدا للفور انما هو بيان لحد التأخير في التراخي من
الخارج لا بمقتضى الصيغة اذ لا اشعار في نفس الصيغة بذلك اصلا فجعله بيانا لحد الفور كما يظهر من بعض المتأخرين ليس على ما ينبغي وكيف كان
فالقول بالفور ينحل الى اقوال عديدة فان منهم من فسره باول ازمنة الامكان وفسره بعضهم بالفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال وفسره
بعضهم بما لا يصل الى حد التهاون واطلق بعضهم فيحتمل كلا من الوجوه الاربعة وربما يحمل على الفورية العرفية باحد التفسيرين المذكورين ثم ان القائلين
بالفور بين تعينه وعن القاضي التخيير بينه وبين العزم على الفعل في ثاني الحال ثم ان الظ من بعضهم كما يظهر عن بعض الادلة الآتية دلالته عليه
بالوضع وذهب بعضهم الى دلالته عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه ومدلوله بحسب الوضع هو طلب مطلق الطبيعة وذهب بعضهم اليه من جهة
قيام القرائن الدالة العامة وقيل يكون الفور ح واجبا اولا فاذا اخر وعصى سقط الفور وبقي وجوب الفعل على الاطلاق من غير لزوم التعجيل فلا يعصي
بالتأخير الى الزمان الثالث وما بعده او انه يجب التعجيل ايضا فيعصي بالتأخير الى الثالث ومنه الى الرابع وهكذا قولان محكيان وهناك قول ثالث
وهو سقوط الفعل بالتأخير عن الاول كما سيشير اليه المص فهذه اقوال تسعة في القول بالفور ولكن يقوم الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيرا
كما يظهر من ملاحظة الاحتمالات بعضها مع بعض ثانيها القول بدلالته على التراخي ذهب اليه جماعة من العامة وحكى القول به عن الجبائيين
وحكى القول به عن الشافعية والقاضي ابي بكر وجماعة من الاشاعرة وابي الحسين البصري والمراد بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على احد الوجوه الاربعة
المتقدمة دون الوجه الخامس لما عرفت وقد عرفت ان ذلك لم يكن تحديدا لمفاد الفورية حتى يقابله التراخي ثم ان المقصود بجواز التراخي بان يكون
مفاد الصيغة جواز التأخير دون وجوبه اذ لا قائل ظاهرا به الا انه على وجوبه نعم ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي حكاه شارح الزبدة عن بعض شراح
المنهاج قولا للجبائيين وبعض الاشاعرة لكن المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي ايضا عن الشافعية فالقول المذكور مع وهنه جدا
حيث لا يعلم ان قائلا به ذهب اليه غير ثابت الانتساب الى احد من اهل الاصول ثم ربما يقرب وجود القائل به برفع الامتثال المذكور ما عزاه جماعة منهم
الامام والآمدي والعلامة الى غلاة الواقفية من توقفهم في الحكم بالامتثال مع المبادرة ايضا لجواز ان يكون غرض الآمر هو التأخير فاذا جاز التوهم
المذكور فلا استبعاد في ذهاب احد الى وجوبه ايضا بل فيما ذكر اشعار بوجود القائل به اذ لو انتفت الكلية من الكل على الحكم بالامتثال مع التعجيل
لم يحتمل الوجه المذكور حتى يحتج التوقف فيه لكن نص في الاحكام والنهاية بان التوقف المذكور خلاف اجماع السلف وكيف كان فلو ثبت القول المذكور
فهو مقطوع الفساد اذ كون اداء المأمور به على وجه الفور قاضيا باداء الواجب مما يشهد به الضرورة بعد الرجوع الى العرف فهذا القول على تقدير ثبوته
القول المذكور ينحل الى قولين ويتوهم فيه وجوه عديدة حسبما اشرنا ثم ان مقصود القائل بجواز التراخي ان الصيغة بنفسها دالة على جواز التأخير حسبما
نص عليه غير واحد منهم ويقتضيه ظ التقابل بين الاقوال والا فعلى القول بدلالته على طلب مطلق الطبيعة كما سيجيء الاشارة اليه يفيد ذلك جواز
التراخي ايضا من جهة الاطلاق او بضميمة الاصل ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ما يعم ذلك لاتحد القولان لانهما انما يقولان بطلب مطلق الطبيعة
من غير دلالة في الصيغة على الفور ولا التراخي فاذا اتى به على اي من الوجهين كان ممتثلا من غير فرق وهذا هو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد
العميدي واطبق عليه المتأخرون كالشهيدين والمص وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعة من محققي العامة كالرازي والآمدي والحاجبي
والعضدي وقد ذهب بعض القائلين به الى حمل الاوامر الشرعية على الفور لقيام القرائن العامة عليه في الشرع وبعضهم الى انصراف اطلاق الطلب اليه من غير
لوضعه له وقد اشرنا اليه في القائلين بالفور رابعها القول بالوقف فلا يدرى انه للفور او لا ذهب اليه جماعة من العامة وعزاه في النهاية الى السيد
وكلام الذريعة يأبى عنه وهم فريقان احدهما من يقطع بحصول الامتثال بالمبادرة ويتوقف في جواز التأخير وخروجه عن عهدة التكليف وقوله
اختاره امام الحرمين حاكيا له عن المقتصد في الوقف ثانيهما من يتوقف في حصول الامتثال بالمبادرة ايضا وهم الغلاة في الوقف خامسها القول
بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي وعزي الى المص وغيره وذلك للسيد واحتجاجه في الذريعة باستعماله في الفور والتراخي وظهور الاستعمال في الحقيقة
يشير اليه الا ان كلامه في تحرير المذهب صريح في اختيار القول بالطبيعة ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على ان طلب الطبيعة على سبيل الفور والتراخي يجوز
من الطلب على القول بوضعه لمطلق الطلب يكون كل من الاطلاقين حقيقة توافق اصالة الحقيقة بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص احدهما
فالمقصود اذن بيان اصالة الحقيقة في كل من الاطلاقين حسبما ذكرنا لا انها اذا استعمل في خصوص كل من الامرين فان ذلك غير معلوم ولا مفهوم من كلامه فلا

فيما يراد من الفور

في بيان المراد من الفور والاقوال فيه

المراد من التراخي

في بيان الثمرة بين الاقوال

يكون ما ذهب اليه قولا خامسا الا انه ذهب الى حمل اوامر الشرع على الفور كحملها على الوجوب بعض ما بينه في بحث دلالة الامر على الوجوب وغيره وظاهره كونه حقيقة شرعا في خصوص الفور فيكون اذن مذهبا آخر الا انه يندرج اذن في جملة اقوال القائلين بالفور حسب ما ذكرنا فيرتقي الاقوال في المسألة الى خمسة عشر قولا وبملاحظة الوجوه المحتملة فيها يحتمل الزيادة على ذلك بكثير بقي الكلام في الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول الثمرة بين القول بالفور والتراخي ظاهرة وكذا بينه وبين القول بالطبيعة وبينه وبين القول بالوقف على الوجه الاول الا ان قلنا يكون كل من الفور والطبيعة مطلوبا مستقلا لا يسقط طلب الطبيعة بسقوطه والا فلا يبعد القول بلزوم الفور على القول المذكور تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال ويحتمل دفع احتمال وجوب الفور بالاصل الا انه خلاف التحقيق بعد اعمال اللفظ والشك في المكلف به وعلى الوجه الثاني فالظاهر وجوب الاتيان به على الوجهين تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال هذا اذا امكن تكرار الفعل والا تخير بين الوجهين وبما قررنا يظهر الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ايضا ان ثبت القول بجواز التراخي والقول بالطبيعة فقد يتمرز فيما اذا اخر الفعل عن اول الازمنة ومات فجأة او لم يتمكن من الاتيان به بعده فعلى القول بالتراخي لا عقاب لترتب التراخي على اذن الامر وعلى القول بالطبيعة يستحق العقوبة لتفويته المامور به عمدا وان كان ذلك من جهة ظنه الاداء في الآخر فان ذلك الظن انما يثمر مع اداء الواجب واما مع عدمه فهو تارك للمامور به وقضية وجوبه ترتب استحقاق العقوبة على تركه وهذا هو الذي ذهب اليه الحاجبي واختاره بعض محققي مشايخنا قدس سره ويشكل ذلك بان جواز التاخير وان كان بحكم العقل الا ان حكم العقل يطابق حكم الشرع فيثبت جواز التاخير في الشرع ايضا فلا فرق بينه وبين الوجه الاول وهذا هو الاظهر اذ اقصى الفرق بين الوجهين تنصيص الشارع في الاول بجواز التاخير وعدمه هنا لكن بعد حكم العقل بجوازه وقيامه دليلا على حكم الشرع يثبت الجواز في المقام بحكم الشرع ايضا والفرق بين التجويزين مما لا وجه له وقد يقرر الثمرة بين القولين بوجه آخر وذلك انه على القول بالتراخي يجوز التاخير ما لم يظن الفوات به واما على القول بالطبيعة فانما يجوز التاخير مع ظن التمكن من ادائه في الآخر واما مع الشك فيه فلا اذ المفروض ايجاد الطبيعة فاذا شك المكلف في تفريغ ذمته مع التاخير لم يجز الاقدام عليه اذ قضية حصول الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان اذن بحصوله فلا يجوز له الا الاشتغال به اذ لا اقل في حكم العقل بجواز التاخير من الظن باداء الواجب معه وفيه ايضا تامل والثمرة بين القول بالتراخي والقول بالوقف على مذهب اهل الاقتصار ظاهرة بناء على الوجه الثاني منه للزوم الفور على ذلك القول على المختار حسب ما اشرنا اليه وعلى الوجه الاول فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمرة بينه وبين القول بالطبيعة وعلى قول اهل الغلو فالثمرة ايضا ظاهرة على ما مر ومما ذكرنا يظهر الحال في الثمرة بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ان ثبت القول به وكذا بين القول بالطبيعة والقول بالوقف او الاشتراك كما لا يخفى على المتامل فيما قررناه قوله وايضا لما حصل كان تجوز بالفعل من دون عصيان للامر المذكور نظرا الى الاتيان بمقتضاه ولا ينافي ذلك حصول العصيان بالتاخير من جهة اخرى فيما اذا دل العقل على وجوب المبادرة او حكم به العرف كما اذا حصل له الظن بالوفاة ان اخره ثم اخطأ ظنه قوله لنا نظير ما تقدم في التكرار ومر من الكلام هناك جار في المقام فلا حاجة الى اعادته وقد يورد في المقام بان القول بكون الامر موضوعا للطلب المطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي لا يوافق ما تقرر عند النحاة من دلالة الفعل على احد الازمنة الثلاثة وقد جعلوه مائزا بين الاسماء والافعال فكيف يقال بتجريد الزمان عن مدلوله على نحو المكان حسب ما ذكره المصنف وغيره في المقام ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان ما ذكر في حد الفعل انما هو بالنسبة الى اصل وضع الافعال والامر فعل منسلخ عن الدلالة على الزمان فلا مانع من ان يكون فعل الامر ايضا من ذلك حسبما يشهد به فهم العرف على ما قررناه اذ ليس المتبادر منه الا طلب الفعل مطلقا من غير دلالة على زمان ايقاع المطلوب كما كانوا ولذا ترى انهم لم يعدوا فعل الامر والنهي من الافعال المنسلخة عن الزمان ولو قيل بعدم دلالتهما على الزمان لكان اشتهارهما بالانسلاخ اولى من سائر الافعال المنسلخة بل نصوا على خلافه وجعلوا مدلولهما خصوص الحال وربما حكى عليه اجماع اهل العربية ففي ذلك منافاة اخرى لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالته على الزمان حيث انه مناف لما ذكر من اجماع اهل العربية على خصوص زمان الحال بل نقول ان قضية ما ذكروه دلالته على خصوص الفور وقيام اجماعهم على ذلك حيث انهم خصوه بالحال دون الاستقبال فيقوم من هنا اشكال آخر وهو ان اتفاق اهل العربية على دلالته على الحال كيف يجامع هذا الخلاف المذكور المعروف بين اهل الاصول وسيظهر لك الجواب عن جميع ذلك بما سنذكره من تحقيق المقام ان شاء الله ثانيها ان المقصود مما ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الامر على خصوص الحال والاستقبال وذلك لا ينافي دلالته على القدر الجامع بينهما فيفيد طلب ايقاع الفعل في احد الزمانين ومعه يحصل دلالته على الزمان ليتم به مدلول الفعل ولا يفيد خصوص شيء من الفور او التراخي كما هو المدعى وفيه مع منافاته لكلام اهل العربية من دلالته على خصوص الحال انه لا يوافق ما اخذ في حد الفعل من دلالته على احد الازمنة الثلاثة مضافا الى ما فيه من توهم كون الفور والتراخي بمعنى الحال والاستقبال وهو فاسد ثالثها ان القول بنفي دلالة الامر على خصوص الفور او التراخي كما هو المدعى لا مطلق الزمان لا ينافي دلالته على الزمان اصلا وما ذكره المصنف من عدم دلالته على الزمان انما اراد به عدم دلالته على خصوص الفور او التراخي كما هو المدعى لا مطلق الزمان فالمسامحة في التعبير ولو حمل على ظاهره فكان اختار الجواب الاول ولزمه المنافاة بين كون الامر لطلب الطبيعة ودلالته على احد الازمنة والتحقيق خلافه وذلك لا ربط له باصل المدعى وكيف كان فنقول ان مفاد الامر انما هو الاستقبال فان الشيء انما يطلب في المستقبل ضرورة عدم امكان طلبه حال اداء الصيغة وتوضيح المقام ان الحال يطلق على امرين احدهما الحال الحقيقي وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل ولا يمكن ايجاد الفعل فيه فانه تدريجي الحصول لا يمكن انطباقه على الآن وليس هو من احد الازمنة الثلاثة المذكورة في حد الافعال اذ ليس الحد المشترك المذكور زمانا وانما هو فصل

في الجواب عن الايراد ... عند النحاة من دلالة الفعل على احد الازمنة ...

حجة القائل بالطبيعة

بين الزمانين كالنقطة الفاصلة بين الخطين وثانيهما الحال العرفي وهو اواخر زمان الماضي واوائل المستقبل المشتمل على الحال الحقيقي اذ لو خلا عنه لم يختص للماضي والمستقبل وهو الحال المعدود من احد الازمنة الا ترى ان قولك زيد يصلي اذا اريد به الحال تناول الزمان المذكور الملفق من الامور المذكورة واما لو اريد به اوائل زمان المستقبل بعد زمان ايقاع الصيغة لم يعد حالا ولا ملفقا من الحال والاستقبال بل كان مستقبلا لا حالا كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية فلا يبعد صدق الحال العرفي من الاشتمال على الحال الحقيقي اذا تقرر ذلك فنقول انه لا يمكن ان يراد من الامر ايقاع المطلوب في الحال المذكور والا لزم تحصيل الحاصل بل اقصى ما يمكن ان يراد به ثاني زمان الصيغة وما تاخر عنها وهو مستقبل خالص كما عرفت فان اريد به الفور كان المراد اوائل الاستقبال وان اريد به التراخي كان قاضيا بجواز التاخير الى ما بعده من الازمنة فعدم دلالة الامر على خصوص الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان ومدلول الصيغة هو طلب ايجاد الفعل فيما بعد الطلب المذكور من غير دلالة فيه على خصوص ايقاعه في اوائله اعني الفور او مع تجويز تاخيره الى ما بعده من الازمنة كما هو مفاد التراخي فالمدعى عدم دلالته على خصوصية الامرين وان دل على ارادة الاستقبال الجامع بينهما وفيه انه لا يوافق ما ذكره علماء العربية من كون مدلول الامر هو الحال والاغماض عما ذكروه مما لا وجه له سيما بعد حكاية اتفاقهم عليه مضافا الى ما فيه مما سنقرره ان شاء الله رابعها وهو المختار عندنا ان مفاد الامر هو الحال حسب ما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب بل ظرف للطلب الواقع فيه على ما هو شأن الزمان الماخوذ في الافعال وتحقيق المقام ان الزمان الماخوذ في الافعال معنى حرفي يوخذ ظرفا للنسبة الحرفية الماخوذة في الافعال الا ترى ان ضرب في قولك ضرب زيد له معنيان احدهما تام وهو معناه الحدثي والاخر ناقص حرفي وهو معنا الهيئي وهو نسبة ذلك الحدث الى فاعل ما في الزمان الماضي ويتم ذلك بفاعله المذكور اذ النسبة لا تحصل الا بمنتسبيها فيفيد في المثال نسبة الضرب الى زيد نسبة خبرية حاصلة في الزمان الماضي كما ان يضرب ايضا كذلك الا ان الملحوظ فيه زمان الاستقبال والنسبة المذكورة جهتان احديهما من حيث صدورها عن المتكلم وربطه بين المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده وثانيهما جهة كونه حكاية عن نسبة واقعية وارتباطها بين ذلك الحدث والفاعل وبملاحظة الاعتبار الاول يصح ان نقول ان ذلك المتكلم اسند الضرب الى زيد وبملاحظة الثاني يصح ان يقال انه حكى النسبة الواقعية والربط الواقع بين ذلك الحدث وزيد والجهة الثانية منشأ كون النسبة خبرية فان ما يحكيه من النسبة اما ان يكون مطابقا لما هو الواقع او لا فيكون صدقا او كذبا ولما من الجهة الاولى غير قابل للصدق والكذب فمفاد النسبة الخبرية هي النسبة الواقعة من المتكلم من حيث كونه حكاية عن امر واقعي والنسبة الانشائية هي النسبة الواقعة منه من حيث كونه واقعا وصادرا منه ولا حكاية فيها عن امر آخر واقعي تطابقه او لا تطابقه حسب ما فصل القول فيه في محله وكلتا النسبتين معنى حرفي صادر من المتكلم الآن في الاول حكاية عن الواقع بخلاف الثاني والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو ظرف لتلك النسبة ففي الاخبار يكون ظرفا لها من الحيثية الثانية اذ هي التي يختلف الحال فيها بالمضي والحال والاستقبال واما الحيثية الاولى فلا تكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال فيها واما في الانشاء اذا اخذ فيه الزمان فانما يوخذ من حيث صدورها عن المتكلم اذ ليس فيها حيثية اخرى فلذا لا يمكن ان يوخذ فيها الا زمان الحال ولذا نصوا بان الامر للحال يعنون به ما ذكرناه فان قلت ان بيان ظرف النسبة في المقام مما لا حاجة اليه ايضا لوضوح في نفسه حيث انه يتحصر الحال فيه في الحال فاي فائدة في وضعه لبيان ذلك قلت نقول انه لما شاهد الواضع انتفاء الفائدة في الوضع المفروض لجعله قيدا في الحدث المنسوب ليكون مطلوبه الحدث الحاصل في الزمان الخاص من الازمنة الثلاثة فان فيه اولا ان جعل الزمان قيدا في الحدث يقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال لا حرفيا رابطيا لوضوح ان القيود الملحوظة في الحدث معنى تام بالنسبة للحدث المسند به الى الفاعل وليس الزمان الماخوذ في الافعال كذلك لوضوح كون المعنى التام فيها هو معناها الحدثي لا غير حسبما قرر في محله وثانيا انه كما يتعين الحال في ملاحظة النسبة الانشائية كذا يتعين الاستقبال في ملاحظة قيد للحدث ضرورة انه لا يتصور طلب ايجاد الشيء الا في المستقبل فلا فائدة ايضا في ذلك فان دفع ذلك بالفرق بين كون الشيء مدلولا التزاميا او وضعيا فهو جار في الاول ايضا ان قيل بلحاظ الزمان فيخرج من جهة اطراد الحال في الافعال فهو جار فيه في الاول ايضا مع اولوية ذلك بعدم خروجه عن القانون المقرر في سائر الافعال اذا تقرر ذلك فقد تبين لك ان الزمان الماخوذ في الامر انما هو زمان الحال على الوجه المذكور وهو مقصود علماء العربية من وضعه للحال وذلك لا ربط له بزمان صدور الحدث عن المخاطب اذ قد عرفت ان الطلب الماخوذ في الامر معنى حرفي نسبي لا ملاحظة معناه الحدثي الى فاعله تنبيه فمفاد النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب من حيث كونه مطلوبا منه في الحال فهو ظرف للنسبة الماخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الافعال واما كون صدور ذلك الحدث عن المخاطب في اي وقت من الاوقات فهو مما لا دلالة في الامر عليه وضعا اصلا ولا يقتضي عدم دلالته عليه نقصا في معناه الفعلي بوجه من الوجوه نعم ان ثبت اخذ الوضع لذلك الدال لشيء من خصوصياته من الفور او التراخي في الوضع كان ذلك متبعا وان لم يثبت ذلك كما هو الظاهر ويقتضيه التبادر وكلام علماء العربية فلا وجه للالتزام به فظهر بذلك اندفاع الايرادات المذكورة من اصلها كما لا يخفى على المتامل فيما قررناه ثم انه قد يحتج لكون الامر للطبيعة في المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكورة في المسألة المتقدمة واجراؤها في المقام ظاهر فلا حاجة الى التكرار وقد اشار الى عدة منها في النهاية انما يفهم ذلك بالقرينة يمكن ان يقال ان وجود القرينة على فرض تسليمه انما يمنع الاستدلال اذا كان فهم ذلك من الصيغة متوقفا على ملاحظتها في المقام وليس كذلك فان ذلك يفهم منها وان قطع النظر عن القرينة المفروضة ولذا يتبادر الفور من سائر الاوامر الواردة في الاستعمالات العرفية فلو اخر المكلف اداءها ذمه العقلاء على فرض وجوب طاعة الامر وعاتبوه على تاخيره

تنبيه

قوله

في ... من القول ...

ولذا لا يفهم من شيء من الاوامر الواردة في العرف ارادة طلب مطلق الفعل ولو في مدة عمر المأمور وقد عرفت تقرير بعضهم الاحتجاج بحكم العرف بعصيان العبد مع ترك المبادرة الى امتثال اوامر المولى نعم لا يبعد القول بتفاوت الافعال في ذلك فيكون ذلك شاهدا على القول بالفور في بعض الوجوه المذكورة ويمكن دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات الموالي للعبيد وانما ينصرف الى التعجيل نظرا الى قضاء العادة به او لامر آخر من القرائن التي تنصرف الى ذلك في وقت يمكن طبخه للوقت المعهود وكذا الحال في غيرها من المطالب فيختلف الحال بحسب اختلاف الحاجات وليس ذلك من دلالة اللفظ في شيء ولو فرض عدم قيام القرينة على خصوص زمان من الازمنة في بعض المقامات فلا انصراف في الصيغة نعم لو اخر الى حيث يصدق التهاون في الامتثال دل العرف على المنع من تلك الجهة وقد عرفت ان ذلك ليس من الفور في شيء وانما نحكم بجواز التأخير على القول بالطبيعة او التراخي وليس ذلك اذن تبدلا الامر حتى يجري فيه الخلاف في فوات المطلوب بفوات الفور ليقال بسقوط الوجوب على احد الوجهين بل لا ريب في بقاء الامر وانما نحكم بالعصيان من جهة التهاون في الامتثال والمسامحة في اداء ما امر به المولى مما اوجب الاتيان به ووجوب الفعل على حاله نعم لو كان هناك قرينة على ارادة الزمان المعين كما في كثير من المقامات سقط بفوته من تلك الجهة وليس ذلك من محل البحث ايضا قوله ان الذم باعتباره يمكن الجواب عنه ايضا بمنع دلالة الاستفهام المذكور على الذم فانه انما يتم لو كان للتوبيخ والانكار ولا يتعين الوجه فيه بل ذلك جواز حمله على ارادة التقرير بحيث قد وقع الترك منه على جهة الاستكبار والانكار فاراد سبحانه بالاستفهام المذكور تقريره بمعاينة واعترافه ليقوم عليه الحجة في الطرد والابعاد فلا دلالة فيها على حصول الذم اصلا حتى يكون ذلك على ترك الفور وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله والدليل على التعقيب كان الوجه فيه ان اذا للتوقيت فيفيد ان الجزاء لا بد من حصوله في ذلك الوقت وان الفاء يفيد التعقيب بلا مهلة فيدل على ترتب الجزاء على الشرط من غير فصل ويشكل الاول انه لا دليل على كون اذا للتوقيت بل لا يبعد في حملها على الشرطية بل ربما يكون الحمل عليها اظهر فيكون الفاء في قوله تعالى فقعوا له جزائية ولا دلالة فيها على التعقيب بلا مهلة فان ذلك مفاد الفاء العاطفة فظهر بذلك فساد الوجه الثاني وقد يحتج على النحو المذكور بغير هذه الاية مما دل على ترتب الذم او العقوبة على مخالفة الاوامر المطلقة كاية التحذير وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون اذ لولا ان الامر للفور لما صح ترتب الذم على مخالفة الامر المطلق لعدم استحقاق الذم الا عند الوفات وفيه ان تاخير الفعل الى حد التهاون مع العزم على ترك الفعل رأسا يصحح ترتب الذم عليه وان كان فعله اخيرا بريئا للذمة وقد عرفت ان ذلك مما لا ربط له بالقول بالفور قوله لو جاز التأخير لكن تقرير الاستدلال المذكور بوجوه احدها وهو انه لو لم يكن الامر المطلق مفيدا للفور لجاز التأخير والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظ واما بطلان التالي فلانه لو جاز التأخير فاما ان يجوز الى غاية معينة او غير معينة او يجوز التأخير دائما والوجوه الثلثة باطلة فالمقدم مثلها والملازمة ظاهرة اذ جواز التأخير لا يخرج عن احد الوجوه المذكورة ويدل على بطلان الاول انه لا بيان في المقام اذ ليس في نفس اللفظ ما يفيد تعيين الوقت ولا من الخارج ما يفيد ذلك ولو كان دليل على التعيين لخرج عن محل الكلام والثاني يستلزم التكليف بالمحال نظرا الى المنع من تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف والثالث فاسد بخروج الواجب عن كونه واجبا لجواز تركه في كل زمان وما يجوز تركه كذلك لا يجب فعله قطعا وقرر ايضا لو جاز التأخير فاما ان يجوز مع الاتيان ببدل يقوم مقامه اعني العزم على الفعل فيما بعده او يجوز من دونه والتالي بقسميه باطل اما الاول فلان الاتيان بالبدل يقتضي سقوط التكليف بالمبدل على ما هو شأن الواجبات التخييرية وليس كذلك اجماعا واما الثاني فللزوم جواز تركه بلا بدل ويرد على الاول انه ان اريد بالغاية المعينة والمجهولة بالنسبة الى المخاطب او الواقع فان اريد الاول اخترنا الثاني وان اريد الثاني اخترنا الاول لانا نقول بعدم جواز تأخيره عن غاية معينة في الواقع غير معينة عندنا وهو اخر ازمنة الامكان ولا يلزم منه تكليف بالمحال وانما يلزم ذلك لو وجب التأخير الى غاية مجهولة كذا ذكره المصنف في الجواب عن الاستدلال وسيجيء الكلام فيه وعلى الثاني جواز اختيار كل من الوجهين اما الاول فيكون العزم بدلا عن الفور لا عن نفس الفعل واما الثاني فبانه لا وجوب لخصوص شيء منها في خصوص شيء من الازمنة وانما الواجب نفس الطبيعة ولا يجوز تركها وان جاز الترك مقيدا بالزمان الخاص ولا منافاة قوله فلانه لولاه لكان اخر ازمنة الامكان كان الاولى ان يقول والا لجاز التأخير الى وقت غير معين ثم يرتب عليه ما ذكره فلا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة ثم ان ما ذكره من الاتفاق على كون جواز التأخير الى اخر ازمنة الامكان ان اراد جواز التأخير اليه بحسب الواقع مع قطع النظر عن تعيينه ولو بحسب الظن فممنوع والمفسدة المذكورة او غيرها مترتبة عليه وان كان ظ المقصود كونه غاية اخر ازمنة الامكان على حسب الظن به فمسلم ولا يترتب عليه تلك المفسدة ولا غيرها لعلم المكلف بذلك الوقت فليس له ان يؤخر عنه حتى ان الواجبات الموسعة تتضيق به وقد نص جماعة بتضيق الواجبات المطلقة كالنذر المطلق و نحوه بظن الوفات بل الفوات ولو فرض عدم حصول الظن المفروض لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يذم تاركه على بعض الوجوه وهو بحيث لو ظن توانيه بالتأخير عند تضيق فعله وتعين الاتيان به قوله ولا عليه دليل يمكن ان يق ان التأخير الى حد يفيد التهاون في امر المولى مما لا يجوز في الشرع ولا في العرف حسبما اشرنا اليه فالمنع من التأخير كذلك ثابت والدليل عليه قائم وليس ذلك من التوقيت في شيء ويندفع به الاحتجاج المذكور قوله بما لو صرح بجواز التأخير ان اريد به التصريح بجواز التأخير على الاطلاق فهو مم اذ هو يفضي الى ترك الواجب وان اريد به التصريح بجواز التأخير في الجملة فلا ينافي المدعى حتى يتم ما اريد من النقض قوله واما اذا كان تخييرا فلا ضرورة لكون الواجب نفس الفعل في اي مرة من تقديم او تأخير فلا تكليف بالمحال من جهة تعلق التكليف بنفس الفعل لتمكنه قطعا من الاتيان به في اول الازمنة وتجويز التأخير ليس تكليفا ليلزم التكليف بالمحال ان زعم تجويز التأخير لو اتفق له الموت لم يكن عاصيا لتجويزه له ذلك وهو ايضا مدفوع بما مر من ان عدم ترتب العصيان على ترك الواجب في بعض الاحيان لا يقضي بخروجه عن الوجوب وما ذكر من عدم ترتب الاثم على تركه انما يتفق في بعض الفروض والا ففي كثير من الاحيان يحصل

الظن بالفوات مع التأخير وح فلا يجوز الاقدام عليه من تلك الجهة حسبما عرفت وقد يورد في المقام بان ما علل به انتفاء التكليف بالمحال من تمكنه من المسارعة التزام بوجوب الفور في الفعل لتحصيل براءة الذمة حيث ان جواز التأخير مشروط بمعرفته لا يتمكن منه المكلف فينحصر الامتثال في الفور ويدفعه ان مراد المستدل بذلك ايضاح القول في ابداء تمكنه من الفعل ليظهر فساد ما توهم من لزوم التكليف بالمحال وليس في كلامه ما يفيد كون جواز التأخير مشروطا بمعرفة لا يتمكن منه المكلف ليرد عليه ما ذكر من الالتزام بالفور ولا وجه له فان عدم العلم باخر ازمنة الامكان لا يستلزم المنع من التأخير ليكون جواز التأخير مشروطا بالعلم بعدم كونه اخر الازمنة لكفاية الظن في مثله بل الشك ايض في وجه نظرا الى اصالة البقاء قوله لانها فعل الله سبحانه اراد بذلك ان المسارع انما يسارع الى فعله بمبادرته اليه دون فعل غيره اذ لا يعقل المسارعة اليه وانما يسارع اليه الذي ياتي به فلا بد ان يراد بالمغفرة سببها الذي هو فعل المكلف ليكون من قبيل اقامة السبب مقام المسبب لكنك خبير بان مجرد كون المغفرة فعل الله لا يقضي بامتناع المسارعة اليها اذ لا مانع من المسارعة الى فعل الغير بان يجعل نفسه مشمولا لفعله كما تقول سارعوا الى ضيافة السلطان والى كرامته والى انعامه ونحوها نعم يمتنع المسارعة الى اداء فعل الغير ولا قاضي بارادته في المقام وح يكون المسارعة اليه حاصلة بالمسارعة الى اسباب شموله من غير ان يراد بالمغفرة سببها بل من جهة ان المقدور بالواسطة مقدور للمكلف فظهر بذلك ان الوجه المذكور فيما هو المدعى من عدم الالتزام بالتجوز في المغفرة ثم انه قد يورد في المقام انه لا دليل على كون فعل المامور به سببا للمغفرة وانما هو باعث على ترتب الثواب والباعث على الغفران هو التوبة فانها السبب لغفران الذنب نعم لا يبعد القول باندراج الكفارات في ذلك حيث انها تكفر الذنب فاقضى الامر ان يفيد الامر كونها مطلوبة على سبيل الفور واين ذلك عن المدعى والقول بكون مجرد فعل المامور به قاضيا بتكفير الذنب مبني على مذهب الحبط والتكفير ولا نقول به ويمكن دفعه بانه قد ورد سقوط الذنب باداء بعض الواجبات كالصلوة والحج ونحوها فلا اختصاص لها بالتوبة ونحوها وح يمكن تتميم الدليل بعدم القول بالفصل وتغيرات مفاد الاية هو وجوب الفور في تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته وهو ايضا ظ بملاحظة العقل ايضا والظ انه مما لا كلام فيه وح فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفرا للذنب وغيره كما ترى ويمكن القول بحصول التكفير بالنسبة الى كل من الطاعات كما يستفاد من قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات ويشير اليه بعض الاخبار فيصح القول بارادة مطلق المامور به من المغفرة وذلك ايضا غير مقالة القائلين بالحبط و التكفير فانهم يقولون بموازنة الحسنات والسيئات في الدنيا ويثبت للعامل ما عليه التفضيل بينهما فعلى هذا يكون ميزان الاعمال في الدنيا قبل الاخرة وهذا ليس بمرضي وسببية الطاعة للغفران لا دخل له بهذا المذهب مع الغض عن ذلك ففي قوله تع وجنة عرضها كعرض السماء والارض كفاية في المقام فان المراد بالمسارعة الى الجنة هي المسارعة الى الاعمال والطاعات الموصلة اليها وذلك كاف في تقرير الاستدلال من غير حاجة الى ملاحظة كون اداء المامور به باعثا على الغفران كليا او جزئيا ويندفع به ايضا ان ما قد يورد في المقام انه انما يتم في الاوامر المتعلقة بالعصاة لتكون مكفرة لذنوبهم ولا يجري فيمن لم يتحقق منه ذنب كمن هو في اول البلوغ الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل على ما ذكرنا اذ يتم العبارة جميع تلك الصور من غير حاجة الى ضم عدم القول بالفصل لو تم القول به ثم انه قد يورد ايضا في المقام بانه ليس في الاية دلالة على العموم ليفيد وجوب المسارعة في جميع الاوامر كما هو المدعى غاية الامر ان يفيد وجوب الفور في البعض فيمكن تنزيله على التوبة ونحوها مما ثبت وجوب الفور فيه ويمكن دفعه بكفاية الاطلاق في المقام فان المطلق يرجع الى العام في مقام البيان سيما مع توصيف النكرة بصفة الجنس فانه يفيد العموم كما نصوا عليه في قوله تع وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه وفيه مع وضوح المناقشة في توصيف النكرة هنا بصفة الجنس ضرورة ان المغفرة قد يكون من فعل غيره سبحانه ان ارادة العموم في المقام يخل بالمقصود اذ كما يكون الواجبات سببا للغفران كذا الحال في المندوبات لشمول الاية المذكورة للواجبات والمستحبات وورود ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتى انه ورد في زيارة سيدنا الحسين ع والبكاء عليه ما ورد عليه من حبط السيئات وغفران الذنوب والخطيئات وكذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل وغيرها مع حمل الاية على العموم يلزم حمل الامر بالمسارعة على الاعم من الوجوب و الندب اذ لا معنى لوجوب المسارعة الى المندوبات وكذا الحال في الواجبات الموسعة فلا دلالة فيها على وجوب الفور والقول بحمله على الوجوب و التزام التخصيص بالنسبة الى المندوبات والموسعات نظرا الى ترجيح التخصيص على المجاز مدفوع بان التخصيص المذكور لا يترجح على المجاز وان قلنا بترجيح التخصيص عليه في الجملة لكونه من قبيل التخصيص بالاكثر لوضوح كون المستحبات اضعاف الواجبات مضافا الى ان استعمال الامر في الندب او الاعم منه والوجوب امر شايع في الاستعمالات وليس ببعيد في فهم العرف من التخصيص حتى يترجح التخصيص عليه في اوامر الشريعة ولذا ذهب بعضهم الى ذلك مستدلا بهاتين الايتين وغيرهما كيف ولو دل عليها الصيغة لم يكن حاجة الى بيانها اذ ليس بيان مفاد الالفاظ العرفية واللغوية من وظيفة الشرع ولو كانت مسوقة لذلك لكان تاكيدا لما يفيده اللفظ والتاسيس اولى منه قوله ومنها قوله تع فاستبقوا الخيرات يرد على هذه الاية ايضا امور منها ما اشرنا اليه في الاية السابقة من عدم دلالتها على افادة الصيغة للفور ومنها نظير ما مر في الاية المتقدمة ايضا فان الخيرات جمع محلى يفيد العموم وهي شاملة للواجبات والمندوبات الى اخر ما ذكرنا ومنها ان مفاد الاستباق هو مسابقة البعض للاخر في اداء الخيرات و التسابق عليها دون مطلق الاسراع الى الفعل ليراد به الفور فلا يوافق المدعى ولا بد اذن من حملها على الندب اذ لا قائل بوجوب المسابقة على الطاعات على الوجه المذكور وقد يدفع بانه لما كان ظ الاية الوجوب ولم يكن الاستباق على الوجه المذكور واجبا قطعا فيصير ذلك قرينة لحمل الاستباق على مطلق المسارعة وهو كما ترى قوله فانهما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يخفى انه قد يؤخذ الزمان في الفعل على وجه لا يتصور الاتيان بذلك الفعل في غير ذلك الزمان كما في صوم يوم الجمعة اذ لا يعقل ايقاع ذلك الواجب في غير ذلك الزمان وقد يؤخذ الزمان شرطا لصحة ايقاع الفعل من غير ان يؤخذ مقوما

بمفهومه ممكن تأخر الفعل عن ذلك الزمان لا انه لا يتصف بالصحة وقد يكون ايقاعه فيه واجبا ويكون التأخير عنه حراما الا انه لا يفوت الواجب
بفوات ذلك الوقت فيكون نفس الفعل واجبا مطلقا وتخصيص تعجيل ايقاعه في ذلك الوقت واجبا وقد يكون على وجه الرجحان وقد لا يكون خصوص
الزمان مأخوذا فيه فيتساوى نسبته الى الازمنة وما يتحقق فيه المسارعة والاستباق انما هو القسم الاول خاصة واما الاقسام الاربعة
الباقية فلا مانع من صدق المسارعة بالنسبة اليها وان وجب الاقدام على الفعل حالا ولم يجز التأخير عنه في الصورتين الاوليين منها بل لم يصح مع الاخيرتين
في الاولى منها الا انه يصح ان يقال انه سارع الى الحج اذا حج في السنة الاولى من وجوبه عليه ويقال انه سارع الى اداء زكاته اذا اداه في وقت حلوله
عليه مع مطالبة الديان بل يقال انه سارع الى اداء الصلاة اذا اداها في الوقت المختص بها مع تضيقها كما في صلاة الكسوف مع كون زمان الاية
بقدر زمان الفعل فما قرره المجيب من المنافاة بين وجوب الفور وصدق المسارعة والاستباق فاسد جدا والاستشهاد بالمثال المذكورين
الفساد لكونه من قبيل القسم الاول وهو غير محل الكلام قوله والحاصل ان العرف قاض قد عرفت ان حكم العرف انما هو في الصورة
الاولى كما قررنا واما في غيرها فالظاهر بعد ملاحظة العرف صدق المسارعة والاستباق من غير اشكال فما في كلام الفاضل المحشي من
تسليم ما ذكره المجيب بالنسبة الى ما لا يصح فعله في الزمان المتراخي على ما ينبغي وانما يتم ذلك في الصورة المتقدمة قوله والا لكان مفاد الصيغة
فيها منافيا لما يقتضيه المادة لا يخفى انه لو سلم ما ذكره فانما يسلم لو قلنا بدلالة نفس الامر على وجوب الفور واما اذا قلنا باستفادة الفور
من الايتين المذكورتين فاي منافاة بين مفاد الصيغة والمادة اذ لولا الامر المذكور صح تأخير الفعل وتعجيله بالنظر الى الامر المتعلق به
وانما يجب المسارعة والتعجيل من جهة الامر المذكور فما يقتضيه المادة هو جواز تأخير الفعل في نفسه مع قطع النظر عن ايجاب الفور بالامر
المذكور وما يقتضيه الصيغة هو المنع منه بالامر المذكور ولا منافاة بينهما والحاصل ان هنا فرقا بين وجوب التعجيل مع قطع النظر
عن الامر بالتعجيل ووجوبه بملاحظة الامر والمنافاة المدعاة لو تمت فانما تتم في الصورة الاولى خاصة والقول باعتبار جواز التأخير مط
في صدق المسارعة ممنوع بل فاسد جدا كيف ولو كان كذلك لما امكن ايجاب المسارعة في فعل من الافعال وهو واضح الفساد قوله ثم
اشارة الى ايراد وجوابه اما الاول فبان ما ذكر انما يتم لو ابقيت المادة على ظاهرها واما لو اريد بها المسارعة الى الامتثال فلا مانع من
ارادة الوجوب من الصيغة لكنها يندفع المنافاة بما ذكر لكنه يندفع بما ذكرنا واما الثاني فبان ذلك غير مصحح للاستدلال لدوران
الامر بين الوجهين وانما يتم الاحتجاج على الثاني ولا مرجح له فبمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال ولا يبعد ترجيح الاول باصالة عدم
وجوب الفور كذا يستفاد من المصنف في الحاشية قلت في الفرق بين المسارعة والمبادرة بما ذكر تأمل قوله كل مخبر كالقائل الاستدلال هو
التمسك بالاستقراء فان سائر الاخبارات والانشاءات يراد بها الحال فكذا الامر الحاقا للمشكوك بالشائع الاغلب وانت خبير بانه ان اراد بكون
كل خبر وانشاء غير الامر للحال ان الاخبار والانشاء انما يقعان في الحال فهو امر ظاهر غني عن البيان وكذا الامر فان الطلب انما يقع في الحال ولا كلام
لاحد فيه وان اراد بكونها للحال ان متعلق النسبة الخبرية والانشائية منها هو الحال فهو مم كيف ونحو زيد ضرب عمرو ويضرب من الاخبار ليس للحال
ونحو فلان حر بعد وفاتي انشاء ولا حرية في الحال وكذا قولك فلانة طالق ان دخلت الدار وفعلت كذا على مذهب من يصحح الطلاق به وكذا
الحال في التمني والترجي والاستفهام وغيرها فان كلا منها كالطلب لا يقع الا في الحال لكن المتمنى والمترجى والمستفهم منه قد يكون في الحال وقد
يكون في الاستقبال وما عدا الطلب منها يمكن ان يكون في الماضي ايض قوله وقياس في اللغة قد عرفت ان ما ذكره المستدل ليس من باب القياس
وانما تمسك بالاستقراء كما يدل عليه قوله فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب وحجية الاستقراء في مباحث الالفاظ مما لا كلام فيه وهو عمدة
الادلة في اثبات الاوضاع التركيبية وجرت على الرجوع اليه طريقة اهل العربية فالحق في الجواب ما قدمناه نعم استدل في المقام ايض تارة بحمل
الامر على النهي فانه للفور فكذا الامر قياسا عليه واخرى بان الطلب انشاء كالايقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل بعت واشتريت
نكحت ان معاني تلك يقع على الفور فليكن هنا كذلك قياسا عليها بجامع الانشائية وهذا الجواب يوافق احد التقريرين المذكورين دون ما ذكر
قوله وبطلانه بخصوصه ظ اي عدم حجية القياس في اثبات الاوضاع بخصوصه ظاهر كما ذهب اليه المعظم واتفق عليه المحققون حسبما قرر
في محله وانما ذلك لعدم حصول الظن منه في المقام والا فبعد حصول الظن منه فالظ حجيته في المقام ان قلنا بعدم حجيته في الاحكام لابتناء
الامر في مباحث الالفاظ على مطلق الظن بخلاف الاحكام الشرعية ولقيام الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع اليه في الاحكام وعدم قيام
دليل على المنع من الاخذ بالظن الحاصل منه في مباحث الالفاظ قوله فبالفرق بينهما محصل البيان المذكور ان المتعلق بانشاء الامر يعني الطلب
الحاصل به لا يمكن تعلقه بالحال لما فيه من لزوم تحصيل الحاصل بخلاف غيره مما تعلق به الاخبار وسائر الانشاءات اذ يمكن تعلقه بالحال فاذا
كان الثاني موضوعا للحال لا يمكن ان يقاس عليه الاول مع عدم امكان ارادة الحال وهذا الفرق وان كان متجها الا انه مبني على كون مراد
المستدل ان ما تعلق به الاخبار وشيء تعلق به المنشي بتلك الانشاء للحال وليس كذلك لتعلقه كثيرا بغير الحال ايض وبه يبطل الاستدلال
من اصله حسبما قررناه قوله بان الامر قد يرد في القرآن ظاهر الاحتجاج المذكور افادة الاشتراك اللفظي كما مر نظيره في كلام السيد لكن
عرفت انه يمكن حمل كلامه هنا على اثبات الاشتراك المعنوي بحمل استعماله في الامرين على اطلاقه على الطلب الحاصل بكل من الوجهين وظاهر
الاطلاق كما يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة استعماله في خصوص كل من المعنيين كذا يقتضي الحقيقة في صورة اطلاقه عليهما والاول الحمل عليه
وان لم يكن مرضيا عند الجمهور وانما اختاره السيد ومن وافقه الا ان الظاهر ان الثاني مرضي عند السيد وعند غيره فيحمل كلامه هنا على الثاني

غير بعيد

غير بعيد بملاحظة اول كلامه حسبما اشرنا اليه وينطبق عليه دليله الثاني ايض قوله ان الذي يتبادر من اطلاق الامر كانه اراد بذلك ان ظاهر الاستعمال
انما يقتضي الحقيقة اذا لم يقم دليل على كون اللفظ مجازا فيه وههنا قد قام الدليل على كونه حقيقة في المعنى الاعم اعني طلب الفعل مجازا في غيره
اعني كلا من الخصوصيتين نظرا الى تبادر الاول وعدم تبادر شيء من الخصوصيتين لتوقف ايقاعهما على قيام القرينة او انه اراد بذلك
منع استعمال الامر في الخصوصيتين وانما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما وكل من الخصوصيتين انما يفهم من القرينة الخارجية وهذا
الوجه هو الذي استظهرناه في كلام السيد وح فكلامه هذا موافق لما اخترناه كما هو الحال في دليله الثاني وجواب المصنف مبني على ما فهمه
من كونه احتجاجا على الاشتراك اللفظي قوله ولهذا يحسن فيما نحن فيه لا يخفى ان جوابه بالتخيير بين الامرين جواب بارادة التراخي فان المراد به كما
عرفت جواز التراخي فليس ذلك معنى اخر حتى يكون الجواب به على فرض كونه موضوعا لكل من الفور والتراخي خروجا عن ظاهر اللفظ وارتكابا للتجوز كما زعم
نعم لو قال باشتراكه بين وجوب الفور ووجوب التراخي امكن الايراد عليه بذلك وليس كذلك قوله ذهب الى كل فريق فقد حكي الاول من ابي بكر الرازي وابي الحسين الكرخي
تفريعا على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وحكي الثاني عن الكرخي وابي عبد الله البصري قوله ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
يمكن ان يقال ان ما ذكره مناف لما اختاره من الدلالة على الفور اذ القائل المذكور انما يقول باقتضائه كون المامور فاعلا على سبيل الفور لا على
الاطلاق ويمكن ان يق ان القائل المذكور قد جعل مقتضى الامر شيئين كون الفعل حاصلا من المامور به مطلوبا ايجاده حيث سند الفعل اليه من
الجهة المذكورة حسبما مر توضيح القول فيه والثاني كون ذلك الفعل حاصلا منه على الفور سواء قلنا بكون الثاني ايض مدلولا ابتدائيا
للامر او قلنا بكون ذلك من مقتضيات الوجوب لظهور الوجوب في الفور فمقتضى الامر بالفعل الامران المذكوران فلا بد اولا من الجمع بين مقتضييه فان
عصى وخالف الاول بقي الثاني والمص اختصر البيان المذكور في النهاية بما يقارب ما قررناه حيث قال في بيان الحجة المذكورة ان لفظة افعل يقتضي والمذكورة
كون المامور فاعلا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا ويقتضي ايض وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور اذا امكن الجمع بين حكميهما
لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان لئلا ينتقض وجوبه فان لم يفعله اوجبنا الثاني لان مقتضى
الامر كون المامور فاعلا ولم يحصل بعد وتوضيح المقام ان الفور اما ان يلحظ قيدا للطلب فان الطلب للفعل يمكن ان يكون على وجه الفور
وان يكون على وجه التراخي ويلحظ قيدا للمطلوب والوجهان اعتباران لحقيقة واحدة اذ ليس هناك الا طلب الفعل على سبيل الفور فصح ان يلحظ
قيدا للطلب وقيدا للمطلوب ولفظ الامر اذا افاد الفورية انما تستفاد من الهيئة ووضعها من قبيل اوضاع الحروف فان الهيئات موضوعة للمعاني
الناقصة النسبية الرابطية فكما ان الوجوب الذي يستفاد من الصيغة معنى حرفي حسبما مر بيانه فكذا الفور على القول به فيكون قيدا ملحوظا في الطلب
ويجعل معه مرآة لملاحظة حال الحدث مع فاعله المنسوب اليه فالحدث انما يحمل على فاعله من حيث كونه على وجه الفور فيحصل بالطلب المعروض للفورية
من هيئة الامر ان طلب للفعل وطلب للفور فالفورية بالملاحظة الاولى من حيث دلالة الهيئة عليه ملحوظة للمعروض الا انه بالملاحظة الثانوية
ملحوظة استقلالا كما هو الحال في نفس الطلب للازم من ذلك تقييد المطلوب ايض ولو لوحظت قيدا للمطلوب كانت ملحوظة على وجه الاستقلال
من اول الامر كما هو الحال في المطلوب المتقيد به ويلزم ذلك من تعلق الطلب بها ايض الا ان ذلك لا يلائم وضع الهيئة وكيف كان فعلى كل من الوجهين فاما ان
ينحل ذلك الى طلبين او مطلوبين او يكون هناك طلب او مطلوب واحد متقيد بذلك من غير ان ينحل ذلك الى طلبين او مطلوبين فلا يبقى مطلق طلب
الفعل مع انتفاء ذلك القيد والظاهر ان ذلك مبنى النزاع في المقام فالمختار عند جماعة هو عدم ارتباط طلب الفور بطلب الفعل نظرا الى ان المستفاد من
الامر في المقام هو كون الفعل مطلوبا مطلقا غاية الامر ان يفيد الامر وجوب الفور ايض وعليه مبنى الاستدلال المذكور والمختار عند اخرين تقييده
لكون الطلب والمطلوب هنا شيئا واحدا حتى انه لو قيد بلفظ اعد مجموع القيد والمقيد شيئا واحدا فينتفي المقيد بفوات قيده على ما هو التحقيق والاوضح
في المقام هو الوجه الاول وان كان المنساق من تقييده بحسب اللفظ هو الاتحاد والانتفاء بانتفاء القيد نظرا الى ان ما ذكر هو المفهوم من الامر عرفا
لو قلنا بدلالة الامر على الفور فالمنساق منها بحسب فهم العرف هو انحلال المطلوب الى امرين من مطلق الفعل وخصوصية الفور اذ مع عدم امتثاله للفور
لا يسقط مطلق طلب الفعل في فهم العرف فالمفهوم منه عرفا كون مطلق الفعل مطلوبا للامر على كل حال وان كانت الفورية ايض مطلوبة سيما
اذا فسرنا الفور بالتعجيل في حصول المامور به مط بان يفيد مطلوبية الفور متدرجا ولو بالنسبة الى الازمنة المتأخرة اذ ح يتعين فيه الوجه
المذكور من غير مجال للاحتمال الاخر وما ذكره في الحجة المذكورة من ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق يعني ان مفاد الامر بحسب
العرف هو كون الفعل مطلوبا من المامور به مطلقا مرادا منه ايقاعه سواء اتى به فورا فيحصل به مطلوبه الاخر اعني الفور او اتى به متراخيا فمطلوب
الامر لا يفوت بفوات الفورية في فهم العرف فيظهر من ذلك انحلال الطلب المذكور الى امرين وعدم كون المطلوب شيئا واحدا ليفوت بفوات القيد
حسبما هو الظ فيما اذا ذكر القيد كما في الموقت وكان الوجه فيه ما اشرنا اليه من كون الفور في المقام معنى حرفيا غير ماخوذ قيدا على نحو قولك
صم غدا فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من تلك اللفظة وكيف كان فالمتبع فهم العرف وهو الفارق بين المقامين فظهر ان ما ذكره المص
من لزوم اختيار القول بفوات مطلوبية الفعل بفوات القيد على القول بدلالة الصيغة على الفور ليس على ما ينبغي وقد عرفت من شهادة
العرف بخلافه قوله افعل في الان الثاني من الامر ظاهر ذلك تفسير الفور بالزمان المتعقب للامر مط كما مرت الاشارة ومما ذكر من جريان الامر
المطلق مجرى التصريح بذلك ونحو بعيد ظهور الاختلاف منها في فهم العرف مضافا الى ما عرفت من الوجه في الفرق بينهما قوله وبني عليه
[..] الخلاف ما ذكره راجع الى ما ذكرنا من الوجهين وقد اعتبر الفورية مطلوبة بحسب مراتبها فيحمل الامر المطلق المتعلق بالفعل الى ما ذكره من التفصيل

والافلا وجه لدعوى كون التفصيل المذكور مما وضعت الصيغة بازائه ومقصوده بذلك بناء المسئلة على معرفة مفاد الصيغة فى فهم العرف من الوجهين المذكورين ولا ابتناء له على غيره من الرجوع الى الاستصحاب وغيره ولذا فرع على ذلك قوله فالمسئلة لغوية قوله وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اراد بذلك ان ابتناء القولين المذكورين على المعنيين صحيح لاغبار عليه لكن لا ثمرة فى ذلك اذ المقصود فى المقام تعيين احد الوجهين والا فتحصيل مفهوم من ملزومين لطرفى الخلاف مما يمكن فى كل خلاف ولا ثمرة فيه بعد خفاء المبنى على نحو خفاء الاصل واورد عليه المدقق المحشى بان ما سلمه من صحة البناء ممنوع واستلزام المعنى الاول لما بنى عليه وان كان ظاهرا الا ان تفريع الثانى على الثانى غير ظاهر لاحتمال ان يقى بالاول بناء على الوجه الثانى ايضا حسبما قيل فى الموقت من عدم توقف القضاء على الامر الجديد واذا احتمل القول الاول على الوجه الثانى بطل ما ذكر من المبنى اذ لا يبتنى القول الاول على الوجه الاول ولا يستلزم الوجه الثانى للقول بالثانى ويمكن دفعه بان مقصود المصنف كون الخلاف فى المقام فى مدلول الصيغة بحسب اللغة انها هل تفيد لفظا بقاء المطلوب بعد فوات الفور او انها لا تفيد الا وجوب الفعل فورا ولا دلالة فيها على وجوب الفعل بعد ذلك ولذا قال ان المسئلة لغوية فالقول ببقاء الوجوب من جهة الاستصحاب كما هو مقتضى الاحتمال المذكور مما لا ربط له بمدلول الصيغة حسبما جعله محل الكلام وانت تعلم انه بما ذكرنا تعرف اندفاع ما اورده المصنف عليه من قلة الجدوى فان مقصوده بذلك بيان كون النزاع فى ذلك مبنيا على تعيين معناه اللغوى من الوجهين المذكورين فيرجع فى التعيين الى العرف واللغة كما نص بقوله فالمسئلة لغوية مريدا بذلك بيان ما يرجع فيه الى العرف واللغة دون غيرهما من الوجوه العقلية وليس مقصوده بذلك بيان الحق فى المقام ليرد عليه انه لا يتم ذلك بمجرد ما ذكره بل لابد من بيان مدرك الوجهين ليتضح به الوجه فيما هو الحق فى المقام قوله ليس لعن القول بسقوط الوجوب قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور به وقياسه على التقييد الصريح فاسد بعد ملاحظة فهم العرف فان وجوب الفعل والفور بلفظ واحد لا يقتضى تقييد احدهما بالاخر سيما بعد ما عرفت من كون الفورية كالوجوب معنى حرفيا رابطيا وخصوصا اذا قلنا بكون الفور المفهوم من الصيغة هو لزوم التعجيل فيه مطلقا فانه يلزم ببقاء طلب الفعل فكون مدلول الصيغة على القول بالفور منزلة ان يقول اوجب عليك الشئ الفلانى فى اول اوقات الامكان محل منع كيف ولو كان كذلك لزم على القول ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الثمرة فى بقية المدة وهو خلاف المعروف بين هؤلاء فى ظاهر كلامهم وانما حكى ذلك قولا للبعض وقد عرفت توضيح القول بما ذكره المدقق المحشى من انه لا شك ان الفور لو كان مدلولا للصيغة لكان قيدا للفعل فلا يتركب احدا من شيئان منفصلا لانا احدهما عن الاخر فكان معنى صيغة افعل الفعل فى الوقت الفلانى اى الوقت المتعقب لزمان التكلم ومن البين ايضا انه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان فيما يترتب على التوقيت محل نظر اذ فيه اولا ما عرفت من الفرق بين تقييد المطلق بقيد مصرح به وبين دلالة الصيغة على لزوم الخصوصية لاحتمال دلالته عليه على وجه لا يتقيد به ذلك المطلق فان ذلك مما يتبع وضع فاذا كان فهم العرف مساعدا عليه فاى مانع منه وقياسه على الاخر فاسد لا وجه له وثانيا ان ما ذكره انما يتم لو كان مفاد الصيغة هو خصوص الفعل فى اول ازمنة الامكان حتى انه لو فات الفعل فى اول الازمنة منه فات الفورية واما ان قيل بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب الامكان فيتدرج الفور على حسبه ان تتاخر فلا يعقل كون تقييد المطلوب قاضيا بسقوط الواجب لفوات الفعل فى اول ازمنة الامكان بل هو قاض بخلافه فما ذكره المصنف من المبنى غير ظاهر والتحقيق فيه ما ذكره منا كما اشرنا اليه وحيث ان المسئلة لغوية فلابد من ترجيح احد الوجهين اللذين ذكرهما بالرجوع الى اللغة وفهم اهل العرف ليستكشف به الوضع اللغوى حسب ما قررناه ولا ريب فى فواته بفوات وقته وبه يظهر بذلك بيان الحق فى المسئلة وانه بناء على الوجه المذكور بقيد التوقيت ومع افادته التوقيت لا ريب فى فواته بفوات وقته بناء على ما هو الحق فى تلك المسئلة وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف فى المسئلة لا يجعلها ظنية فضلا عن كونها مجهولة فتبين بذلك انه على القول بدلالة الصيغة الامر على الفور يكون الصواب هو القول بفوات الوجوب عند فوات الفور ولا ينافى وجوده القول بعدم فوات الموقت وكونه محلا للخلاف نعم لو اراد بذلك بيان عدم الخلاف فى الفوات على القول المذكور تم ذلك وليس بصدده بل هو فاسد قطعا فالاظهر ان يراد بكون ذلك معركة للاراء وقد قال جم غفير بكون القضاء بالامر الاول مجرد كون الفور مدلول الصيغة لا يكفى فى تحقيق المقام كما ترى ذلك ليس مقصود المصنف بتحقيق المقام بمجرد كون مدلول الصيغة بل ذلك بعد ما قرره من كون مفاد الصيغة هو التوقيت بما قرره عنه وانفح من فوات الموقت بفوات وقته ولا ينافى ذلك وقوع الخلاف فيه قوله فحيث بعض المكلف فيجانفهم اورد عليه بان طلب الفور والاسراع ان اقتضى تقييد الطلب بالزمان المعين لم يكن فارقا بين الصورة الاولى ايضا وان اقتضى التقييد به فلا يصرفه عن ذلك كون الدال عليه خارجا كما اذا دل دليل من خارج على كون الواجب موقتا فان ذلك الواجب ايضا يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دل الخطاب الاول على توقيته فلا فرق فى ذلك بين الصورتين حسبما ضعفه اذ ليس مناط كلام المصنف الفرق بين التوقيتين بل غرضه انه لو دل نفس الصيغة على ارادة ايقاع الفعل فى الزمان الاول كان ذلك لا محالة مقيدا للطلب المذكور وحيث انه طلب واحد يلزم منه التوقيت اذ ليس مفاد التوقيت الا طلب الفعل فى الوقت واما لو دل الخارج على وجوب المسارعة فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الاول به حتى يكون المطلوب مقيدا بالتوقيت المفروض اذ لا دلالة فى ذلك على اتحاد المطلوبين بل قضية ذلك التاسيس الدليلين نعدد المطلوب بنفس الفعل على اطلاقه مطلقا والمسارعة اليه مطلوب اخر فلا باعث للحكم بفوات الفعل عند فوات الفور نعم لو دل الدليل الخارج على توقيت ذلك الواجب بالفور كما هو الحال فى الموقت الذى ثبت التوقيت فيه من الخارج كان الامر على ما ذكره لان ما دل على وجوب المسارعة والاستباق من الايتين فيه على ذلك فدعوى ان مجرد الامر

بالمسارعة على — لا دلالة الا على

على ما ذكره الاول الى المسارعة والاستباق قاض بتوقيت الفعل بذلك حقيقة خالية من الدليل بل الاصل وظاهر الاطلاق قاضيان بخلافه قوله والذى يظهر من سياق كلامهم لا يخفى ان كلامهم كالصريح فى ذلك فان الكلام فى مفاد الصيغة ومقتضاه على ما هو الحال فى دلالته على الوجوب فالترديد الذى ذكره المص فى المقام غير متجه نعم هناك قول لبعض المتاخرين بوجوب الفور من الخارج بدلالة الشرع عليه وهو قول شاذ ليس التفريع المذكور مبنيا عليه كما لا يخفى قوله الاكثرون على ان الامر بالشئ هذه المسئلة انما ترتبط بالاوامر من جهة مدلولها الذى هو الوجوب والا فلا اختصاص لها بالاوامر اذ هو من احكام الوجوب سواء كان الدال عليه امرا او غيره فالمقصود ان وجوب الشئ هل يستلزم وجوب ما لا يتم ذلك الشئ الا به فيكون ذلك قاضيا بدلالته بما يفيد ثبوت الاول على الثانى او انه لا ملازمة بين الامرين فلا دلالة واذا كان الحكم المذكور من احكام الوجوب ولواحقه فهو من الاحكام المرتبطة بالمبادى الاحكامية بل هو الصنو بها ولذا اختار الحاجبى ذكرها هناك وتبعه شيخنا البهائى ويمكن ادراجها فى الادلة العقلية ايضا لاستقلال العقل بالملازمة بين الامرين فكما ان العقل يدرك بعض الاحكام بنفسه مع قطع النظر من ورودها فى الشرع فكذا قد يدرك ثبوت بعض الاحكام بعد حكم الشرع بثبوت حكم اخر لاستقلاله بالملازمة بين الامرين فثبوت الملازمة حكم عقلى صرف وثبوت المقدمة شرعى ويتفرع عليها ثبوت اللازم فاثبات الملازمة بين الامرين كما هو محط البحث فى المقام مما يستقل به العقل وان كان الحكم بثبوت اللازم بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم ملفقا من العقل والنقل ولذا ادرجها بعضهم فى الادلة العقلية وكيف كان فتحقيق الكلام فى المسئلة يتوقف على رسم مقدمات احدها ان الواجب ما يذم تاركه فى الجملة او ما يستحق تاركه العقوبة كل ولا يرد عليه المخير لوضوح استحقاق تاركه الذم او العقاب على فرض ترك الجميع فان الترك كل منها داخل فى الاستحقاق المفروض ولا الموسع ولو فرض موت المكلف فجاءة فى اثناء الوقت نظرا الى استحقاق الذم او العقوبة على ترك الطبيعة المامور بها راسا فى تمام الوقت المضروب وقد يورد عليه بان وجوب المقدمة على القول به اذ لا استحقاق للذم ولا العقوبة على تركها عند القائل بوجوبها كما سيجيء بيانه انشاء الله وانما استحقاق الذم والعقاب على ترك ذيها ويمكن الجواب بان الماخوذ فى الحد هو استحقاق تاركه الذم او العقوبة وهو يعم ما لو كان الاستحقاق المذكور على تركه او ترك غيره وذلك حاصل فى المقدمة وفيه انه لو بنى على التعميم المذكور لزم انتقاض الحد بسائر الاحكام لشمول الحد للمندوب والمباح بل المكروه والحرام اذ الجامع ترك احدها ترك الواجب اذ يصدق على كل منها انه مما يذم تاركه وان لم يكن الذم على تركه بل على ترك غيره مضافا الى ان البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارة فان المستفاد مما يذم او يعاقب تاركه ان يكون تركه سببا لذمه وعقابه لا ما اذا كان تاركه تاركا لغيره وكان استحقاق الذم او العقوبة حاصلا من جهة ترك ذلك الغير من دون مدخلية تركه فيه وهو ظ ويمكن دفع ذلك بان تارك المقدمة مستحق للذم او العقوبة بسبب تركها لا على تركها بل على ترك ذيها فانها باعث على استحقاق الذم او العقوبة لا اصالة بل اداء الى ترك غيرها وتوضيح المقام ان ترك الفعل اما ان يكون باعثا على استحقاق الذم او العقوبة او لا يكون باعثا على استحقاق ذلك وانما يكون مجامعا لترك فعل اخر يستحق الذم او العقوبة على ترك ذلك الفعل فيمكن بملاحظة اتحاد العنوانين فى المصداق الحكم باستحقاق تلك الفعل للذم او العقوبة وعلى الاول فاما ان يكون ترك الفعل المفروض باعثا على استحقاق الذم او العقوبة من حيث كونه تركا له فيكون سببا للاستحقاق المذكور اصالة او يكون باعثا على ذلك من جهة ادائه الى ترك فعل اخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ذلك الترك عليه فيكون ترك ذلك الفعل سببا للاستحقاق المذكور تبعا لترك غيره من حيث ادائه اليه فهذه وجوه ثلثة ومن البين انه اذا لم يكن الترك باعثا على استحقاق الذم او العقاب لا اصالة ولا تبعا لم يندرج فى الحد المذكور لوضوح انه لا يتوقف على ان تركه مما يذم تاركه يعنى اذا جامع ترك بعض الواجبات وان صح الحكم المذكور فى لسان العقل الا انه خارج عن الطريقة الجارية فى المخاطبات العرفية واما الوجهان الاخران فالظاهر اندراجهما فى الحد وقد يكون الوجوب فى احدهما نفسيا وفى الاخر غيريا فالواجب لغيره ايضا مما يستحق تاركه الذم او العقوبة من جهة تركه لكن لا لذاته بل لادائه الى ترك غيره فالتارك للذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة بعد حصول الاستطاعة مستحق للذم والعقوبة حين تركه له لا لاجل ترك الذهاب من حيث ذاته بل من حيث ادائه الى ترك الحج فهو عاص مخالف للامر المتعلق بالحج اصالة عند ترك المقدمة وللطلب المتعلق بالمقدمة تبعا وان فرض تعلق الامر بها اصالة كما سيجيء بيانه انشاء الله نعم ولا يمنع من تحقق العصيان بالنسبة الى ذى المقدمة عدم مجيء زمانه اذ حقيقة العصيان مخالفة الامر وكما يصدق المخالفة بترك الفعل الواجب فى الزمان المضروب لذلك يصدق بترك المقدمة الموصلة اليه بحيث لا يتمكن منه بعد تركه ولو قبل مجيء الزمان المعين لاداء الفعل اذ تعلق الوجوب به عند ترك فيكون عاصيا مستحقا للعقوبة والعرف اقوى شاهد على ذلك نعم لابد فى تحقق المخالفة بحسب الواقع حصول ساير شرائط التكليف بالنسبة اليه فى وقت الاداء واما اذا حصل هناك مانع اخر من اداء الفعل انكشف عدم تعلق الامر به بحسب الواقع فلا مخالفة للامر بحسب الواقع وان كان عاصيا من جهة التجرى وهو امر اخر ثانيها ان الواجب باعتبار ما يتوقف عليه فى الجملة قسمان احدهما ان يتوقف وجوده عليه من غير ان يتوقف عليه وجوبه كالصلوة بالنسبة الى الطهارة وثانيهما ان يتوقف وجوبه عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية او لم يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها بناء على القول بصحة عبادات الصبى ومن البين ان الثانى لا يتصف بالوجوب قبل وجود مقدمته اذ المفروض توقف وجوبه على وجوده ولذا لا تامل لاحد فى عدم وجوب مقدمته اذ لا يتعلق الوجوب بذيها قبل حصولها وبعد حصولها لا يمكن تعلق الوجوب بها وقد ظهر بما بيناه ان الواجب المطلق والمشروط انما يعتبران بالاضافة الى خصوص كل مقدمة فان توقف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة اليها والا كان مشروطا ومن الواضح ان الواجب لا يكون مطلقا بالنسبة الى جميع مقدماته ولا مشروطا بالنسبة الى جميعها وقد ظهر بذلك

ترتب

ان ما ذكره جماعة في تعريف الواجب المشروط من انه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه
وجوده ليس على ما ينبغي اذ قد يتوقف الوجوب على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزم خروجه من المشروط واندراجه في المطلق فينتقض به حد المشروط جمعا
والمطلق منعا وكيف كان فهل يكون اطلاق الواجب على المشروط قبل تحقق مقدمته مجازا او حقيقة نص جماعة منهم بالاول وجعلوه من باب تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه وح فلا حاجة الى تقييد الامر الواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء بظاهر الاستعمال المنصرف الى الحقيقة ويلوح من كلام السيد كون
اطلاق الواجب عليه على سبيل الحقيقة ايض ولا بد من التفصيل في ذلك بان اطلاق الواجب عليه ان كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الاطلاق بملاحظة
تلبسه به في المستقبل فلا ريب في كونه مجازا للاتفاق على كون المشتق مجازا في المستقبل وان كان بملاحظة حال التلبس به في المستقبل فيراد كونه واجبا
عند حصول شرايط وجوبه كان اطلاقه عليه حقيقة وان لم تكن الشرايط حاصلة عند الاطلاق كما تقول ان الحج والزكوة من الواجبات في شريعة
الاسلام فان المقص بذلك وجوبها عند وجود شرايط الوجوب من غير ان يكون هناك تجوز في الاطلاق فاطلاق جماعة ان اطلاق الواجب عليه
قبل حصول الشرط على سبيل المجاز ليس على ما ينبغي وابعد منه دعوى كون الامر المطلق حقيقة في خصوص الواجب المطلق فاذا تعلق الامر بالواجب
المقيد كان مجازا استنادا الى تبادر الاول حال اطلاقه في المطلق فيكون مجازا في غيره وهو ضعيف جدا كيف ولو كان كذلك لكان جميع الاوامر الواردة
في الشريعة مجازات لوضوح كونها مقيدة بشرايط عديدة منها البلوغ والعقل وتبادر اطلاق الامر اطلاق الامر في المطلق اطلاقي حاصل من ظهور
الاطلاق لكون التقييد على خلاف الاصل كما هو الحال في ساير الاطلاقات ومن البين ان تقييد ساير الاطلاقات لا يلزم ان يكون على سبيل
التجوز وان امكن ان يكون مجازا ايضا فيما اذا ادرج التقييد في معنى اللفظ والحاصل ان تقييد الامر بشرط او شرايط لا يزيد على تقييد المامور
به بالمطلق مع اطلاق الامر فكما ان الثاني يكون على وجه الحقيقة فكذا الاول من غير فرق اصلا وربما يقال ان لفظ الواجب قد تجوز به بحسب الاصطلاح
عن معناه الوضعي وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة فيكون اطلاقه على المشروط حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى وح فالاولى ذكر
القيد المذكور في المقام لاخراج الواجب المشروط كما صنعه المص وجماعة ثالثها ان الواجب باعتبار تعلق الخطاب به وعدمه ينقسم الى اصلي وتبعي
وباعتبار كونه مرادا في نفسه وعدمه الى نفسي وغيري فالواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب اصالة والواجب التبعي ما يكون وجوبه لازما للخطاب
تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب اصالة واللازم ان اللوازم المقصودة بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في مفهوم الموافقة والمخالفة
ودلالة الاقتضاء في حكم الخطاب الاصلية لاندراجها في المدلول اللفظية وان لم يكن على سبيل المطابقة والواجب النفسي ما يكون مطلوبا
لنفسه والغيري ما يكون مطلوبا لاجل غيره اي لحصول الغير والاتيان به ولا يرد في المقام كون الواجبات المامور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها
من الفوائد الاخروية والدنيوية فلو بني على ما ذكر لزم ان يكون الجميع واجبات غيرية وهو بين الفساد لوضوح ان الفرق بين تعلق الطلب
بالشيء لثمرة مترتبة عليه وتعلق الطلب به من جهة كونه وصلة الى اداء مطلوب اخر ووسيلة اليه من غير ان يكون ذلك الفعل مطلوبا في نفسه
والواجب الغيري انما هو الثاني ثم ان كلا من القسمين المذكورين مما يصح اجتماعه مع كل من الاخرين فالاقسام المتصورة اربعة وح فالنسبة بين
كل منهما مع كل من الاخرين من قبيل العموم من وجه الا ان اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير ظاهر بعد استقراء الواجبات وقد يجعل من ذلك وجوب
الفرد بعد تعلق الامر بالطبيعة وفيه تامل وكيف كان فالواجب النفسي ما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب بملاحظة ذاته والغيري لا يمكن
ان يترتب عليه ذلك بملاحظة ذاته والا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث انه تركه فيكون واجبا مع قطع النظر عن غيره هذا خلف والحاصل ان الواجب
الغيري وان كان اصليا لا يمكن ترتب استحقاق الذم او العقاب على تركه من حيث انه تركه وانما يكون استحقاق ذلك على ترك ذلك الغير فالوجوب فيه تابع
لوجوب الغير وات من قبله وان كان متعلقا للخطاب اصالة فان تعلق الخطاب به انما هو من جهة ايصاله الى الغير ومثل ذلك الوجوب ليس قابلا لاستحقاق
عقوبة مستقلة من جهة مخالفته كما لا يخفى فهناك استحقاق واحد اذا نسب الى ذلك الغير كان استحقاقه من جهة تركه في نفسه واذا نسب الى الواجب
المقدمي كان استحقاقه من جهة ادائه الى ترك الاخر بل الظاهر ان هناك عصيانا واحدا ينسب اصالة الى الامر المتعلق بذي المقدمة وتبعا الى المقدمة
حتى انه لا يختلف الحال في عصيانه اذا ترك الواجب واتى بالمقدمات او تركها وبالجملة انه لما كان تعلق الامر بها من جهة الايصال الى واجب غيرها
الاداء اليه لا من جهة الاتيان بها في نفسها لم يكن تحقق العصيان بمخالفته الا من جهة عدم الوصول الى ذلك الغير والاتيان به فليس هناك الا جهة واحدة
للعصيان هي مخالفة ذلك الامر النفسي فيكون اسناد العصيان اليه على سبيل الاصالة والى الامر الغيري على وجه التبعية له من حيث كونه سببا موصلا
اليه وكذا الحال في اجزاء الواجب فانها وان كانت واجبة تبعا عند تعلق الامر بالكل واصالة عند تعلق الامر بكل منها من حيث ادائه الى اداء الكل فلا عصيان
اصالة الا في ترك الكل ولو فرض ح تعدد المعصية فلا ريب في كون جهة العصيان فيها واحدة فلا يكون الجهة المقبحة لتلك المعاصي الا واحدة فلا يزيد
القبح الحاصل عند ترك الكل على القبح المتفرع على ترك الواجب ان اتى بشرايطها وكثير من اجزائها فظهر بما قررنا ضعف ما قد تخيله بعضهم من
ترتب استحقاق عقوبة مستقلة على مخالفة الواجبات الغيرية زاعما ان ذلك من اللوازم العقلية او الشرعية لها فانها اذا ثبت وجوب اتباع الامر وما دل على
استحقاق العصيان للعقاب مطلق لتعليقه على حصول المعصية الحاصلة بمخالفة الامر وعدم الاتيان بما هو مطلوب الامر سواء كان ذلك مطلوبا لنفسه
او لغيره واضعف منه ما ذكره بعض الافاضل من ترتب استحقاق الذم او العقاب على ترك الواجب الغيري اذا كان متعلقا للخطاب اصالة دون ما اذا
كان الخطاب به تبعا لاشتراكه مع الاول في الحكم باستحقاق عقوبة مستقلة للمكلف على ترك الواجبات الغيرية في الجملة واختصاصه بالتفصيل بين
الغيري الاصلي والتبعي مع انه لا فارق بينهما من جهة العصيان والمخالفة اصلا فلو فرض ترتب استحقاق العقوبة على الواجبات الغيرية فلا وجه للفرق

في ذلك

في بيان انقسام الواجب الى الاصلي والتبعي والنفسي والغيري وذلك

في بيان ان الواجب الغيري هل يترتب على تركه استحقاق العقاب ام لا

بين ما تعلق

بين ما تعلق به الخطاب اصالة او تبعا فالفرق بين الوجهين انما هو في مدرك الحكم دون الحكم نفسه فان الوجوب في الاصلي مدلول الخطاب اصالة وفي التبعي مدلوله
بملاحظة حكم العقل واختلاف الدليل مع اتحاد المدلول لا يقضي باختلاف الاحكام المترتبة على المدلول ثم ان كلا من الوجوه المذكورة من اقسام
الوجوب على سبيل الحقيقة فيندرج الفعل المتصف بالوجوب على اي وجه منها في الواجب على وجه الحقيقة لصدق مفهومه عليه من غير توسع وان
كان اطلاق الوجوب والواجب منصرفا الى بعضها فان مجرد ذلك لا يقضي بخروج الاخر عن الحقيقة نعم قد يتصف بعض الافعال بالوجوب على سبيل العرض
دون الحقيقة فلا يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة وانما يكون من عوارض الغير ويكون اتصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم
الواجب فانه اذا وجب الملزوم اتصف اللازم بالوجوب من جهته بمعنى كونه غير جائز الترك لعدم جواز ترك ملزومه المؤدي الى تركه وليس ذلك من حقيقة
الوجوب في شيء اذ لا يقوم الوجوب حقيقة الا بالملزوم وليس اللازم واجبا في انه لا لنفسه ولا لغيره الا انه لما كان السبب المؤدي اليه واجبا ولم يتصور
انفكاكه عنه صح لذلك اسناد الوجوب اليه بالعرض والمجاز فهناك وجوب واحد يتصف به الملزوم بالذات على وجه الحقيقة واللازم بالعرض على وجه
التبعية والمجاز ولذا لا يصح اطلاق الامر ح بتجويز ترك اللازم نظرا الى عدم جواز تركه من جهة عدم جواز ترك ملزومه وان صح الحكم بجواز تركه في نفسه فوجوب
الفعل على الوجه المذكور ليس من اقسام الوجوب على الحقيقة ولا يندرج الفعل من جهته في الواجب الا على سبيل التوسع فت حتى لا يختلط عليك
الامر في الفرق بين الواجب الغيري والواجب على النحو المذكور فان هذا واجب بالغير وذلك واجب للغير ولذا كان اتصاف الاول بالوجوب مجازا دون الثاني
وقد ظهر بما ذكرناه ان عد الوجوب على الوجه المذكور من اقسام الوجوب وجعل الواجب على الحقيقة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل بعيد عن التحقيق
رابعها ان المقدمة كما عرفت قد تكون مقدمة للوجود والنسبة بينهما من قبيل العموم من وجه فقد يجتمع الامران كما في اشتراط العقل بالنسبة الى العبادات
وقد ينفرد الاول كما في البلوغ بالنسبة الى الصلوة ونحوها بناء على شرعية عبادات الصبي المميز وقد ينفرد الثاني كما في قطع المسافة بالنظر الى الحج وقد
تكون مقدمة للصحة كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة ومرجع ذلك الى مقدمة الوجود لتوقف وجود الصلوة الصحيحة عليه وعلى القول بخروج الفرد
الفاسد عن اصل الحقيقة فالامر اوضح وقد تكون مقدمة للعلم كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه وتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين و
مرجع ذلك الى مقدمة الوجود بالنسبة الى العلم فان تحصيل العلم باداء الواجب واجب اخر ووجود ذلك الواجب يتوقف على ذلك وهو ظ وايض ينقسم المقدمة
الى عقلية كتوقف العلوم النظرية على المقدمتين وعادية كتوقف الصعود على السطح على السلم ونحوه وشرعية كتوقف الصلوة على الطهارة وايضا
المقدمة قد تكون سببا وقد تكون شرطا ومانعا وقد تكون معدا والاولان مأخوذان في حصول الواجب وجودا والثالث عدما والرابع وجودا و
عدما وقد عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع بانه ما يلزم
من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود والمعد ما يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كل من وجوده وعدمه في الوجود فيؤخذ كل من مفهومي
الشرط والمانع وقد اورد على تعريف السبب بان السبب قد يجامع عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود وقد يتخلف السبب بسبب اخر فلا يلزم من
عدمه العدم وزاد بعضهم في الحد التقييد بقوله لذاته احترازا من ذلك وانت خبير بان اقصى ما يستفاد من التقييد المذكور التحرز عن التخلف الحاصل
من وجود المانع واما ما يكون بفقدان الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه اذ ذات المقتضي مع قطع النظر عن وجود الشرط غير كاف في الوجود وايض فالتحرز
به عن قيام سبب مقام اخر غير ظاهر ايض اذ لا اقتضاء لانتفاء السبب الخاص في انتفاء المسبب حتى يكون قيام السبب الاخر مقامه خروجا عن مقتضى ذلك
السبب لوضوح ان اللازم قد يكون اعم ومن المقرر عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ويرد عليه ايض صدق الحد المذكور على العلة التامة الجامعة
للمقتضي والشرايط وانتفاء الموانع وهو خلاف ظ اصطلاح ارباب المعقول كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظ في عدم اندراج احدهما في الاخر
وقد اورد ايض على الحد المذكور بان كثيرا من الاسباب الشرعية معرفات للحكم وليست مقتضيات حقيقية لثبوت الاحكام المتفرعة عليها فلا يندرج في الحد
المذكور لظهوره في كون السبب هو الباعث على وجود المسبب لا مجرد كون العلم بحصوله باعثا على العلم بحصول مسببه كما هو الحال في المعرفات فان السببية
ح انما يكون بين العلم باحدهما والعلم بالاخر دون انفسهما فارجاع السببية الى ذلك بعيد جدا ويمكن دفعه بان لزوم احد الشيئين للاخر لا يستدعي كون احدهما
علة للاخر ولذا صرحوا بكون المتلازمين اما علة للاخر ومعلولا او معلولي علة واحدة فوجود احد المعلولين لازم لوجود المعلول الاخر وهو معرف لوجوده
مع انتفاء العلية بينهما ويرد على تعريف الشرط بان كثيرا من الشرط مما يخلفه شرط اخر فلا يندرج في الحد اذ لا يلزم من عدمه العدم وايضا فالشرط الواقع جزء اخيرا
للعلة التامة مما يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج في حد الشرط بل يلزم اندراجه في السبب فينتقض كل من الحدين ويمكن دفع الاول بان الشرط هناك انما
هو احد الامرين لا خصوص كل منهما والثاني بان الشرط الواقع جزء اخيرا انما يلزمه الوجود اذا وقع اخيرا واما اذا لم يقع في الاخير فلا يلزمه الوجود فلا يندرج
في الحد المذكور نعم قد يورد عليه بصدق الحد المذكور على الجزء الاخير من العلة التامة اذ يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بل هو اولى بصدق
الحد المذكور عليه من الاسباب الشرعية مع انه ليس سببا في الاصطلاح وان اطلق عليه السبب احيانا فالظ انه اطلاق مجازي ويمكن الايراد على حد المانع
تارة بعموم ما مر فان بعض الموانع ما يلزم من عدمه الوجود فيما اذا وقع جزء اخيرا للعلة التامة ويدفعه ما عرفت واخرى بان الضد من الموانع وقد يكون
ارتفاع احد الضدين قاضيا بوجود الاخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون وقد يوجه بان المقص من الحد انه لا يعتبر فيه ان يلزم من عدمه
الوجود وان اتفق لزوم ذلك في بعض الموارد وهو تكلف بعيد عن العبارة جدا والبناء على ذلك في حد المانع يقضي بالبناء عليه في حد الشرط ايض
وهو مما يقطع بفساده والاولى ان يكون الشرط اعم من السبب وهو بين الفساد مع ما فيه من الاشكال في اطلاق الواجبات بالنسبة الى اسبابها اذ لا
يعقل الامر بالشيء بعد كونه واجب الحصول فانه نظير الامر بتحصيل الحاصل واما بالنسبة الى الشرايط ونحوها فالذي نص عليه غير واحد من المتاخرين

[illegible]

وقد تكون

ان الاصل في الواجب الاطلاق الى ان يثبت التقييد وظ كلام السيد ره لزوم التوقف الى ان يظهر الاطلاق او التقييد فعلى هذا اذا رتب
احد الامرين اخذ باصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان وجوب الشيء اما ان يثبت بالادلة اللفظية او غيرها
من الاجماع او العقل وعلى الاول فاما ان يكون ما تعلق الطلب به مط او مجملا فهذه وجوه ثلثة احدها ان يكون ثابتا من غير الدليل اللفظي
وح فاذا دار الامر بين ان يكون مطلقا او مشروطا فالظ التوقف بين الامرين في مقام الاجتهاد والحكم بالزام القيد وانتفاء الوجوب مع
انتفاء القيد المفروض في مقام الفقاهة اما الاول فلان القدر الثابت من الاجماع او العقل هو القدر الجامع المشترك بين الامرين ولا دلالة للعام
على خصوص شيء من قسميه فلا بد في التعيين من قيام دليل اخر عليه والقول بان الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من انواع الواجب على
الحقيقة فالدليل الدال على الوجوب من الاجماع او العقل لا يحتمل الانصراف اليه بين الاندفاع لوضوح ان الحكم بوجوب شيء على فرض حصول بعض
مقدماته ليس حكما بوجوب ما ليس بواجب حتى يقع بعدم انصراف الدليل اليه مضافا الى ما عرفت من كون الواجب المشروط احد قسمي الواجب على
سبيل الحقيقة ولو قبل حصول شرطه على الوجه الذي بيناه ومع الغض عنه فليس هناك اطلاق لفظي حتى يحمل على الحقيقة والمفروض كون القدر
الثابت من الاجماع او العقل ما يعم الامرين سواء كان ذلك وجوبا على الحقيقة او اعم منه ومن غيره وما قد يتوهم من انه بعد ثبوت مطلق الوجوب
فالاصل عدم تقييده بشيء فان اعتبار القيد على خلاف الاصل مدفوع بان الاصل المذكور انما يفيد مع وجود اطلاق في المقام اذ الاصل
المذكور اصل اجتهادي ومقتضاه الاخذ بظ الاطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد واما مع عدم وجود الاطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك
اصل يرجع اليه في مقام الاجتهاد واما الثاني فلان اقصى ما يفيده الدليل المفروض هو حصول الوجوب مع وجود ذلك القيد واما مع انتفائه
فالمفروض الشك في حصول الوجوب وتعلق التكليف فالاصل عدمه وذلك ظ ولا فرق بين ما اذا وجد القيد المفروض ثم انتفى وبين ما اذا لم
يحصل من اول الامر والتمسك بالاستصحاب في الصورة الاولى فاسد لدوران الامر المستصحب بين ما يقبل البقاء وبين ما لا يقبله ومثل ذلك
لا يجري فيه الاستصحاب حسبما فصل في محله وثانيها ان يكون الوجوب مستفادا من اللفظ ويكون ما تعلق الوجوب به مجملا وح فان كان
ما يشك في كونه شرطا للوجود مما يشك في كونه شرطا للوجوب ايض فان تمكن من الشرط المفروض فقضية الاصل ح اطلاق الوجوب حسبما سيجيء
في الصورة الثالثة فيجب الاتيان بالشرط المشكوك اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وان لم يتمكن منه فمقتضى الاصل البناء على فراغ
الذمة لعدم ثبوت الاشتغال مع انتفاءه وكذا لو فرض تمكنه منه اولا ثم انتفى عنه واستصحاب اشتغال الذمة في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب
الجنس ومن ذلك يظهر الحال في صلوة الجمعة بالنسبة الى اعتبار المنصوب الخاص في وجودها او تعين وجوبها وثالثها ان يكون اللفظ مط وح فلا
اشكال في كون الوجوب المتعلق به مط ايض اخذا بمقتضى اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد وبالجملة تكون قضية اطلاق اللفظ اطلاق الوجوب
وحجية المطلق مما لا مجال للريب في شيء منها ولا يظن ان احدا يتامل فيه نعم قد يترائى من ظ اطلاق السيد البناء على التوقف في المقام نظرا الى
ورود كل من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الاطلاق على خصوص احدهما الا بدليل وضعفه ظ اذ الخروج عن الظ من جهة قيام الدليل عليه في غير
الشريعة ولا يقضي ذلك بالتوقف مع انتفاء الدليل المخرج والا لما صح التمسك بشيء من الظواهر فلا وجه للتوقف في اطلاق الوجوب مع اطلاق
الامر لوضوح قضاء اطلاق الامر باطلاق الوجوب فالواجب هو البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن البعيد انكار السيد لما ذكرناه فلا وجه للتوقف في المقام
ويمكن توجيه عبارة السيد بما يرجع الى المشهور وان حملها جماعة على ظ ما يترائى منها وتوضيح ذلك انه بعد اطلاق المامور به وعدم اجماله اما ان لا
يثبت تقييد وجوبه او وجوده بشيء من الامور الخارجة عنه مما يحتمل اعتباره فيه على احد الوجهين المذكورين او يثبت ذلك فعلى الاول لا اشكال
في البناء على الاطلاق في المقامين اخذا بظ اللفظ الى ان يثبت المخرج عنه حسبما اشرنا اليه وعلى الثاني فان ثبت تقييده على احد الوجهين المذكورين
بخصوصه فلا اشكال ايض في وجوب الخروج عن مقتضى الاطلاق على حسب ما دل الدليل عليه وان لم يثبت ذلك لكن علم ورود التقييد على احد الوجهين
المذكورين من دون علم بخصوص احدهما فهل يجب التوقف الى ان يعلم الحال من الخارج او يحكم برجحان احدهما وبالجملة لو دارت المقدمة بين كونها
للوجوب او الوجود فهل هناك اصل يقضي بالبناء على احد الوجهين ولا بد من التوقف والاخذ بمقتضى اصول الفقاهة فالذي يقتضيه ظ القواعد
هو التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى مقدمة الوجوب في مقام العمل اما الاول فللقطع بورود التقييد على احد الاطلاقين اعني اطلاق
الامر واطلاق الفعل المامور به ولا مرجح لاحد الوجهين فيتوقف التعيين على قيام الدليل عليه واما الثاني فلان غاية ما يثبت بعد ملاحظة
ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور واما مع عدمه فلا دليل على الوجوب لما عرفت فينتفي بالاصل وما قد يتخيل من ان تقييد الامر
قاض بتقييد المامور به ايض بخلاف العكس فيترجح البناء على الثاني مدفوع بالفرق بين ورود التقييد على الاطلاق ورجوع الامر الى وجوب المقيد و
المرجوح بملاحظة الظ انما هو الاول واما الثاني فلا مرجوحية فيه بعد قيام الدليل عليه الا ترى ان تقييد متعلق الوجوب قاض بتقييد الوجوب
من حيث المتعلق الا ان ذلك لا يعد تقييدا له وخروجا عن الظ من جهة اخرى كما لا يخفى اذا تقرر ذلك فنقول كلام السيد على
الصورة المفروضة غير بعيد عن سياق كلامه ويكون مقصوده انه لو دل دليل على شرائط الواجب بشيء ودار الامر في المقدمة بين الوجهين المذكورين
لا بد من التوقف الى ان يثبت السبب كما هو الحال فيما هو بصدده من ذاك سند الا المعترض فان اقامة الحدود مما يعتبر فيه اذن الامام في الجملة لكن لم يقم
دليل على كونه شرطا في وجوبها او وجودها ولا يتم الاحتجاج الا بعد اثبات كونه من الثاني وحيث لا دليل فلا بد من التوقف وعدم الحكم
بتعيين احد الوجهين الى ان يدل عليه دليل من الخارج اذا تمهد تلك المقدمات فنقول لا كلام في ان المقدمة لا بد من حصولها في اداء الواجب

ويعبر عنه

ويعبر عنه مجازا بالوجوب العقلي بل ليس ذلك الا مفاد كونها مقدمة وهو في الحقيقة مقوم لمفهوم الموضوع لا انه حكم من احكامه ويصح لذلك
استناد الوجوب اليها بالعرض والمجاز فانه لما لم يمكن انفكاك الواجب عنها لم يجز تركها نظرا الى عدم جواز ترك ما لا ينفك عنها حسبما ذكرنا في
لوازم الوجود فالظ انه لا كلام ايض في وجوبها على الوجه المذكور وما اختاره بعض الافاضل من القول بوجوب المقدمة على النحو المذكور نظرا
الى عدم امكان الواجب عنها لا من جهة اداءها الى اداء الواجب وتوقف وجود الواجب عليها ولذا لم يفرق بينها وبين لوازم الوجود وقال بوجوب انفكاك
الكل هو عين القول بعدم وجوبها مط اذ وجوبها على الوجه المذكور مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا يظهر من كلام المنكر لوجوبها انكار ذلك اصلا
اذ ليس ذلك من وجوب المقدمة كما عرفت فما يستفاد من كلامهم من كون ذلك قولا بوجوب المقدمة على الحقيقة وان المنكر لوجوبها مط ينكر في شيء
ذلك ليس على ما ينبغي هذا ولا كلام ايض في عدم اقتضاء وجوب الشيء وجوب مقدمته وجوبا نفسيا بان يكون المقدمة واجبة لنفسها على
سبيل الاستقلال كوجوب ذيها لوضوح عدم دلالة وجوب الشيء على وجوب ما يتوقف عليه على الوجه المذكور بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ولا
يحوم حوله ريب وشبهة اذ لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور ويدل عليه مع غاية وضوحه ان ذلك هو المستفاد مما قرر من الادلة
على الوجوب فيكون ذلك هو مقصود القائل به نعم يوجد في كلام بعض الافاضل استحقاق العقاب على ترك المقدمة بناء على القول بالوجوب
وعدمه على القول الاخر وفرع عليه ايض استحقاق الثواب على فعلها وعدمه وبه قطع بعض الافاضل ممن عاصرناه وابلغ ما استند اليهم من
الحكم بثبوت العقاب باستدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما
فيثبت حرمته ويترتب عليه احكامها من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما
سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي قال ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا وانت خبير بما فيه اذ كون
النهي المستلزم للفساد خصوص ما يكون فاعله معاقبا دون غيره محل تحقيق فان اقتضاء النهي المتعلق بالعبادة للفساد انما يجيء من جهة عدم
جواز اجتماعه مع الطلب المتعلق بفعلها المقوم لهيئة العبادة وذلك مما لا يختلف فيه الحال بين ما يترتب عليه العقاب ولا اثم هنا لا فرق
بين النهيين من جهة اخرى من جهة الفساد على النواهي الغيرية في بعض الصور ولو كانت اصلية كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى وايض لو سلم ذلك لا يترتب
فكون المستدل المذكور قائلا بذلك غير معلوم فلعله يقول بعدم جواز اجتماع الامر والنهي في العبادة مط ومجرد فساد الدعوى المذكورة
على فرض تسليمه لا يقضي بحمل كلامه على ما ذكر مع فساده ايض مضافا الى ان ما ذكره لو تم لقضى بكون النهي المتعلق من المتعلق بالمقدمة نفسيا
لا غيريا لما عرفت من عدم ترتب الواجبات الغيرية ومن الغريب بعض الافاضل المذكور يكون النزاع في الوجوب الاصلي النفسي حيث قال واما كما في المقام
القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب للتوصل ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا لا معنى للثمرات
التي اخذ وهذا المحل للنزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايض كما انها واجبة للتوصل الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع
الحرام وان يكون الخطاب به اصليا ليترتب العقاب عليه انتهى وانت خبير بان الثمرات التي ذكروها ان سلمنا عدم ترتبها على الوجوب الغيري التبعي
فليس عدم ترتبها عليه بديهيا ولو سلم ظهوره فليس باوضح من فساد القول بوجوبها النفسي الاصلي فان فساد ذلك يشبه ان يكون ضروريا فالايراد
عليهم بعدم ترتب الثمرات المذكورة على وجوب المقدمة اولى من حمل الوجوب في كلامهم على هذا المعنى السخيف الذي لا ينبغي صدوره عن العقلاء فضلا
عن افاضل العلماء ثم ان ما ذكره من ان ترتب العقاب عليه انما يتفرع على كون الخطاب به اصليا قد عرفت وهنه لوضوح ان العقاب انما يترتب على ترك
الواجبات النفسية ولو كانت تبعية على فرض ثبوتها كذلك كما مرت الاشارة اليه واما الواجبات الغيرية فلا يترتب عليها عقوبة ولو كانت اصلية كما عرفت
الحال فيه فما فرعه استحقاق العقاب على ذلك مما لا وجه له كتفريعه عدم اجتماعه مع الحرام على كونه واجبا نفسيا حسبما يجيء تفصيل القول فيه
انشاء الله ثم ذكر الفاضل المذكور وجها اخر لوجوب المقدمة على القول بها وهو ان يكون الوجوب نفسيا عقليا لازما للامر بذي المقدمة بان يكون
هناك خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظ والاخر بلسان رسول الباطن قال والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب المقدمة
وهذا ايض في الوهن كسابقه وما ذكره من ان استدلالهم الاتي ناظر الى ذلك كانه اراد به الاستناد الى استحقاق الذم على ترك المقدمة فانه ربما يتوهم
ذلك ولا دلالة له فيه على ما ذكره اصلا كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله نعم وكيف يعقل تفريع النزاع فيما ادعاه مع ان جمهور العلماء ذهبوا الى الوجوب
وادعى جماعة عليه الاجماع بل جعله البعض من الضروريات وقد اعترف الفاضل المذكور بان حكاية الاجماع ودعوى الضرورة يبعد حمل كلامهم
على ما قرره قلت بل يقضي بالقطع بخلاف بينهما بعد ملاحظة ما قررناه هذا واما استحقاق الثواب على فعل المقدمة فلا مانع منه لو اتى بها من
جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع فيكون واجبا غيريا مستحبا نفسيا حسبما قررناه بل لا يبعد القول بتفرعه عليه على القول بعدم الوجوب
ايض نظرا الى انها جهة مرجحة للفعل بعد قصد التقرب من اجلها وليس ذلك قولا باستحباب المقدمة مط بل لو اتى بها على الجهة كان من المباحات
بل المكروهات ايض تندرج في المندوبات بعد ملاحظة الجهات قال بعض الافاضل بعد الحكاية عن بعض المحققين ترتب المدح والثواب على
فعلها حاكيا عن الغزالي انه لا غائلة فيه الا انه قول بالاستحباب ففيه اشكال الا ان يقال باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب فانه يعم جميع
اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فان اراد استحبابها اذا اتى بها على الجهة التي ذكرناه فهو كذلك الا انه لا اشكال اذن في استحبابها ولو على القول
بعدم وجوب المقدمة ولا حاجة الى التمسك بما ذكره مع ضعفه وان اراد استحبابها مط فهو موهون جدا اذ لا دليل عليه اصلا والاستناد
الى ما ذكره ضعيف جدا ثم انه لا اشكال ايض في عدم كون وجوب المقدمة على فرض ثبوته اصليا لوضوح ان الخطاب بالمقدمة ليس عين الخطاب

بذيها ولا جزئه ولا خارجة لازم بحيث يفهم من مجرد اللفظ الدال على وجوب شيء وجوب مقدمته حتى يندرج في الدلالة الالتزامية اللفظية لوضوح جواز
الانفكاك بينهما بحيث لا مجال للريب فيه فالظاهر ان القائلين بالوجوب لا يقولون به وهو مع وضوح فساده ليس في شيء من ادلتهم ولا المعروف من كلماتهم
المنقولة في المسئلة دلالة على ذلك بوجه وما قد يتخيل من دلالة بعض ما ذكروه على ذلك فقد عرفت ما فيه فلا وجه لجعل النزاع في المسئلة في خصوص
الوجوب الاصلي فلا بان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على وجوب مقدمته ليكون الخطاب بها خطابا بها اصالة كيف ومن دون ذلك
ايض يشبه ان يكون ضروريا فمنزل كلماتهم على ارادة ذلك كما في كلام الفاضل المتقدم واحتمله بعض الافاضل مما لا وجه له اصلا بل فاسد قطعا
ومع ذلك فلا ثمرة لاثبات تعلق الخطاب بها اصالة اذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيريا كما مر لا يترتب على تركها عقوبة مستقلة حسب ما
عرفت وتعلق الطلب الحتمي بها حاصل على الوجهين فغاية الامر اختلافهما في مدرك الحكم وذلك مما لا يترتب عليه ثمرة كما لا يخفى فالحق في تحرير محل النزاع
في المسئلة ان يقرر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي فالقائلون بالوجوب يقولون بكون المقدمة مطلوبة للشارع للتوصل الى ذيها ويستفاد
ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلق بذي المقدمة والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول انه لا يثبت للمقدمة سوى اللابدية والقائل
الماخوذة في معناها او يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض على ما مر تفصيل القول فيه الا ان يتعلق بها امر من الخارج كالطهارة بالنسبة
الى الصلوة ونحوها مما ورد الامر به من مقدماتها ثم ان لهم في المسئلة اقوالا عديدة احدها القول بوجوب المقدمة مطلقا وهو المختار واليه ذهب المعظم
من العامة والخاصة بل لا نعلم قائلا بخلافه من الاصحاب ممن تقدم على المص وحكاية الاجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة ويستفاد من
تتبع مطاوي المباحث الفقهية ان ذلك من المسلمات عندهم وعن المحقق الدواني دعوى الضرورة عليه وربما يستفاد ذلك من كلام المحقق
الطوسي ايض وقد حكى الشهرة عليه جماعة ثانيها القول بعدم وجوبها كما حكاه الفاضل الجواد والعضدي قولا وحكى عن المنهاج ايض حكاية
ذلك ولم ينسبه احد الى قائل معروف بل نص جماعة من الاجلة منهم المص انا على جهالة القائل ثالثها التفصيل بين السبب وغيره حكاه في النهاية
عن الواقفية وعزي القول به الى السيد ره وليس كذلك كما بينه المص بل كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب المطلق مط بل ظ كلامه انه من الامور
الواضحة حيث لم يجعله موردا للتامل والاشكال رابعها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ذهب اليه الحاجبي والعضدي في ظ كلامه ويحتمل ضم السبب
الى الشرط الشرعي ان ثبت الاجماع على وجوب الاسباب او كان القائل ذاهبا اليه والحاصل انك قد عرفت ان الامر في التفصيل المذكور بين الوجهين ٥ المذكور
خامسها التفصيل بين الشرط وغيره من المقدمات كرفع المانع وهذا القول غير معروف في اقوال المسئلة الا ان ظ مقدمة في بحر حكايته عن جماعة
هذا وقد يتخيل لثمرة النزاع في المسئلة امور منها انها تثمر في النذور والايمان ونحوها كما اذا نذر الاتيان بواجبات عديدة فانه يكفيه الاتيان
بواجب واحد ومقدماته على القول بوجوب المقدمة بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها وكذا اذا نذر دفع درهم لمن اتى بواجبات شتى وهكذا وقد
يشكل ذلك بانه لا يبعد انصراف اطلاق الواجب في النذور ونحوها الى الواجب المستقل دون الغيري التابع لوجوب الغير نعم لو صرح بارادة الاعم صح
ذلك الا انه فرض نادر على ان ذلك ليس من ثمرات مسائل الاصول اذ لا ربط له باستنباط الاحكام عن الادلة فلا يعد ثمرة لعقد المسئلة في علم
مسائل الفن ومنها استحقاق الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها بناء على القول بوجوبها بخلاف ما لو قيل بعدمه وقد عرفت ضعفه
لابتنائه على كون وجوب المقدمة نفسيا لا غيريا وقد عرفت ان دعوى وجوبها كذلك مما هو فاسد بل لا يعرف قائل به اصلا ووجوبها الغيري كما هو مذهب
القائل بالوجوب لا يستلزم ترتب الثواب على فعلها ولا العقاب على تركها من حيث انه تركها نعم يترتب الثواب على فعلها اذا اتى بها على الوجه الخاص
كما مر ولا يتفاوت الحال فيه بين القول بوجوبها وعدمه ومنها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات اذا كانت متعددة بحيث يفضي بصدق الاصرار
المتفرع على الاكثار ولو اكتفينا في صدقه بمجرد العزم على معصية اخرى ولو من غير جنسه جرى ذلك مع وحدة المقدمة ايض بخلاف ما لو قيل بعدم
وجوبها اذ لا عصيان الا في ترك نفس الواجب فان كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وان تكثرت مقدماتها وفيه ان العصيان المترتب على ترك المقدمات
على نحو العقوبة المترتبة عليها انما يكون بالنظر الى ادائها الى ترك ذيها اذ المفروض كون ذات المقدمة من حيث انها هي غير مطلوبة للامر فلا يزيد العصيان
الحاصل من جهة ترك الكل من المقدمات على العصيان المترتب على ترك الواجب لاتحاد جهة العصيان في الجميع على نحو جهة الامر المتعلق بها فان كلا
منها انما يتعلق الامر به من حيث ادائه الى ذيه فلا يزيد العصيان الحاصل بترك كثير منها على الحاصل بترك واحد منها وليس العصيان الحاصل بملاحظة
مخالفة كل منها الامر بتلك الجهة الواحدة ولا يتحصل بكثرة المقدمات المتروكة اعتبار على حصول الفسق وصدق الاصرار مع اتحاد جهة العصيان
واتحاد ما هو الواجب بالذات وما دل على حصول الفسق بالاصرار على الصغائر انما يدل على غير المعاصي الغيرية كما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الظ
منه تعدد وجوه العصيان مع حصول الاصرار وهو غير حاصل في المقام كما عرفت ومنها عدم جواز تعلق الاجارة بها على القول بوجوبها كغيرها
من الافعال التي يجب على المكلف الاقدام عليها مجانا بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع ح من تعلق الاجارة بها فيصح العقد ويستحق
الاجرة المعينة بازائها فعلى هذا لو حصلت له الاستطاعة الشرعية جاز له ان يوجر نفسه لقطع المسافة عن غيره ثم اذا بلغ الميقات استاجر
غيره لاداء افعال الحج من الميقات واتى بنفس الافعال عن نفسه بناء على الثاني بخلاف الاول الى غير ذلك من الفروض ويمكن دفع ذلك بان ما لا
يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون الاتيان به واجبا على المكلف في نفسه لا على الواجبات الغيرية الملحوظ فيها حال الغير فان
المقصود هناك حصول ذلك الغير وانما يراد المقدمة من جهة كونها موصلة الى الواجب والحاصل ان مقتضى ما دل عليه الدليل عدم جواز وقوع
الاجارة على الواجبات النفسية دون غيرها وفيه تامل يظهر الوجه فيه بملاحظة خصوصيات ما حكموا بالمنع من جواز اخذ الاجرة عليه من الواجبات

ثم ان الثمرات

ثم ان الثمرات المذكورة على فرض تفرعها على المسئلة لا ربط لها باستنباط الاحكام عن الادلة ليكون من ثمرات المسائل الاصولية كما اشرنا اليه في الثمرة
الاولى ومنها عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها بناء على ما هو التحقيق من عدم جواز اجتماع الامر والنهي بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها
للاجتزاء ح باداتها في ضمن الحرام ويدفعه ان المقدمة ان كانت عبادة في نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب في عدم جواز اجتماعها مع الحرام وان قلنا
بعدم وجوب المقدمة وان لم تكن عبادة فعدم جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضي بعدم حصول المقص من المقدمة اعني التوصل الى الواجب ضرورة
ان حصول التوصل امر عقلي وعادي حاصل بحصول المقدمة سواء كانت واجبة او محرمة ومع حصول التوصل يصح الاتيان بذي المقدمة من غير
حاجة الى غايتها لحصول الغرض منها فالمقدمة المحرمة وان لم تكن واجبة الا انها تغني عن الواجبة فيسقط وجوبها بعد الاتيان بها فلا فرق من الجهة
المذكورة بين القول بوجوب المقدمة وعدمه ومجرد عدم اجتماع المقدمة الواجبة مع الحرام لا يفيد شيئا في المقام بعد الاجتزاء بالحرام في اداء
ما هو المقص من المقدمة من التوصل الى ذيها هذا اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة ايض كما هو المختار واما على ظ ما ذهب اليه البعض من جواز
الاجتماع فيها فلا اشكال راسا ومنها لزوم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده بناء على القول بوجوب المقدمة حيث ان ترك الضد من مقدمات حصول
الضد الاخر اذ وجود كل من الضدين مانع من حصول الاخر ومن البين ان رفع المانع من جملة المقدمات فح لو كان المامور به واجبا مضيقا وكان الضد
واجبا موسعا او من المندوبات لم يصح الاتيان به ووقع فاسدا اذ لا يمكن ح تعلق التكليف بالمضيق نظرا الى وجوب تركه ح فلا يتعلق التكليف بفعله
لعدم جواز اجتماع الامر والنهي وبقضاء النهي في العبادة بالفساد وفيه انه لا ملازمة بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
كما سيجيء بيانه في كلام المص ره فليسقط الثمرة المذكورة وفيه نظر يعرف الوجه فيه مما قررنا وسيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى والتحقيق ان يقال ان النهي المتعلق
بفعل الضد من باب المقدمة لا يقضي بالفساد حسبما سنقرر الوجه فيه انشاء الله تعالى ولا مانع من اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية في بعض الوجوه كما سنفصل
القول فيه انشاء الله تعالى نعم لا يبعد الحكم بفساد الضد فيما اذا كانت ارادة الضد هي الباعثة على ترك الضد الواجب كما ياتي بيانه انشاء الله فيتم جعل ذلك ثمرة للخلاف
في المسئلة ومنها انه اذا كانت المقدمة عبادة متوقفة على رجحانها والامر بها ولم يتعلق بها امر اصلي يفيد وجوبها لما يتوقف عليها من الغاية توقف صحة
الاتيان بها لاجل تلك الغاية على وجوب المقدمة فانه اذا كانت المقدمة واجبة قضى الامر بالغاية بالامر بمقدمتها فيفيد ذلك رجحان الاتيان بها لاجل
تلك الغاية بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة وذلك كالوضوء والغسل لمس كتابة القران فان اقصى ما يستفاد من الادلة تحريم المس على المحدث
واما الامر بالوضوء لاجله اذا وجب بايجاد سببه الموجب له فلا بل يتوقف ذلك على البناء على وجوب المقدمة فان قلنا بوجوبها صح الاتيان بالطهارة
لاجلها لرجحانها اذن كذلك نظرا الى تعلق الامر بها تبعا للامر بما يتوقف عليها فلا فرق ح بين الغاية المذكورة وسائر الغايات التي تعلق الامر بالطهارة
لاجلها غاية الامر تعلق الامر بها هناك اصالة وهيهنا تبعا وقد عرفت ان ذلك لا يكون فارقا بينهما بحسب المعنى غاية الامر ان يختلف لذلك وجه
الدلالة والاستنباط وذلك لا يقضي باختلاف الحال في المدلول حسبما بيناه وان قلنا بعدم وجوبها لم يصح الاتيان بها لاجل تلك الغاية اذ لا رجحان
ح في الطهارة من جهتها فلا يصح التقرب بها لاجلها بل لا بد ح من الاتيان بها لسائر الغايات التي يثبت رجحان الطهارة لاجلها حتى يصح الطهارة الواقعة ويجوز
له الاتيان بتلك الغاية ويعتبر ان الاتيان بالفعل لاجل التوصل الى الواجب جهة مرجحة لذلك الفعل وان لم نقل بوجوب مقدمة الواجب كما مرت الاشارة اليه
ولذا قلنا بترتب الثواب عليها اذا اتى بها على الوجه المذكور على القول بعدم وجوب المقدمة ايض وذلك كاف في رجحان الاتيان بالمقدمة للغاية المفروضة نعم ثم
ما ذكر في جواز قصد الوجوب في الفعل المذكور او وجوب قصده على القول بوجوب نية الوجه قوله مع كونه مقدورا له قد يقال ان قوله مط يفضي بخروج
الواجب المشروط عن محل النزاع مط ولا ريب ان التكاليف كلها مقيدة بالنسبة الى القدرة على نفس الواجب وعلى مقدماته فلا يكون الامر بالشيء مع عدم
القدرة على مقدمته مط فيحتاج في اخراجه الى التقييد بكونها مقدورة وقد يدفع ذلك بان قوله مط ليس لاخراج الواجب المشروط بل المقص منه
بيان تعميم اعتبارات الامر ومقايساته بالنظر الى مقدماته فيكون قوله شرطا كان او سببا او غيرهما بيانا لمفاد الاطلاق وح فلا بد من اعتبار مقدورية
المقدمة لوضوح عدم وجوبها مع انتفاء القدرة عليها وفيه مع ما فيه من التكلف الظاهر انه يلزم ح اندراج غير المقدورة من مقدمات الواجب المشروط في
العنوان مع خروجها عن محل النزاع والواجب ان الاطلاق في الامر بالشيء انما ينصرف الى المطلق دون المشروط لعدم تعلق الامر به قبل وجود شرطه ففيه ان
ذلك ان تم يجري بالنسبة اليها فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا فرق بين المقدمة المذكورة وسائر مقدمات الواجب المشروط وقد يقال ان المراد بالاطلاق في
المقام هو اطلاق الوجوب بحسب ظ اللفظ وهو لا يستلزم الاطلاق بالمعنى المصطلح اذ قد يكون الواجب مقيدا بحسب العقل لانتفاء القدرة على مقدمته
وحيث ان تقييد الواجب عقلا لا ينحصر في الجهة المذكورة والمفروض اطلاقه بحسب اللفظ افاد القيد المذكور اطلاق الواجب بحسب المصطلح لا اطلاقه بحسب
العقل والنقل وهو كما ترى موهون من وجوه شتى وقد يوجه ايض بان مقدمة الواجب قد تكون مقدورة وقد لا تكون مقدورة فاذا كانت مقدورة
كان الامر بالواجب مط بالنسبة اليها فيصدق ح ان الامر به مطلق بالنسبة الى تلك المقدمة في الجملة وان صارت غير مقدورة فالتقييد بالمقدورية
من جهة الاحتراز عن تلك المقدمة اذا لم تكن مقدورة فالكلام في قوة ان يق مقدمة الواجب المطلق واجبة ما دام مط لا دائما وانت خبير بما فيه من التكلف
كيف ولو لم يكن اعتبار الاطلاق الامر كافيا في الدلالة على اعتبار بقاء الاطلاق لم يكن اعتبار المقدورية كافيا في اعتبار بقائها لصدق كونها مقدورة
في الجملة بعد تعلق القدرة بها فالاولى ان يق ان التقييد المذكور لاخراج الافراد والانواع الغير المقدورة من المقدمات اذا كانت غيرها مقدورا
عليه لاطلاق الامر بالفعل ح فلا يقضي اعتبار اطلاق الواجب بخروج ذلك مع ان الامر بالشيء على وجه الاطلاق لا يقضي بوجوبها فالامر بالشيء مط
على القول بوجوب المقدمة انما يقضي بايجاب النوع والفرد المقدورين دون غيره لعدم تعلق التكليف بغير المقدور مط وان اكتفي بها في اداء الواجب

على فرض حصولها فظهر بذلك ان ما ذكره جماعة من عدم الحاجة الى القيد المذكور ليس على ما ينبغي قوله والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل صريح في ذهابه الى وجوب مقدمة الواجب المطلق مط سواء كانت شرطا او سببا بل وسواء كانت شرطا شرعيا او غيره وان كان ما ذكره من المثال من قبيل الشرط الشرعي وظ كلامه يشير الى ان ذلك امر واضح لا حاجة الى اقامة الدليل عليه ثم ان الظ منه ارادة الوجوب بالمعنى الذي بيناه لا مجرد وجوب الاتيان بها بالعرض بمعنى وجوبها بوجوب الاتيان بما يتوقف عليها اذ ليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء حسبما مر بيانه فاحتمال حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ارادة الوجوب الاصلي او الوجوب الذي يترتب عليه عقاب مستقل على ترك الفعل اذ لا باعث لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده قوله الا ان يمنع مانع ظ كلامه تقييد تفسير السبب بالملزوم بالعادة بما يترتب عليه غيره بحسب العادة بحيث يكون التخلف عنه خارقا للعادة وهو كما ترى اخص من المقتضي واعم من العلة التامة لعدم امكان التخلف في الثاني وجواز التخلف في الاول من غير خرق للعادة كما اذا قارنه عدم الشرط او وجود المانع الذي يمكن حصوله على النحو المعتاد قوله وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة قد عرفت ان كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب مط وانما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلق الامر بما يتوقف عليه من جهة دوران الامر عنده بين كون الواجب مط بالنسبة اليها او مقيدا وذلك مما لا ربط له بمنع وجوب مقدمة الواجب بعد ثبوت الطلاقة بالنسبة اليها كما هو محل النزاع في المقام قوله وما اختاره السيد فيه محل تامل قد عرفت ان ظ ما يتراءى من كلام السيد قدس سره مما لا وجه له فيما اذا كان الامر المتعلق بالفعل مط وما احتج به من تعلق الامر بالشيء تارة مط واخرى مقيدا ولا دلالة فيه على شيء من الصورتين قد عرفت ضعفه كيف ولو تم ما ذكره لجرى بالنسبة الى غير المقدمة ايضا اذ كما يكون الواجب بالنسبة الى مقدمته منهمين فكذا بالنظر الى غير مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشيء على ما لا يتوقف عليه وجوده وقد يحتج له ايضا بانه لو بقي الامر على الطلاقة ولم يقيد بوجود مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشيء على ما لا يتوقف عليه وجوده وقد يحتج له ايضا بانه لو بقي الامر على الطلاقة ولم يقيد بوجود مقدمته فاما ان يقول بوجوب المقدمة او عدمه لا سبيل الى الثاني والا لزم وجوب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب ولا الى الاول لمخالفته للاصل فكما ان قضيته الاصل اطلاق الامر الى ان يثبت التقييد فكذا الاصل عدم وجوب المقدمة الى ان يثبت وجوبها وضعفه ابين ظاهر اما على القول بعدم وجوب المقدمة فواضح واما على القول بوجوبها فمن البين تقديم حال الاطلاق ولا وجه للقول بمقاومته لاصالة عدم وجوب المقدمة اذ تلك من اصول الفقاهة واصالة عدم التقييد من اصول الاجتهاد كيف ولو صح ذلك لزم ان لا يصح الاستناد الى شيء من الاطلاقات في اثبات الاحكام المخالفة للاصل وهو فاسد بالاتفاق هذا وقد عرفت تمام امكان توجيه كلام السيد بما لا ينافي المشهور وكانه الاظهر فان ما يتراءى من ظ كلامه موهون جدا لا يليق صدوره عنه قدس سره ولم يعهد منه الجري عليه في شيء من المطالب الفقهية والالتفات اليه في المسائل المتداولة قوله انه ليس محل خلاف يعرف انت خبير بان مجرد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجة في مسائل الفروع فكيف في مسائل الاصول فجعله حجة في المقام غير متجه سيما على طريقة المصنف قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع قد حكى الاجماع عليه جماعة منهم التفتازاني في شرح الشرح وانت خبير بان حكاية التفتازاني لا ينهض حجة عندنا سيما بعد حكاية الخلاف فيه عن البعض ولا يعرف حال غيره من النقلة بل كونه من الاصحاب غير معلوم ايضا فالاستناد الى الاجماع محصلا او منقولا غير متجه نعم عدم ظهور الخلاف في ذلك المنضم الى الاجماع المحكي مؤيد في المقام وقد يستدل عليه ايضا بالاجماع على وجوب التوصل الى الواجب وليس التوصل بالشرط واجبا لما دل على عدم وجوبه كما سيجيء فتعين ان يكون الواجب هو التوصل بالسبب وفيه نظر اذ المسلم من وجوب التوصل الى الواجب هو تحصيله والاتيان به في الخارج واما فعل ما هو وصلة اليه ووسيلة في ايجاده فوجوبه اول الدعوى ولو سلم ذلك لجرى في الشرط ايضا وما ذكر في الاستدلال على عدم وجوب المقدمة ان تم جرى في السبب ايضا فمراد الدليل المذكور الا ان يق ان الوصلة الى الواجب انما يكون بالسبب دون الشرط وتوضيحه انه قد يراد بما يتوصل به الى الواجب ما يكون حصوله معتبرا في الوصول الى الواجب سواء كان الاتيان به هو الموصل اليه كما في السبب او لا كما في الشرط وقد يراد به ما يتحقق به الايصال الى الواجب فيختص بالسبب ح فاذا اختص الدعوى بالثاني كما هو الظ من العبارة لم يجر في الشرط الا انه لا حاجة الى التمسك بما دل على عدم وجوب التوصل بالشرط نعم قد يق بجريانه بالنسبة الى الشرط ايضا اذا وقع جزءا اخيرا للعلة لايصاله اذن الى الفعل ح فيفتقر التمسك به لوجوب خصوص السبب الى ضم ذلك اليه قوله وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها كانه اراد بذلك ان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها فانها انما تكون مقدورة مع ضم اسبابها اليها فالظ تعلق التكليف بها على نحو ما يتعلق القدرة بها نظرا الى اعتبار القدرة في التكليف وكانه للاشارة الى ذلك عبر بقوله مع المسببات الايمائية الى عدم اقتران القدرة بها بملاحظة نفسها وان حصل القدرة عليها بملاحظة ضم الاسباب اليها ولو اراد عدم حصول القدرة على المسببات مط كما يتراءى من ظ العلامة لم يتجه التمسك بالاستبعاد لوضوح امتناع التكليف بغير المقدور وايضا قضية ذلك عدم جواز تعلق التكليف بها مط لا وحدها على ان ذلك بعينه هو الوجه الآتي فلا وجه لتكراره هذا وانت خبير بان الاستبعاد المدعى محل تامل اذ لا شك في كون المسببات مما يتعلق القدرة بها ولو بتوسط الاسباب والقدرة المعتبرة في تعلق التكليف بالافعال كونها مقدورة للمكلف سواء كانت مقدورة بالذات او بواسطة الغير فاي استبعاد اذن في تعلق الامر بها وحدها بمعنى من غير ان يتعلق باسبابها الموصلة اليها كما هو محل الكلام في المقام واما ايجادها وحدها اي بشرط ان لا يكون معها اسبابها فلا شك في استحالته وعدم جواز تعلق الامر به ولا كلام فيه ولو سلم الاستبعاد المدعى فاي حجية في مجرد استبعاد العقل حتى يجعل ذلك دليلا شرعيا على تعلق الامر بالاسباب ومع الغض عن ذلك لو تم الوجه المذكور لجرى بالنسبة الى الشرائط ايضا فان

القدرة على

القدرة على المشروط غير حاصلة الا مع الشرط فيبعد ايضا تعلق التكليف به وحده فيكون الدليل المذكور على فرض صحته قاضيا بوجوب المقدمة مط لا خصوص السبب كما هو الملحوظ في المقام قوله لعدم تعلق القدرة بها هذا الوجه كما ذكره جماعة عمدة ما احتجوا به على وجوب الاسباب وهو كما ترى يفيد نفي المقدمة السببية واختصاص مقدمة الواجب في غيرها اذ مع عدم الامر بالمسببات لا تكون واجبة حتى ينظر في حال مقدماتها وارتباط ما ذكره بالمقام من جهة ان الانتقال الى وجوب الاسباب انما حصل عندهم من ظ الامر المتعلق بالمسببات فكان ايجاب المسببات في الظ قاضيا بايجاب الاسباب ثم ان الوجه المذكور موهون جدا من وجوه شتى اما اولا فبانه لو تم ما ذكر لقضى بعدم امكان تعلق الامر بالاسباب ايضا فانها ايضا مسببات عن اسباب اخر وهكذا الى ان ينتهي التسلسل الى الواجب تع واما ثانيا فلان اقصى ما ذكر انها مع انتفاء اسبابها تكون ممتنعة ومع وجودها تكون واجبة وذلك لا ينافي تعلق التكليف بها اذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريا لما تقرر من ان الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم لو كانت واجبة او ممتنعة لا باختيار المكلف منع ذلك من تعلق التكليف بها وهو خارج عن محل الكلام كيف ولو صح ما ذكر لقضى بعدم جواز تعلق التكليف بشيء من الاشياء فانها مع وجود اسبابها واجبة الحصول غير قابلة لتعلق التكليف ومع عدمها ممتنعة والفرق بين ما يكون سببه القريب نفس الارادة والاختيار وما لا يكون كك غير متجه فانه ان لم يكن الاختيار من جملة اسبابه الموصلة اليه ولو كان بعيدا كان خارجا عن محل البحث لوضوح كون الاختيار من شرائط التكليف وان كان من جملتها فاي فرق بين كون الاختيار سببا قريبا لحصوله او بعيدا لوضوح حصول الفعل في الصورتين عن اختيار المكلف وكما ان الوجوب والامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار في الصورة الاولى فكذا في الثانية واما ثالثا فباختيار تعلق التكليف بها في حال انتفاء اسبابها والقول بامتناع وجودها ح فاسد فان الممتنع وجودها بشرط انتفاء اسبابها لا في حال عدمها لجواز الاتيان بها ح فيفيد بذلك على الاتيان بمسببها حسبما ذكروه من جواز تكليف الكافر بالفروع في حال الكفر واما رابعا فبما اشار اليه المص بقوله لان المسببات وان كان القدرة لا يتعلق بها ابتداء اه وتوضيحه ان غاية ما يستفاد من الدليل المذكور عدم تعلق القدرة بالمسببات بلا واسطة واما القدرة عليها بواسطة الاقتدار على اسبابها فلا مجال لانكاره كيف والمستدل معترف بتعلق القدرة بالاسباب ومن البين ان الاقتدار على السبب اقتدار على المسبب بالواسطة وذلك كاف في جواز تعلق الامر به اذ لا يعتبر في جواز التكليف ما يزيد على ذلك قوله ثم ان انضمام الاسباب اليها اه لا يخفى ان تفسير ما ذكره وجوب المقدمة السببية اذ مع انضمام الاسباب الى مسبباتها في التكليف والقول بتعلق التكليف بالمسببات وحدها من دون انضمام اسبابها اليها حسبما ذكره في الاستدلال وانت خبير بان ذلك عين ما اراده المستدل فان مقصوده من دعوى الاستبعاد المذكور ضم الاسباب الى المسببات في التكليف فيكون الامر بالمسببات دليلا على تعلق الامر بالاسباب ايضا ودفع اختصاص المسببات في تعلق التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب المقدمة مط وليس غرضه من دعوى الاستبعاد اثبات اختصاص الاسباب في التكليف بها بان ينصرف الامر بالمسببات الى الامر باسبابها حسب ما ادعيه ثانيا الى القيل فان ذلك دعوى اخرى مبنية على امتناع التكليف بالمسببات لا على مجرد الاستبعاد حسبما اخذ في الوجه الاول ويمكن توجيهه بجعل ذلك من تتمة دفع القول بعدم تعلق الامر بالمسببات فيكون مقصوده دفع ما قد يتوهم من جريان الاستبعاد في تعلق التكليف بالمسببات مط نظرا الى انه لا استبعاد في تعلق الامر بها منضما الى اسبابها غاية الامر تسليم الاستبعاد في حال الانفراد كما ادعاه القائل الاول فمقصوده من ذلك انه كما لم يتم دليل قطعي على عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يتم دليل ظني ايضا وفيه انه لا يرتبط بذلك قوله ومن ثم حكى بعض الاصوليين اه لوضوح ان رفع الاستبعاد من تعلق الامر بالمسببات مما لا ربط له بالقول بتعلق الامر بالمسببات وحدها وقد يتكلف في تصحيحه بجعله اشارة الى ما ذكر اولا من دفع الدليل القطعي على عدم وجود المسببات فالمراد انه لما لم يقم دليل قطعي على عدم صرف الامر بالمسببات الى الاسباب حكى بعض الاصوليين القول باختصاص الوجوب بها من دون اسبابها وهو كما ترى ويمكن توجيه العبارة بارجاعها الى دفع ما ادعي اولا من الاستبعاد بان يق ان مقصوده من ضم الاسباب الى المسببات ضمها اليها في التكليف بالمسببات من غير ان يتعلق التكليف بالاسباب بيان ذلك ان هناك وجوها اربعة احدها ان يكون الاسباب هي المتعلقة للتكليف من غير ان يكون المسببات مكلفا بها ثانيها ان يتعلق التكليف بالمسببات وحدها من غير ان يكون الاسباب ملحوظة معها في التكليف بها ثالثها ان يكون المسببات متعلقة للتكليف ملحوظة مع اسبابها من غير ان يكون الاسباب مكلفا بها رابعها ان يتعلق التكليف بالاسباب والمسببات جميعا وهذا مقصود المستدل بالاستبعاد المذكور ولا يتم له ذلك فان الذي يقتضيه الاستبعاد المفروض عدم تعلق التكليف بالمسببات على الوجه الثاني فانه لما كانت القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها استبعد تعلق الامر بها بملاحظتها على الوجه المذكور وذلك لا يستدعي تعلق الامر باسبابها ايضا لامكان وقوع الامر بها على الوجه الثالث بان يكون المسببات مأمورا بها بملاحظة اقترانها مع اسبابها من غير ان يكون الاسباب مأمورا بها اصلا فان تعلق القدرة بها من جهة اسبابها لا يقتضي ازيد من تعلق التكليف بها بملاحظة اقترانها معها هذا وقد يستدل على تعلق التكاليف بالاسباب دون مسبباتها بوجوه اخر منها ان كل ما يتعلق به التكاليف من افعال المكلفين ولا شيء من المسببات فعل للمكلف وانما هي امور تابعة للفعل الصادر عنه من الحركات الارادية الحاصلة بتحريك العضلات حاصلة عنده ولها من غير ان يباشر النفس ايجادها فلا يكون شيء متعلقا للتكليف ومنها ان المكلف به بالتكاليف المتعلقة بالافعال ليس الا ايجادها في الخارج لا وجودها في انفسها اذ ليس الوجود من حيث هو قابلا للتعلق التكليف به ح فمقولات ايجاد المكلف للمسبب اما ان يكون عين ايجاده للسبب بان ينسب الايجاد الى السبب اصالة وذاتا والى المسبب تبعا وعرضا ام ايجادا اخر غير ايجاد السبب لا سبيل الى الثاني ضرورة انه ليس هناك الا تأثير اختياري واحد صادر عن المكلف كما يشهد به الوجدان فتعين الاول فيكون الامر بالمسبب عين الامر بسببه لاتحاد السبب والمسبب في الايجاد الذي هو متعلق الامر وحيث ان الايجاد يتعلق بالسبب اولا وبالذات وبالمسبب ثانيا وبالعرض

يكون متعلق التكليف في الحقيقة هو المسبب منها انه لا شك في انقطاع التكليف بفعل المكلف به وانما وقع الخلاف في انقطاعه حال حصول الفعل او في الان الذي بعده واما قبل حصول ما كلف به فلا كلام في بقاء التكليف وعدم انقطاعه وح فنقول انه بالاتيان بالسبب المؤدي الى المامور به اما ان ينقطع التكليف بالمسبب اولا لا سبيل الى الثاني اذ بعد حصول السبب المستلزم لحصول المسبب يكون حصول المسبب بالوجوب ولو بالنظر الى العادة فلا يكون قابلا لتعلق التكليف به اذ من شرط التكليف كون المكلف به جايز الحصول والانتفاء كما قرر في محله فتعين الاول وذلك قاض بكون المامور به في الحقيقة هو ما اوجده من السبب لما عرفت من عدم انقطاع التكليف قبل حصول الواجب ويرد على الاول ان ما يتعلق به التكليف من فعل المكلف يعم ما يكون فعلا له ابتداء او بالواسطة فان الافعال التوليدية هي افعال المكلف ولذا يتصف بالحسن والقبح ويتعلق به من جهتها المدح والذم فان اريد بفعل المكلف الماخوذ وسطا الخصوص الاول فكلية الصغرى مم ومعه لا ينتج الكلية ليثبت به المدعى وان اريد به الاعم فالكبرى مم وعلى الثاني انه ان اريد باتحاد التاثير في الايجادات الامر الحاصل من المكلف ابتداء تاثير واحد فمسلم وهو انما يتعلق بالسبب ثم يحصل بعد حصول السبب تاثير اخر اما من نفس السبب ان قلنا بكونه علة فاعلية لحصول المسبب او من المبدأ الفياض او غيره ان قلنا بكون الاسباب العادية علامات اعدادية وعلى التقديرين يستند فعل المسبب الى المكلف لكونه الباعث عليه وان لم يكن مفيضا لوجوده ابتداء ومط اذ لا يعتبر في جواز التكليف ان يكون المكلف به فعلا ابتدائيا للمكلف مفاضا منه على سبيل الحقيقة بل يكفي فيه كونه فعلا له عرفا مستندا اليه ولو كان فعلا توليديا له كما مر وان اريد به وحدة التاثير في المقام مط فهو بين الفساد فانه ان قيل ح بكون ايجاد المسبب بالعرض بمعنى انه لم يتعلق به ايجاد على الحقيقة وانما تعلق به بنحو من المجاز فهو واضح الفساد اذ لا يعقل تحقق موجود ممكن في الخارج من غير ان يتعلق الايجاد به على الحقيقة وان قيل بعدم تعلق الايجاد به منفردا بل به وبسببه معا فهو ابين في الفساد كسابقه اذ من الواضح كون كل من السبب والمسبب فعلا مغايرا للاخر بحسب الخارج مباينا له ومن المستبين في اوائل العقول عدم امكان حصول فعلين متعددين متباينين في الخارج بتاثير واحد شخصي متعلق بهما لتوقف كل من فعلين مختلفين كك على تاثير منفرد متعلق به ودعوى شهادة الوجدان باتحاد التاثير في المقام فاسدة جدا كيف ومن البين ان التاثير المتعلق بحركة اليد مثلا غير التاثير المتعلق به هو في الروح وكيف يعقل حصول الامرين بتاثير واحد غاية الامر ان يكون التاثير المتعلق باحدهما حاصلا بواسطة التاثير المتعلق بالاخر ومنوطا به في العادة وان حصل التاثير الثاني من مؤثر اخر بحسب الواقع كما قررنا وقد ظهر بذلك اتحاد مناط الاستدلال في الوجهين وفي الجواب عنهما ثم مع الغض عن جميع ما ذكرنا وتسليم اتحاد التاثير المتعلق بهما يكون نسبة الايجاد اليهما على نحو واحد فكما يمكن ان يكون السبب متعلقا للتكليف يمكن ان يكون المسبب متعلقا له من غير فرق اصلا وح فلا وجه لجعل انتساب احدهما اليه ذاتيا والاخر عرضيا والحكم بكون الاول متعلقا للتكليف حقيقة دون الاخر نعم لو جعل الوجه المذكور دليلا على عدم تعلق الامر بالمسببات وحدها مع اسبابها لكان له وجه نظرا الى ما ادعى من اتحادهما في الايجاد فيكون الامر بايجاد المسبب امرا بايجاد سببه ايض لكنك خبير بانه لا يتم الاحتجاج بالنسبة الى ذلك ايض فانه مع وضوح فساده بما عرفت مدفوع بان مجرد اتحادهما في الايجاد لا يستدعي تعلق الامر بهما اذ قد يكون ملحوظ الامر حصول احدهما من غير التفات الى حصول الاخر معه ومطلوبية الايجاد من احدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيته من الجهة الاخرى فضلا عن ان يكون عينه نعم غاية الامر ان يقال انه لما كان ايجاد الواجب متحدا مع الاخر بحسب الواقع و كان المط هو ذلك الايجاد صح بملاحظة ذلك اسناد التكليف الى ذلك الامر الاخر بالعرض والمجاز نظرا الى اتحاده مع الواجب فيكون الامر بالمسبب امرا بالسبب على النحو المذكور نظير ما مرت الاشارة اليه في ساير المقدمات وقد عرفت خروجه عن محل النزاع وعلى الثالث اولا انه لا دليل على توقف انقطاع التكليف على فعل المكلف به او قبل حصول الامتثال او اتى بسببه المستلزم له في العادة نظرا الى ادائه الى المط اداء لم يكن بعيدا اذ لم يحصل هناك ما يقضي بتخلفه عن المسبب كما انه يحصل عصيان النهي بالاتيان بالسبب المفضي الى الحرام من حيث ادائه اليه وليس في كلامهم تصريح بخلافه وما ذكر من اختلافهم في زمان سقوط الواجب على قولين منزل على غير الصورة المفروضة وثانيا انه لا مانع من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب وما ذكره من اعتبار امكان الفعل في جواز التكليف انما هو بالنسبة الى التكليف الابتدائي دون الاستدامي اذ لا مانع من القول ببقائه الى حصول الفعل منه لعدم صدق الامتثال قبله فت قوله لان تعلق الامر بالمسبب نادر لما كان مراد القائل بتعلق الامر بالاسباب هو وجوب الافعال التي يتعلق بها ارادة المكلف واختياره ابتداء دون ما يتسبب عن ذلك من الافعال كما هو ظ كلامه اراد المص بيان قلة الثمرة في المسئلة فليس هناك فرق بينه وبين القول باختصاص الوجوب بالاسباب والمسببات او تعلقه بالامرين وذلك لكون الاوامر الشرعية متعلقة في الغالب بنفس الافعال الصادرة من المكلف ابتداء كالوضوء والغسل والصوم والصلوة ونحوها وتعلق الامر بفعل توليدي للمكلف على فرض ثبوته نادر قوله واثر الشك في وجوبه هين لكنك خبير بان قضية وجوب السبب وجوب نفس الارادة المله فان ذلك هو السبب في صدور الافعال وليست الاوامر متعلقة بها في الغالب فاختصاص كلام القائل بانصراف الاوامر الى الاسباب نظرا الى ما يوهم من اختصاص القدرة عنده بما يتعلق به الارادة والاختيار بلا واسطة لا يقضي بتخصيص السبب في المقام بذلك وح فدعوى تعلق الامر غالبا بالاسباب كما ترى قوله لنا انه ليس لصيغة الامر لما كان بحث المص ملفقا من امرين اعني نفي الدلالة على وجوب المقدمة لفظا ونفي ملازمته له عقلا اراد اثبات الاول بقوله انه ليس لصيغة الامر دلالة اه واثبات الثاني بقوله ولا يمتنع تصريح الامر اه فجعل كل من الوجهين دليلا مستقلا على المط كما في كلام الفاضل المحشي ليس على ما ينبغي اذ ليس في العبارة ما يفيد ذلك بل ظ سياقها يابى عنه فلا داعي لحملها عليه مضافا الى انها لو حملت على ذلك كان استناده الى الوجه الاول فاسدا جدا اذ قضية ما يفيده نفي الدلالة اللفظية ولا اشعار فيه بنفي الدلالة العقلية التابعة للملازمة ايجاب الشيء لايجاب مقدمته قوله ولا يمتنع عند العقل اه

فلوكان

فلو كان هناك ملازمة عقلية بين الامرين لامتنع عند العقل تصريح الامر بعدم وجوبها لما فيه من الحكم بتفكيك الملزوم عن اللازم وفيه اولا انه لو تم فانما يتم في دفع اللزوم البين ولو كان بمعناه الاعم واما اللزوم الغير البين المفتقر الى ملاحظة الوسط في الحكم بالملازمة فتجويز العقل الانفكاك بينهما وتجويزه في بادي النظر ترك المقدمة لا يفيد جوازه بحسب الواقع وثانيا انه ان اريد بجواز التصريح بجواز تركها ادراك العقل لجوازه بحسب الواقع فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي مم كيف وهو اول الدعوى ومجرد تجويز العقل في بادي الراي تصريحه بجواز تركها لا يفيد جوازه بحسب الواقع وان اريد به امتناع التصريح بعد التدبر في نظر العقل فالملازمة مم لامكان ان يكون هناك ملازمة بين الامرين ويكون تجويز العقل للتصريح بنفيه مبنيا على جهله بالحال وثالثا بالمنع من جواز تصريح الامر بجواز تركها كيف وقد نص المص بعد ذلك بعدم جواز تصريح الشرع بجواز تركها ومعلوم ان المانع من ذلك هو العقل اذ لا نص يدل عليه فلا خصوصية لذلك بتصريح الح بل يعم غيره فبين كلاميه تدافع بين والتحقيق ان يق انه ان اريد بجواز تصريح الامر بجواز تركها تصريحه بالجواز بملاحظة ذاتها فمسلم ولا يفيد ذلك المدعى اذ قضية الامرين يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام فيه وان اريد جواز التصريح بجواز تركها ولو بملاحظة توقف الواجب عليها واداء تركها الى تركه فهو مم بل من البين خلافه والاعتبار الصحيح شاهد عليه وقد اجاب عنه بعض الافاضل بمنع الملازمة وجواز تصريح الامر بخلافه لا يمنع من اقتضائه وجوبها حين الاطلاق كما ان افادة الظواهر ثبوت مدلولها لا ينافي التصريح بخلافه لقيام القراين الظنية اللفظية او غيرها عليه وبالجملة ان استلزام ايجاب الشيء وجوب مقدمته ظني فلا ينافي جواز التصريح بخلافه ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما قررناه كيف ولو كان الاقتضاء المذكور ظنيا لم ينهض حجة في المقام لعدم اندراجه في الدلالات اللفظية التي يكتفى فيها بمجرد المظنة والظنون المستندة الى الوجوه العقلية لا عبرة بها في استفادة الاحكام الشرعية ثم ان الدليل المذكور هو حجة القائل بعدم وجوب المقدمة مط وكان المص يفصل في تجويز العقل تصريح الامر بتجويز ترك المقدمة بين المقدمة السببية وغيرها حتى يصح جعله دليلا على نفي الوجوب في غير الاسباب ومن ذلك يظهر وجه اخر لضعف الاحتجاج المذكور اذ لو صح حكم العقل بذلك فلا فرق بين السبب وغيره وان لم يكن يحكم به بالنسبة الى المسبب فلا يحكم به بالنظر الى غيره ايضا لاتحاد المناط فيهما هذا وللمانعين من وجوب المقدمة مط حجج اخرى موهونة لا باس بالاشارة الى جملة منها الاصل بعد تضعيف حجج الموجبين مضافا الى ان المسئلة مما تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة فعدم قيام الدليل في مثلها على الوجوب بل عدم تصريح الشارع به وعدم سؤال احد من الاصحاب عنها مع غاية الاحتياج اليها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه وانت خبير بان قضاء الاصل بعدم وجوب المقدمة امر ظاهر لا سترة فيه لكن الشان في تضعيف ما دل على وجوب المقدمة وسيعرف الحال الحال فيه ومنه يظهر فساد التاييد المذكور وكان الوجه في عدم وروده في الاخبار غاية وضوح الحال في وجوبه على الوجه الذي بيناه وعدم تفرع ثمرة مهمة عليه كما عرفت الحال فيه ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان بايجاب الامر وتعلق طلبه به ومن البين ان ايجاب الامر للشيء يتوقف على تصوره لذلك الشيء ضرورة استحالة الامر بالشيء مع الذهول عن المامور به بالمرة ويتوقف على تصوره لايجابه ضرورة ان صدور الفعل الاختياري يتوقف على تصور ذلك الفعل ولو بوجه ما ومن البين انتفاء ذلك في كثير من صور الامر بذي المقدمة لوضوح انه يمكن الامر بالشيء مع الذهول عن مقدمته بالمرة فضلا عن ايجابه واجيب عنه بوجوه احدها منع كون ايجاب الشيء مستلزما لتصوره وتصور ايجابه فانه انما يلزم ذلك بالنسبة الى الايجاب الاصلي دون التبعي لتبعية ايجابه لايجاب متبوعه بمعنى حصوله بحصول ايجاب متبوعه فهو من قبيل لوازم الافعال الحاصلة بحصولها والافعال المتفرعة على فعل الفاعل لا يلزم ان يكون الفاعل شاعرا لها فانك اذا كلمت زيدا ولزم من كلامك له اهانة عمرو لا يلزم منك تصور الاهانة المفروضة ولا القصد اليه قطعا وهو امر واضح لا يستريب فيه عاقل وقد يقرر ذلك بوجه اخر وحاصله منع المقدمة الاولى فان وجوب المقدمة لا يتوقف على ايجاب الامر لها بل انما يتوقف على ايجاب الامر لذيها فان ايجاب ذي المقدمة يستلزم وجوب مقدمته من غير ان يحصل هناك ايجاب من الامر للمقدمة فوجوبها تابع لايجاب ذيها وان لم يكن من قبله ولا يلزم من ذلك التفكيك بين الوجوب والايجاب فان ايجاب ذي المقدمة ايجاب اصلي لها فوجوبه ايض وجوب اصلي وذلك بعينه ايجاب للمقدمة تبعا فوجوبه الحاصل به تبعي ايض فان شئت قلت ان كان المقص مما ذكر ان وجوب المقدمة انما يكون بايجاب الامر لها انه لا بد ان يكون وجوبه بايجاب مستقل متعلق به فهو مم فان ذلك انما يتم لو كان وجوبها اصليا واما الوجوب التبعي فلا يفتقر الى ذلك وان كان المقص ان وجوبه يفتقر الى ايجاب الامر له ولو تبعا لايجاب غيره فالمقدمة الثانية مم اذ ايجاب الشيء تبعا لا يتوقف على تصوره حسب ما قررناه ثانيها منع امكان الامر بشيء والذهول عن مقدمته بالمرة و انما الممكن جواز الذهول عن التفصيل والمانع من تعلق الايجاب انما هو الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى ثالثها انا لا نقول ان الامر بالشيء يستلزم الامر بمقدمته مط من اي امر صدر بل المقص انه اذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر بها كان مستلزما لارادة المقدمة والامر بها كما هو الحال في اوامر الشرع التي هي محط الكلام في المقام وهذا الكلام منظور فيه لوجهين احدهما مخالفته لما سيجيء من الادلة الدالة على وجوب المقدمة فانها ان تمت افادت الملازمة بين الامر بالشيء والامر بمقدمته من اي امر صدر حكيما كان او لا شاعرا للمقدمة او لا وثانيهما انه قد يكون الامر حكيما شاعرا بها ومع ذلك لا يوجبها كما اذا كان نافيا للملازمة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدمته على ما هو حال المنكرين لوجوب المقدمة او كان شاكا فيه نعم لو كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة معتقدا للملازمة بين الامرين كان ايجابه للشيء مستلزما لايجابه المقدمة ولا يتم ذلك في الاوامر الشرعية الا بعد اثبات الملازمة المذكورة وهو ظ ويمكن دفعه بانا انما نقول بكون الامر بالشيء مستلزما للامر بمقدمته اذا

نقول

كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة غير مسبوق بالشبهة القاضية بانكار وجوب المقدمة او الشك فيه ومنها انه لو كان وجوب المقدمة لازما لوجوب ذيها
لاستحال الانفكاك بينهما مع انا نرى جواز ذلك فان من يقول بعدم وجوب المقدمة اذا تعلق منه الامر بذي المقدمة لا يحصل منه ايجاب
مقدمته ولا يرى وجوبها على المامور به بل نراه انما ينكر حصول وجوب المقدمة بايجاب ذي المقدمة ولا ينافي ذلك حصول وجوبها
بذلك بحسب الواقع وغفلته عنه وتصريحه بعدم الايجاب للمقدمة يناقض ذلك وان كان غافلا عن مناقضته له ومنها ان كل واجب متعلق
للخطاب فان الوجوب من اقسام الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وينعكس ذلك بعكس النقيض الى قولنا كل ما
ما ليس متعلقا للخطاب لا يكون واجبا فنقول ان المقدمة ليست متعلقة للخطاب وكل ما ليس متعلقا للخطاب فليس واجبا ينتج ان المقدمة
ليست واجبة وقد ظهر الحال في الكبرى واما الصغرى فلوضوح ان الخطاب المتعلق بذي المقدمة لا يشمل مقدمته حتى يكون متعلقا لحكم وجوبه
ظ مام فانه ان اريد بكون كل واجب متعلقا للخطاب خصوص الخطاب الاصلي فالكلية مم وما ذكر في حد الحكم انما يراد به الاعم من الاصلي والتبعي
وان اريد به الاعم من الامرين فالصغرى المذكورة مم وما ذكر في بيانها انما يفيد عدم تعلق الخطاب الاصلي بها ومنها انه لو وجبت المقدمة لتحقق
العصيان بتركها والتالي بط لتعلق العصيان بترك ذي المقدمة خاصة وجوابه واضح فانه ان اريد به لزوم العصيان بتركها لذاتها فالملازمة مم والسند ظ
تمام فان ذلك من خواص الواجب النفسي ولا يمكن تحققه في الواجب الغيري وان اريد به تحقق العصيان ولو من حيث ادائها الى ترك غيرها فالملازمة
مسلمة لكن بطلان التالي مم لوضوح ترتب العصيان على ترك المقدمة على الوجه المذكور ومنها انه لو وجبت المقدمة لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح
وفساد التالي ظ اما الملازمة فلان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال لعدم خلو المكلف عن فعل المفروض وجوب ما لا يتم الواجب
الا به فيكون تلك الافعال واجبة على سبيل التخيير وجوابه ايضا ان دفع شبهة الكعبي غير متوقف على نفي وجوب المقدمة بل هي ضعيفة على القول
بوجوبها ايضا كما سيجيء الكلام فيها انش تع ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة لوجب امتثال الواجبات ولا يتحقق ذلك الا بقصد الطاعة والتالي بط
بالاجماع ووهنه واضح فانه ان كانت المقدمة عبادة كالوضوء والغسل او العبادة المتكررة لاجل تحصيل العلم بالواجب كما في الصلوة في الثوبين
المشتبهين فلا اشكال في وجوب النية فبطلان التالي واضح البطلان وان لم تكن عبادة فالملازمة المذكورة ظاهر الفساد لعدم وجوب النية في غير
العبادة اذ ليس المقصود منه الا حصول الفعل لا خصوص الطاعة والانقياد كما هو قضية اطلاق الامر فانه انما يفيد وجوب اداء متعلقه والاتيان به
لا خصوص الطاعة الموقوفة على النية غاية الامر ان لا يترتب عليه ثواب من دونها ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقا
لعقوبات متعددة كثيرة على حسب تعدد المقدمات الموصلة الى الماء مع ان الاعتبار قاض بعكسه والجواب عنه ظ بملاحظة ما مر من عدم استحقاق
العقوبة على ترك المقدمة وانما يكون ترك الواجب الاول اشنع من جهة بعدها ونفرته مع سهولة ادائه ومع الغض عن ذلك فاي مانع من ان يكون
عقوبة التارك للوضوء على شاطئ النهر اقوى كيفية من الاخر وان كان عقوبة الاخر اكثر كمية نظرا الى اختلاف الحال في العقوبة بحسب صعوبة
الفعل وسهولته فبعد ملاحظة العقوبة المترتبة على كل منها وموازنة احدهما بالاخر تكون عقوبة الاول اعظم على انه يمكن المعارضة بانه لو لم
يجب المقدمة لكان ثواب الاتي بالوضوء على شاطئ النهر مماثلا لثواب من اتى به مع البعد عن الماء بعد تحمل مشاق عظيمة بتحصيله مع ان العقل
حاكم قطعا بزيادة الثواب الثاني وليس ذلك الا لوجوب المقدمة ويمكن دفع ذلك بانه ان كان تحمله لمشاق تلك المقدمات لا لاجل ايصالها
الى الطاعة بل لاغراض نفسانية فلا ريب في عدم استحقاقه زيادة المثوبة لاجلها وان كان من جهة الايصال الى الطاعة فلا مانع من القول بترتب
الثواب على المقدمات ولو على القول بعدم وجوبها نظرا الى رجحان الجهة المذكورة فيصح قصد الطاعة بفعل المقدمة من جهة التوصل بها الى
مطلوب الشارع فتصير راجحة عبادة بالنية كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها للمقاصد الراجحة كما مرت اليه الاشارة قوله لولم يقتض الوجوب اه
هذه الحجة ذكرها ... وقد حكيت عن الرازي في المحصول وقيل وكانها ماخوذة من كلام ابي الحسين البصري قوله وح فان بقي ذلك الواجب
واجبا اه يعني انه اذا تحقق منه ترك المقدمة نظرا الى جواز تركها لزم احد المحذورين فانه اذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من اقدامه عليه
فاذا اقدم عليه فح يترتب عليه المفسدة المذكورة وليس غرض المستدل تفريع تلك المفسدة على مجرد جواز الترك ابتداء حتى يرد عليه ما قيل
من ان المفسدة المذكورة انما يتفرع على وقوع الترك لا على جوازه لجواز ان يكون جايزا غير واقع فلا وجه لتفريعه على مجرد جواز الترك وقد يورد
عليه ح بان المفسدة المذكورة اذا تفرعت على الاقدام على ترك المقدمة جرت تلك المفسدة بعينها في صورة عدم جواز الاقدام على تركها ايض
فان ترك المقدمة لا يتوقف على جوازه شرعا بل على امكانه وهو حاصل في المقام نظرا الى قدرة المكلف على الفعل والترك فلا يستفاد منه
ما هو المقص من تفريع المحال المذكور من جهة ذلك على جواز الترك حتى يثبت امتناعه ويمكن دفعه بان المحال المذكور انما يتفرع حسبما ادعاه
المستدل على ترك المقدمة على سبيل الجواز لا على مجرد ترك المقدمة فليس غرض المستدل تفريع ثمة ترك المقدمة على جواز تركها في الشرع
وتفريع المحال المذكور على مجرد ترك المقدمة ليقال عليه ان حصول الترك امر ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع ايض فيكون ذلك شبهة
واردة على القولين غير متفرعة على جواز الترك فان قلت ان المفسدة المذكورة انما يتفرع على امرين اعني حصول الترك وجوازه شرعا لم يفد ذلك
خصوص امتناع الثاني اذ قد يكون متفرعة على الاول فلا يتم الاستدلال قلت لما كان الاقدام على ترك المقدمة امرا ممكنا قطعا لم يمكن
اسناد المحال المذكور اليه فيكون متفرعا على الاخر كما هو الملحوظ في الاستدلال وقد يورد في المقام بانه وان كان ملحوظ المستدل
تفريع المحال المذكور على جواز ترك المقدمة ليثبت بذلك امتناعه الا ان ذلك بعينه جار على القول بعدم جوازه ايض فانه اذا ترك المقدمة

عصيانا فاما

عصيانا فاما ان يبقى معه التكليف بذي المقدمة او لا الى اخر ما ذكر فلا ما تخلية يجوز ترك المقدمة وعدمه في خروج ذيها من الوجوب عدمه فيه بايجاب
به من ذلك في الفرض المذكور فهو الجواب عنه في الصورة الاخرى ايض ويمكن دفعه بانه لا استحالة في اللازم لامكان القول باختيار كل من
الوجهين المذكورين اما الاول فانه لو قيل ح بسقوط الواجب بالمرة خرج الواجب عن كونه واجبا للفرق بين سقوط الواجب بعصيان الامر و
سقوطه من دون عصيان الاترى ان من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه وجوبه بعد مضي الوقت وليس ذلك خروج الواجب عن كونه واجبا كذلك
في المقام فان من ترك المقدمة فقد عصى الامر في الترك المذكور من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة فيكون مخالفة وعصيانا للامرين لا ناظر عصيانا
الاول بالثاني بخلاف ما لو قلنا بعدم عصيانه من جهة ترك المقدمة لا اصالة ولا اداء فيلزمه ح سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج
الواجب عن كونه واجبا وقد يقال انه كما يمكن القول بحصول العصيان بالنسبة الى نفس الواجب بترك مقدمته بناء على وجوب المقدمة فاي مانع من
القول بحصول العصيان بالنسبة اليه على القول بعدم وجوبها ايض فان مخالفة الامر كما يحصل بتركه كذا يحصل بالاقدام بعد توجه الامر اليه
على ما يستحيل معه الاتيان به وان بقي وقت الفعل وانت خبير بانه ان كان الاقدام على ذلك الامر من حيث كونه مؤديا الى ترك الواجب محرما عند
الامر كما هو ظ في الفرض المذكور فذلك بعينه مفاد وجوب المقدمة بالمعنى الذي قررناه وان لم يكن محرما عنده ولا ممنوعا منه من الجهة المذكورة
ايض فلا معنى لحصول العصيان بالاقدام عليه واما الثاني فلانه لا مانع من القول ببقاء التكليف وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع
بانه لا مانع منه في المقام فانه انما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلف واما اذا كان عن سوء اختيار المكلف فلا كما هو الحال فيمن دخل متعمدا
الى المكان المغصوب فان كلا من خروجه وبقائه في ذلك المكان حرام عليه مع انحصار امره في الوجهين وليس ذلك الا بسوء اختياره في الاقدام على الدخول فظهر بذلك
الفرق بين القول بوجوب المقدمة وعدمه اذ ليس التكليف بذي المقدمة على فرض ترك المقدمة من سوء اختيار المكلف بناء على الثاني لجواز ذلك بالنسبة
اليه بخلاف ما اذا قيل بالاول وقد يقال ان الاستحالة في المقام انما نشأت ايض من قبل المكلف فلا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب
اختياره ترك مقدمته بعلم كونها مقدمة له وان لم يكن ترك المقدمة محرما كما انه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب سوء اختيار المكلف
من جهة اقدامه على الحرام كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه انه ان اريد ان الاختيار المذكور لما كان سببا لترك الواجب كان مصححا للعقوبة على
ترك ذلك الواجب من غير ان يبقى التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا ان تكون تلك العقوبة على نفس اختياره فذلك فهو عين ما ذكرناه في الوجه الاول
وقد عرفت ان مقتضى كون الاختيار المذكور باعثا على استحقاق العقوبة من حيث ادائه الى ترك الواجب كيف ولو جوز له ذلك ولو من الجهة المذكورة
لم يتجه منه العقاب بعد ذلك وفيه خروج الواجب عن الوجوب وان اريد ان ترك المقدمة انما يقتضي استحقاق العقوبة على ترك الواجب بعد ذلك
وان لم يبق هناك امر بالفعل بعد ترك مقدمته فلا يكون المكلف عاصيا بمجرد ترك المقدمة وانما يتحقق عصيانه واستحقاقه للعقوبة عند ترك الواجب
في زمانه المضروب له فيكون عاصيا للامر المتعلق به قبل ترك مقدمته بتركه للواجب في زمانه وان سقط الامر بعد ترك المقدمة اذ لا يمنع ذلك من تحقق
العصيان بالنسبة الى الامر السابق ففيه انه اذا سقط عنه الامر عند ترك المقدمة من غير تحقق عصيان ولا استحقاق عذاب اصلا ولو من جهة ادائه الى ترك
الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك اذ لا معنى لعصيان الامر الساقط كما لا يخفى فدعوى ان سقوط الامر لا يمنع من استحقاق
العقاب مما لا وجه له بل التحقيق عصيان الامر عند ترك مقدمته من حيث ادائه الى ترك الواجب ان تعلق الامر بالفعل قبل مجيء زمانه كما في الحج بعد حصول
الاستطاعة وذلك قول بوجوب المقدمة حسبما قررناه والا منع ترك المقدمة من تعلق الامر به فلا وجوب حتى يلزم بذلك خروج الواجب عن كونه واجبا
وان اريد انه لما كان ترك المقدمة ناشئا عن اختياره كان ذلك مصححا لبقاء التكليف بذي المقدمة مع امتناعه بعد ذلك حيث انه نشأ الامتناع
عن اختياره كما هو ظ الفاضل المذكور وقد نص ايض بعد ذلك بان العلم بعدم الصدور وامتناعه لا يستلزم الا قبح ارادة وجود الفعل وطلبه وقصد
تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب
ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونا او معلوما الا انه قد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما
لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا على العقول القاصرة والاحلام السخيفة انتهى وفيه انه اذا لم يكن يتعلق منه الامر بترك المقدمة ولو من جهة
ادائها الى ترك ذيها لم يصح بعد اختياره لترك المقدمة الزامه باداء ذي المقدمة وايجاب ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما تقرر عندنا من امتناع التكليف
بغير المقدور وتفسيره حقيقة التكليف بما ذكره مخالف لما هو ظاهر المشهور بين علمائنا من اتحاد معنى الطلب والارادة الا انه موافق للتحقيق كما مر تفصيل القول فيه
ومع تصحيح القول بجواز التكليف بغير المقدور اذا كان من سوء اختيار المكلف اذ لو كان حقيقة التكليف ارادة الفعل على الحقيقة امتنع تعلقها به مط لكنه
لا يتم في المقام اذ اقصى ما يترتب عليه ان يتعقل حصول التكليف بعد عروض الامتناع ولا يصحح ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل فان ايراد التكليف
المفروض على المكلف من دون ورود تقصير منه ظلم عليه نعم لو كان ذلك متفرعا على عصيانه وسوء اختياره صح ذلك اذ ليس وروده عليه ح من قبل الامر
فيبقى التفريع بين الوجهين حسبما رامه الفاضل المذكور غير متجه فان قلت قد مر ان القائل بنفي وجوب المقدمة قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة
انضمام ما لا ينفك عنها بالوجوب وح فالاقدام على تركها مع وجوبها كذلك كاف في انتفاء القبح عن بقاء التكليف بذيها قلت قد عرفت ان الحكم بوجوبها على
الوجه المذكور ليس قولا بوجوبها حقيقة ولا لاجل الغير وانما هو اتصافها بالوجوب على سبيل المجاز حسبما مر تفصيل القول فيه فلا يتم شيء في المقام
اذ لا يتحقق بسببه سوء اختيار من المكلف يصحح من جهته الالزام بالمحال مضافا الى عدم اشتماله على ما جعله غاية للتكليف من الابتلاء والاختبار اذ
لا يعقل حصوله بعد علم الامر بان المامور بامتناع الفعل فيكون التكليف به عبثا خاليا عن الفائدة قوله وايض فان العقلاء لا يرتابون اه زاد بذلك ترتب

الدليل الثاني

استحقاق الذم على ترك المقدمة وان لم يكن الذم من جهة تركها في نفسها والا لكان وجوبها نفسيا وهو خلاف المدعى فالمقصود ترتب الذم على تركها من حيث ادائها الى ترك ذيها وورود الذم عليه على الوجه المذكور كاف في الترتب غير ومقتضيا ثبوت الوجوب الغيري كما هو الحال فيما تعلق به صريح الامر من الواجبات الغيرية فان الذم الوارد هنالك ايضا انما هو من جهة ادائها الى ترك الغير لا على ترك نفسها كما مرت الاشارة اليه والحاصل ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق الذم لكن لا على تركها بل لادائها الى ترك غيرها وبه يثبت المدعى ولا فرق في ذلك بين ما يكون زمان ايقاع المقدمة متقدما على الزمان الذي يجب فيه الفعل كما في قطع المسافة من البلدان النائية بالنسبة الى الحج وما لا يكون كذلك واستحقاق الذم في الاول انما يحصل قبل مجيء زمان الفعل وترك الواجب حينئذ بترك المقدمة يحصل الاداء الى ترك الواجب في وقته فيستحق به الذم على الوجه المذكور من غير ان يجب هناك استحقاق اخر على ترك نفس الواجب في وقته واستحقاق الذم لترك المقدمة من جهة الاداء الى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذم على ترك ذلك الواجب فينسب الى ترك المقدمة من جهة الاداء الى ترك الواجب والى ترك نفس الواجب اصالة فظهر بما ذكرنا ان ما يتوهم في المقام من ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد الوجوب النفسي دون الغيري ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك لو ادعى استحقاق الذم على تركها مع قطع النظر عن ادائها الى ترك غيرها وهو مع وضوح فساده لا يدعيه المستدل في المقام وان كان اطلاق كلامه قد يوهم ذلك كذا ما يتوهم في المقام من ان الذم هنا انما هو على ترك نفس الواجب مع القدرة عليه لا على مجرد ترك المقدمة وانما توهم المستدل ذلك من جهة تقارنهما في الخارج فانه كثيرا ما يقع الاشتباه في احوال المتقارنين في الوجود فينسب … احدهما الى الاخر ولذا تخيل كون الذم الوارد على ترك ذي المقدمة واردا على ترك مقدمته وذلك للقطع بصحة ورود الذم على ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك الواجب هو كما في ما هو المقصود كيف ولو كان الاشتباه من جهة المقارنة بينهما في الوجود لزم الحكم بورود الذم على ترك المقدمة بملاحظة ذاتها مع انه لا يحكم العقل به اصلا بل كثيرا ما لا تقارن بينهما في الخارج الا ترى ان ترك المسير الى الحج مع الرفقة الاخيرة يذم على ذلك عند العقلاء ويحكم بفسقه مع انه لم يتحقق منه ترك المقدمة ولم يتفق اتيان تمام الوجه المذكور في الجملة فلا يجري في جميع الموارد كما اذا كان المكلف غافلا عن وجوب المقدمة او لا يكون قائلا بوجوبها نظرا الى اختلاف الانظار في ذلك اذ لا وجه لترتب الذم على تركها دالا للقول بوجوبها ويدفعه ان الحال في وجوب المقدمة لا يزيد على سائر الواجبات فاذا لم تكن الغفلة عن سائر الواجبات باعثة على سقوط وجوبها في اصل الشريعة … عدم الخصوص الغافل … فكذا في المقام على انه قد يقال بان الغفلة عن وجوب المقدمة مع عدم الغفلة عن كونها نافعة لا يقضي بسقوط وجوبها ولذا يصح ورود الذم على تركها سواء كان قائلا بوجوب المقدمة اولا غافلا ولا … اولا وذلك لان المفروض كون وجوبها غيريا وقد فرض علمه بوجوب الغير وباداء تركها الى ترك ذلك الغير وذلك كاف في استحقاق الذم على تركها من جهة الاداء الى ترك الغير فلا يمنع الغفلة المفروضة عن تعلق الوجوب بها على النحو المذكور ويتفرع ان العلم بالمقدمية والعلم بوجوب ذيها لا ينفك عن العلم بوجوبها لاجلها غاية الامر ان يكون غافلا عن علمه به فالعلم المعتبر في تعلق التكليف حاصل في المقام وان كان غافلا عن حصوله ثم قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان اريد انا نختار بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك مقدمته قولكم ان حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقف عليه ممتنع فيلزم التكليف بالمحال قلنا هذا فاسد اذ الكلام في المقام انما هو في المقدمات المقدورة حسبما ذكر في عنوان البحث فلا يعقل ان يكون المقدور ممتنعا حال تركه كيف ومن الواضح ان الخلاف في وجوب مقدمة الواجب ليس في خصوص المقدمة الموجودة فاذا كانت المقدمة المقدورة مع كونها مقدورة محلا للنزاع فكيف يعقل ان يكون بمجرد ترك المكلف غير مقدورة فاذا تحقق حصول القدرة على المقدمة فلا يكون الواجب المتوقف عليها مقدورا … اذ لا باعث على انتفاء القدرة عليه من وجه اخر كما هو المفروض في محل البحث وقد يتفق ان … الاقدام على ايجاد المقدمة لا يجعلها خارجة عن القدرة فمن اين يجيء التكليف بالمحال كيف وقد اعترف المستدل بحصول القدرة على الواجب مع البناء على وجوب مقدمته فكيف لا يكون مقدورا مع البناء على عدم وجوبها وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول بل لا يتعلق الايجاب بالفعل الا بعد مقدوريته فالقول بكون التكليف بالفعل من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد وقد يقرر الجواب المذكور بوجه اخر بان يقال بعد اختيار الشق الاول من الترديد ان الممتنع هو الاتيان بذي المقدمة بشرط انتفاء مقدمته لا في حال عدمها الا ترى ان الكافر مكلف بالعبادات الشرعية في حال الكفر لا بشرط اتصافه به وكذا المحدث مكلف بالصلوة في حال كونه محدثا لا بشرط كونه محدثا ويرد عليه على كل من التقريرين ان ترك المقدمة قد يفضي الى امتناعها كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة او كان الماء منحصرا عنده في معين فاتلفه فان ترك المقدمة قاض بامتناعها ويتفرع عليه امتناع ما يتوقف عليها فان اراد بقوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان المقدور حال كونه مقدورا لا يعقل ان يكون ممتنعا ثم وليس الكلام فيه وان اراد ان المقدور لا يمكن ان يطرأه الامتناع فهو واضح الفساد وقوله وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول يعني ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة عليها لكون ذلك باعثا على القدرة على ما يتوقف عليها او ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ما يتوقف عليها غير معقول ويجري الوجهان في قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا فانه يمكن ان يريد به المقدمة المقدورة كما يشهد به قوله والبحث انما هو في المقدور ولما قيد به عنوان البحث ولما ادعى المستدل امتناع ذي المقدمة حال ترك مقدمته وكانت استحالته حسبما قرره مبتنية على استحالة المقدمة افاد بذلك حصول القدرة عليها حين تركها فلا يعقل استحالة الواجب من جهة انتفائها ويمكن ان يريد به ان الواجب المقدور كيف يكون ممتنعا حال انتفاء مقدمته مع ان المفروض حصول القدرة عليه فان البحث في المقام انما هو في المقدور واذ لا وجوب مع انتفاء القدرة ثم ان ظاهر العبارة ان ذلك من تتمة الجواب حسبما مر تقريره وجعله بعضهم

جوابا اخر على سبيل النقض بانه لو تم الدليل المذكور لجرى على القول بوجوب المقدمة حسبما قرر الكلام فيه وفيه خروج عن ظاهر سياق العبارة ويرد عليه ح ما مرت الاشارة اليه هذا وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه اخر منها انه ان اريد بالملازمة المدعاة من انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها انها اذا لم تكن واجبة بالامر المتعلق بذيها جاز تركها فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون واجبة بامر اخر وان اريد انها لو لم تكن واجبة مط فالملازمة مسلمة لكنها لا تثبت المدعى وضعفه ظاهر اما اولا فلان المقصود في المقام دلالة مجرد ايجاب الشيء على وجوب مقدمته مع عدم قيام شيء من الادلة الخارجية على وجوب المقدمة ح فاحتمال قيام دليل من الخارج على وجوبها عن المفروض خروج في المقام واما ثانيا فبانا نختار الوجه الاول وما ذكر من منع الملازمة ان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وجواز تركه بالنظر اليه فهو واضح الفساد وان اريد منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وعدم وجوبها بامر اخر فهو كذلك الا انه لا ينافي صحة الاحتجاج فان المقصود منه تفريع الفساد المذكور على جواز تركها نظرا الى الامر المذكور فانه اذا جاز تركها بملاحظة الامر المتعلق بذيها فتركه المكلف ان بقي ذلك التكليف بحاله كان تكليفا بما لا يطاق الى اخر ما ذكر ووجوب المقدمة بامر خارجي مستقل لا ربط له بالمقام مضافا الى انه لا قائل بوجوب المقدمات على اطلاقها باوامر مستقلة اقصى الامر انه لا ينهض الدليل بالنسبة الى بعض المقدمات مما ثبت وجوبه من الخارج وبخصوصه بالنسبة الى البعض الاخر … ما كان في اثبات المقصود واما ثالثا فلان المدعى ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بحسب الواقع والدليل المذكور قاض بثبوتها اذ على فرض عدم وجوبها في الواقع يكون تركها جائزا بحسب الواقع الى اخر ما ذكر ولم يؤخذ في المدعى كون ايجاب ذي المقدمة سببا لايجاب مقدمته في الواقع غاية الامر كون العلم بوجوبه سببا للعلم بوجوب الاخر سواء كانت السببية حاصلة على الوجه الاول ايضا اولا ومنها النقض بانه لو صح ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من راس وتقرير الملازمة بوجهين احدهما ان كل فعل لم يصل الى حد الوجوب والامتناع لم يكن موجودا ولا معدوما فهو في حال وجوده متصف بالوجوب وفي حال عدمه بالامتناع ولا يصح التكليف بالفعل في شيء من الحالين لتوقفه حسبما ذكر في الدليل على الامكان المنفي في الصورتين والقول باتصافه بالامكان قبل مجيء الزمان المفروض على فرض صحته لا يتم في المقام اذ المعتبر من الامكان المعتبر في المكلف به هو ما كان في زمان ايجاد الفعل وتركه لا ما كان متقدما عليه ثانيهما ان كل حادث وجد في زمان ولم يوجد فلزوم وجوبه في ذلك الزمان او امتناعه حاصل في الاول لما تقرر من استناد الممكنات الى الواجب وان الشيء ما لم يجب امتنع وجوده فما وجد في زمان فهو مما يجب في الاول حصوله في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله فيه غاية الامر عدم علمنا باسباب الوجوب والامتناع قبل مجيء ذلك الزمان وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض في المقام فان ترك المقدمة سبب لامتناع الاتيان بالفعل فاذا لم يصح التكليف بسبب الامتناع المفروض لم يصح في شيء من التكاليف للعلم الاجمالي بحصول اسباب امتناعه مع عدم الاتيان به بالفعل وحصول اسباب وجوبه مع الاتيان به وان لم يعلم خصوص السبب الموجب لاحد الامرين ومنها الحل فانا نختار بقاء الوجوب ولزوم التكليف بما لا يطاق ثم اذ ليس التكليف باي ممتنع من قبيل التكليف بما لا يطاق اذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلف ولا مانع من تعلق التكليف به فنقول ان ترك المقدمة لما كان باختيار المكلف كان ترك ذي المقدمة ايضا عن اختياره ومن المقرر ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وبعضهم حمل الجواب المذكور في كلام المصنف ره على ذلك وحاصل الجواب ان الوجوب والامتناع ان كان لا من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف واما ان كان من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف واما ان كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز التكليف بل يصححه فان من شرائط قدرة المكلف وجوب الفعل او امتناعه بسبب الاختيار مصحح للقدرة عليه ويدفعه ان ما قيل من ان الوجوب او الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يراد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بان يكون اختيار ذلك الفعل او الترك هو الموجب لوجوده او عدمه في الخارج فان ذلك لا ينافي كون الفعل او الترك اختياريا بل يصححه اذ لولا وجوبه او امتناعه بذلك لما كان اختياريا حاصلا بسبب الاختيار حسبما ذكر واما ما كان بسبب الاختيار المتقدم على الفعل المتعلق بامر اخر بعد حصول ذلك الفعل من غير ان يكون الفعل الثاني صادرا عن اختيار المكلف حين حصوله فلا يجعل ذلك الفعل اختياريا حال صدوره عن الفاعل ولا مقدورا عليه حين حصوله غاية الامر حصول القدرة المتقدمة السابقة على اختيار الاتيان بذلك المعدوم بعد الاتيان به فلا ومن البين ان المعتبر من القدرة والاختيار بناء على عدم جواز التكليف بما لا يطاق مط هو ما كان مقارنا للفعل كيف ولولا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه فان من اجنب متعمدا مع عدم الماء او تلف الماء الموجود عنده عمدا مع علمه بعدم تمكنه من غيره لزم ان يكون مكلفا باداء الصلوة مع الطهارة الاختيارية نظرا الى قدرته السابقة واقدامه على ايجاد المانع باختياره وكذا من كان عنده استطاعة الحج فاتلفها عمدا قبل مضي الوقت فان يكون مكلفا بالسير معهم مع علمه بعدم تمكنه منه وكذا من كان عنده وفاء الدين فاتلفه عمدا ان يكون مكلفا بالوفاء مع عدم تمكنه منه وكذا بل فاسقا مقيما على العصيان بعدم الاداء الى غير ذلك من الفروض الكثيرة مما يقف عليه المتتبع فان قلت لا شك في كون الافعال التوليدية حاصلة عن اختيار المكلف ولذا يجوز التكليف بها ويصح وقوعها متعلقا للمدح والذم مع انها لا قدرة عليها حين حصولها وانما يتعلق القدرة بها بتوسط اسبابها قلت لا يلزم مما قلناه ان لا يكون الافعال التوليدية متعلقة للقدرة مط ولا عدم جواز التكليف بها راسا فانه لا شك في جواز التكليف بها قبل الاتيان بالاسباب المولدة لها مع حصول القدرة على تلك الاسباب لوضوح انه مع القدرة على السبب يقتدر على المسبب ايضا الا ان ذلك لا يقضي بحصول القدرة عليها وجواز تعلق التكليف بها بعد حصول اسبابها كما هو المدعى فالتكليف بها ينقطع عند الاتيان باسبابها وارتفاع

القدرة عليها وعدم مقدورية الفعل كما يمنع من تعلق التكليف به ابتداء يمنع عنه استدامة لاتحاد جهة المنع فكما انه مع الاتيان يسقط الواجب وينقطع التكليف فكذا مع الاتيان بالسبب المولد له لوجوب ذلك الفعل ويتعلق المدح او الذم به انما هو من جهة الاقدام على سببه من حيث ايصاله اليه ولذا لو تاب المكلف عن ذلك بعد الاقدام على السبب قبلت توبته وحكم بعدالته بعد ثبوتها وان لم يأت زمان اداء الواجب ولا يحصل منه معصيته في زمان ايقاع الفعل كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة ثم تاب بعد ذلك فانه لا يكون عاصيا ولا فاسقا في ايام اداء الحج وذلك ظاهر ومقول ان تعلق التكاليف بها بواسطة التكليف باسبابها من حيث انها موصلة اليها كما هو المدعى فلا اشكال واما ان تعلق التكاليف بها ذاتها من غير ان يتعلق التكليف باسبابها اصلا ولو من جهة ايصالها اليها فلا مانع عنه ايضا من تلك الجهة لحصول القدرة عليها من جهة الاقدار على اسبابها الا انه يلزم سقوطها عن المكلف من دون عصيانه اذا ترك الاسباب المولدة لها مع ارتفاع القدرة على تلك الاسباب بعد تركها اذ المفروض انه لا مانع عند الامر من الترك المفروض ولو من جهة ايصاله الى ترك المامور به فلا عصيان بترك تلك الاسباب لا بملاحظة ذاتها ولا من جهة ادائها الى ترك مسبباتها ولا يتحقق العصيان عند انتفاء المسببات بعد ذلك تماما لا وجه له لما عرفت من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدرة عليها ونحوه الكلام بالنسبة الى ترك الشرط ونحوها والحاصل ان حصول القدرة على الفعل بعد زمان الامر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحة العقوبة اذا تحقق ترك الواجب بتعمد المكلف ولو بترك بعض مقدماته لكن لا يكون ذلك الا مع وجوب المقدمة والمنع من تركها من جهة الايصال الى الواجب والاداء الى تركه ولذا لو صرح الامر بعدم تعلق وجوب شيء من مقدماته اصلا وتساوي جهتي فعلها وتركها في نظره مطلقا ولو بملاحظة ايصالها الى الواجب واداء تركها الى تركه لكان مناقضا وادى ذلك الى عدم استحقاق العقوبة على ترك ذلك الواجب اصلا وهو مفاد خروجه عن كونه واجبا ومجرد كون الترك المذكور بعد حصول القدرة عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبة على الفرض المذكور كما لا يخفى على المتأمل ومما يوضح ما ذكرنا ان العرف والعادة شاهدان على صحة الذم الاترى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده البعيد مع استطاعته للحج ويقولون له لم اخترت الجلوس في بلدك في هذا الحال على طواف بيت الله نعم واداء المناسك المقربة الى الله المباعثة على نجاتك من عذاب الله ولا يقبلون اعتذاره بعدم تمكنه من ذلك لبعد المسافة وعدم قطعه الطريق بعد تمكنه منه في وقته بل يقولون له ان ذلك كان امرا ضروريا لاداء المناسك وقد كنت متمكنا من ذلك وارجاع هذا الذم الى الذم على ترك قطع الطريق خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بانه لا يخطر ذلك بالبال بين الاذهان للفرق البين بين ذمه على عدم اتيانه في ذلك الزمان بتلك الافعال واقدامه على تفويتها في تلك الحال وذمه على انه لم يكن في جملة المتلبسين بتلك الافعال الاتين بها في تلك الحال فان هذا الذم وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقة الاخيرة فانه لما كان الواجب في ذمته هو اداء المناسك كان الذم متوجها اليه من جهة ترك ذلك وان كان قبل وقت ادائها بعد تركه المقدمة الموصلة اليها اذ الذم الوارد على ترك المقدمة انما هو من جهة ادائه الى ذلك فالذم المذكور انما يرد بالاصالة على ترك ذي المقدمة وبالتبع على ترك المقدمة ولذا يرد الذم عليه مع قطع النظر عن ملاحظة تركه قطع الطريق حسبما ذكر لكن لا دلالة فيه على ما هو بصدده ثم انه يظهر من ملاحظة ما ذكرنا تقرير اخر للدليل المذكور وقد اشار اليه بعض المتاخرين وذلك بان يقال انه لو لم تكن المقدمة واجبة لزم عدم تحقق المعصية واستحقاق العقوبة بترك الواجب والتالي واضح الفساد لخروج الواجب بذلك عن كونه واجبا اما الملازمة فلانه اذا كانت المقدمة بحيث لو تركها المكلف لم يتمكن من الاتيان بها بعد ذلك كقطع المسافة بالنسبة الى اداء الحج فتركها المكلف فاما ان يكون عاصيا عند ترك قطع المسافة او عند ترك الحج في موسمه المعين لا سبيل الى الاول اذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر عنه فعل حرام ولا ترك واجب اصلا ومع ذلك لا يعقل صدور العصيان منه بوجه من الوجوه ولا الى الثاني لامتناع الاتيان به في وقته بالنسبة اليه ومعه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبة بتركه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا الفعل المقدور وملاحظة العرف اقوى شاهد على ذلك الاترى انه لو امر السيد عبده بفعل معين في زمان معين في بعض البلاد النائية والعبد ترك المسير عمدا الى حضور ذلك الزمان فعاقبه المولى بعد حضور الزمان المعين على ترك الفعل فيه واخلاله عن ذلك العمل معترفا بعدم صدور قبيح من العبد يستحق به العقوبة الى ذلك الزمان اصلا وانما يجد منه صدور القبيح حين تعمده ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفهه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد رايه كيف ولو فرض ان العبد كان نائما في الزمان الحاضر او مثله جاز بحيث لم يقدر على الخلاص لم يعقل استحقاقه للعقوبة بترك الفعل في ذلك الزمان ايضا لقبح تكليف النائم والمجبور عليه مع ان من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبة بين كونه نائما او ممنوعا من الفعل او غيره فليس استحقاقه للعقوبة الا من جهة ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك ذي المقدمة وهو مفاد الوجوب الغيري وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف ما يمكن ايراده على التقرير المذكور وما يدفع به عنه قوله والحكم بجواز الترك الخ ليس ذلك من تتمة الجواب وانما هو دفع دخل يورد في المقام وقد عزي ايراده الى ابي الحسين البصري حيث زعم انه بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا يكون تركها جائزا مع ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة قبيح ركيك وقد اجاب عنه المص بان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي يعني ان العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك فانه لما كان لم يكن الامر بذي المقدمة مستلزما للامر بمقدمته ولم يكن هناك دليل اخر على وجوبها جاز عند العقل ترك المقدمة اذ هو اللازم بعد نفي الوجوب من جهة انتفاء الدليل عليه فاذا ثبت عدم حكم الشارع بوجوب المقدمة لزم الحكم بجواز تركها فحكم العقل بالجواز مستفاد من عدم حكم الشارع بالوجوب من غير ان يصرح بالجواز وانما لم يجز حكم الشارع بالجواز مع انه لازم لعدم حكمه بالوجوب لانه لما كان الاتيان بذي المقدمة مطلوبا للشارع على جهة الالزام وكان الاتيان به لا ينفك عن الاتيان بمقدمته كان الحكم بجواز تركها عبثا بل منافيا لغرضه اذ فائدة الحكم هو اقدام المكلف على الترك اذا شاء وهو غير ممكن في

المقام اذلا

المقام اذ لا يجامع ذلك الاتيان بذي المقدمة الواجب الشرعية فيشبه الحكم بجواز الاتيان بالممتنعات كالطيران في السماء والمشي على الماء فليس عدم جواز حكم الشارع بالجواز في المقام من جهة انتفاء الجواز حتى يتوهم دسيسه وبين المقدمة بل من جهة كونه لغوا لا ينبغي صدوره عن الحكيم وفي الجواب ان جواز حكم الشرع بجواز الترك تماما اذ انفرع فائدة على حكمه واما اذا خلا عنها فلا يخلو حكم العقل به فان من شانه ادراك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال وهذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقق الحكم العقلي دون الشرعي كما اشار اليه بقوله لان الخطاب به عبث الخ وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه من ان المقرر في محله مطابقة حكم العقل للشرع بمعنى ان ما حكم به العقل قد حكم به الشرع فكيف يبنى على الانفكاك بينهما في المقام اذ ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بان لا يطابق حكم الشرع ما حكم به العقل كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة بل يقتضي حكم الشرع تماما بجوز تركه لكن المنفي عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسبما ذكر لكنك خبير بان القول بعدم جواز تصريح الشارع بالحكم الثابت مع ان من شانه بيان الاحكام غير متجه وما ذكر من لزوم اللغو في الحكم به فاسد اذ لا لغو في بيان الاحكام الشرعية وكيف يتصور ذلك في المقام وفي حكم المذكور تصريح بعدم وجوب المقدمة واتحاد الواجب لا يتوهم هناك وجوب امرين كيف ولو كان لغوا لكان بيان هذه المسئلة وعقد الخلاف فيها واتمام الحجة من الفريقين على كل من الجانبين والنقض والابرام الواقع في البين من الطرفين اعظم لغوا فما يجعل فائدة في ذلك فهي الفائدة في تصريح الشارع به كيف ولو صرح به وثبت ذلك عنهم لم تكن المسئلة محلا للخلاف فلا اقل من ظهور الحق لمن بذل الوسع فيه واي فائدة اعظم من ذلك فيمكن ان ينهض الوجه المذكور حجة على وجوب المقدمة بان يقال لو لم تكن المقدمة واجبة شرعا لجاز تركها والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجوازه اما الملازمة فلجواز حكم الشارع بما هو الواقع بل من شانه بيان حكمه في الوقائع واما بطلان التالي فلقبحه وركاكته كما اعترف المص به ويمكن الايراد عليه بان الوجه في عدم جواز حكمه بجواز ترك المقدمة امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبة بالعرض من جهة وجوب ما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها ويصح الحكم بجواز تركها لعدم جواز ترك ملزومها ولذا لا يصح اطلاق الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها لعدم جواز تركها على الاطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا فرق بين الحكمين كما توهم المص ولا دلالة في ذلك على وجوب المقدمة كما لا يدل على وجوب لوازم الواجب فقوله لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها ان اريد به وجوبها بالذات على ان يكون الوجوب من عوارضها فالملازمة ممنوعة لامكان ان لا يكون واجبة كذلك لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم جواز ترك ملزومها وان اريد الاعم من وجوبها بالذات وبالغير على ان يكون الوجوب من عوارض ذلك الغير وتتصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمة مسلمة ولا تثبت المدعى لما عرفت من خروج ذلك عن محل البحث اذ هو من لوازم الايجاب المسلمة بعد الحكم بوجوب ذي المقدمة وقد ظهر بما قررناه ضعف ما قد يمنع في المقام من عدم جواز تصريح الشارع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الوجوب حسبما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يقال انه لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذي المقدمة وكيف يجوز عاقل ان يوجب الشارع علينا الحج مثلا ثم يقول لكم ترك قطع المسافة الى مكة من حيث انه يؤدي الى ترك الحج وهل يكون مفاد ذلك الا تجويزه لترك الحج فيتناقض الحكمان وهو بعينه مفاد الوجوب الغيري اذ لولا وجوبها لاجل الغير لجاز الحكم بجواز تركها من الحيثية المذكورة وان لم يجز من جهة اخرى ثم قوله منع كون الذم على ترك المقدمة بنفسها ان اريد منع كون الذم على تركها اي ترك المقدمة بنفسها فلا ربط له بالمدعى اذ ليس الماخوذ في الاحتجاج ورود الذم على تركها بالوجه المذكور والا كان واجبا نفسيا لا غيريا وان اريد منع الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذيها فهو واضح الفساد كيف وتعلق الذم بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مرت الاشارة اليه ثم ان هنا حججا اخرى للقول بوجوب المقدمة قد اشار اليها غير واحد من الاجلة بعضها متينة وبعضها واهية لا باس بالاشارة الى جملة منها منها ان حقيقة التكليف هي طلب الفعل او الترك من المكلف اتفاقا من الكل وذهب العدلية الى ان حقيقة الطلب هي الارادة المتعلقة بفعل الشيء او تركه وعليها مدار الاطاعة والعصيان والالفاظ الدالة على ذلك من الامر والنهي انما هي لاعلام المكلف الذي هو من شرائط التكليف ولذا قد لا يكون العلام لفظا بل شيئا اخر من دلالة العقل وغيره من الامارات المنصوبة على حصول الارادة المذكورة واستدلوا على ذلك بانه لا يعقل الانسان بعد رجوعه الى وجدانه عند امره بالشيء امرا اخر وراء الارادة المذكورة يصلح لان يكون مدلولا للصيغة فلو كان هناك شيء اخر لزم ان يكون معلوما بالوجدان كسائر المعاني الحاصلة للنفس من العلم والقدرة والكراهة والتشهي والفرح والهم والجبن ونحوها فاذا لم يعقل هناك معنى اخر وراء ما ذكر من الارادة تبين انه ليس معنى الطلب الا الارادة كيف ولو سلم ان هناك معنى اخر لا بد وان لا يدرك الا الاوحدي من الخواص فكيف يصح القول بوضع صيغ الامر والنهي لذلك ومن المقرر ان الالفاظ الظاهرة الشايعة الدائرة بين العامة غير موضوعة بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الافهام الدقيقة وقد خالف في ذلك الاشاعرة فزعموا ان الطلب امر اخر وراء الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكروه امر فاسد غير معقول مبني على فاسد اخر اعني الكلام النفسي وليس بيان ذلك حريا بالمقام فانما يطلب من علم الكلام فاذا تبين ان حقيقة التكليف هو ما ذكرناه من الارادة تبين ان الارادة المذكورة لا تحدث بواسطة اللفظ فانها امر نفساني لا يمكن حصولها باللفظ وانما يكون اللفظ كاشفا عنها دليلا عليها فهو متاخر عنها في الوجود دال على حصولها في النفس شرط لتعلق الارادة بالمكلف اذا تقرر ذلك فنقول ان الايجاب على ما ذكرنا هو الارادة الحتمية المتعلقة بالفعل فاذا حصل ذلك منا متعلقا بفعل من الافعال وعلمنا ان ذلك الفعل لا يتم في الخارج الا بفعل اخر وكانت الارادة الحتمية متعلقة بالفعل الاول

على جهة الاطلاق وبالضرورة الوجدانية يحكم العقل بتعلق الارادة الحتمية بذلك الفعل المتوقف عليه من جهة ايصاله الى ما هو المط واداءه اليه بحيث
لا مجال للريب فيه وليس معنى الوجوب الغيري الا ذلك لما عرفت من ان حقيقة التكليف ليس شيء وراء الارادة المذكورة ولابد هنا على ان ما ذكر
من ان الطلب الذي هو مدلول الامر عين الارادة التي هي من الامور القائمة بذات الامر الحاصلة قبل ايجاد الصيغة حسبما قام بتفصيل القول فيه
ولنشر في المقام الى ما فيه من وجوه الفساد منها انه لو كان كذلك لم يمكن تعلق الطلب بما يعلم الامر بعدم صدور الفعل منه فان صدور الفعل
منه ح مستحيل ولو بالغير ومن الواضح عدم امكان تعلق الارادة بالامر المستحيل فان احتمال وقوع المراد ولو مرجوحا شرط في تعلق الارادة ومنها انه
لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند ارادة الله صدوره من العبد على نحو ما يريد الامر منا صدور الفعل عمن يامره به لعدم امكان تخلف
ارادة الله عن مراده ومنها ان دلالة الانشاء ح على حصول الارادة من قبيل دلالة الاخبار لكونه حكاية عن امر حاصل في الواقع فقد يطابقه
ولا يطابقه فيكون قابلا للصدق والكذب وذلك مع انه لا يقول به احد مخالف لما يستفاد من الامر وساير الانشاءات فان الجمل الانشائية
كما نصوا عليه ويستفاد منها بحسب العرف لا تثبت معانيها في الخارج فالنسبة الانشائية نسبة تامة حاصلة باستعمال الجملة الانشائية في
معناها كما ان الجمل الخبرية لا تثبت في احضار النسبة لنا منها بالشامع ح فاما ان تطابقها او لا تطابقها بخلاف الانشاء اذ ليس النسبة التي
يشتمل عليها الا حاصلة بارادتها من اللفظ فالاخبار حكاية عن امر واقعي والايجاد انشاء للنسبة الخارجية فيجعل الطلب المدلول بالامر عبارة
عن الارادة بالمعنى المذكور مما لا وجه له اصلا والتحقيق ان يوجه حسبما بيناه في محله ان الطلب المدلول للامر ليس الا اقتضاء الفعل منه في
الخارج الذي يعبر عنه في الفارسية بخواهش كردن وهو امر انشائي حاصل بتوسط الصيغة لا الارادة النفسية المعبر عنها بخواهش داشتن
والارادة على الوجه الثاني مما لا يمكن تخلف المراد عنها بالنسبة اليه تع ويعبر عنها بالارادة التكوينية بخلاف الاول ويعبر عنها بالارادة التبعية
ولا ملازمة بين الارادتين بل يمكن التخلف من كل الجانبين عن الاخر وح فما ذكره العدلية من اتحاد الطلب للارادة ان ارادوا بها الارادة على الوجه
الثاني ففساده واضح لوضوح المغايرة بينهما كما عرفت وان ارادوا بها الارادة على الوجه الاول فهو الحق الذي لا محيص عنه وما ذكره الاشاعرة من
المغايرة بينهما ان ارادوا بها الوجه الاول فهو فاسد قطعا كما عرفت وان ارادوا بها الوجه الثاني كما يومي اليه ما استدلوا به عليه فهو متجه وما
بيناه يقوم احتمال ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا وكيف كان فالحق في المسئلة ما قررناه وح فما ذكره الفاضل المستدل من اتحاد
الطلب للارادة على الوجه الذي قرره فاسد فلا يتم ما فرع عليه من وجوب المقدمة بالمعنى الذي قرره لكن يمكن ان يقال ان اقتضاء الفعل
على وجه الحتم حسبما قررناه قاض باقتضاء ما يتوقف عليه ذلك الفعل ولا يتم الا به لاجل حصوله وملاحظة ان العقل بعد تصور وجوب
ذي المقدمة ومعنى المقدمة ووجوبها الغيري لاجل حصول ذي المقدمة يقطع بلزوم الثاني للاول وعدم انفكاكه عنه من غير حاجة الى الوسط
فهو لازم بين له بالمعنى الاعم وهو امر ظاهر بعد امعان النظر في تصور الاطراف وكان هذا مقصود بعض المحققين حيث حكم ببداهة وجوب
المقدمة كما مرت الاشارة اليه ومنها انه قد تقرر عند العدلية كون ايجاب الشارع وتحريمه وساير احكامه تابعة للمصالح ودفع المفاسد
فاذا كانت المصلحة الداعية الى الفعل بالغة الى حد لا يجوز اهمالها وتفويتها على المكلف وجب امر الشارع به وكذا الحال في المصلحة الداعية
الى تركه ومن البين ان المصالح الداعية الى الفعل والترك قد تكون مترتبة على نفس ذلك الفعل والترك وقد تكون مترتبة على فعل
شيء اخر او تركه فيتعلق الطلب به من حيث كونه مؤديا الى ما يترتب عليه ذلك فان من الواضح ان ملاحظة ترتب المصلحة او المفسدة على الفعل
او الترك لا يجب ان يكون بلا واسطة وح فاللازم من ذلك تكليف الشارع بالمقدمات على نحو تكليفه باداء نفس الواجبات نظرا الى ما ذكر من
مراعاة المصلحة اللازمة والمفسدة المترتبة ويمكن الايراد عليه بان القدر اللازم الذي يقضي به وجوب اللطف هو اعلام المكلف بالحال و
الزامه بالفعل والترك على نحو ما يقتضيه المصلحة من الفعل او الترك لئلا يفوته نفع تلك المصلحة او يلحقه ضرر تلك المفسدة وذلك حاصل
بالزامه بنفس الفعل الذي يترتب عليه نحو ذلك من غير حاجة الى الزامه بما يؤدي الى ذلك وقد يدفع ذلك بانه ان كان ترتب المصلحة او
المفسدة على الفعل كك قاضيا بحسن التكليف على مقتضى ذلك فلا يجوز اهمال الشارع له وان لم يكن اهمال الشارع فلا يجوز وقوع الطلب
والالزام من الشارع على الوجه المذكور والثاني باطل قطعا لتعلق التكاليف الشرعية بكثير من الافعال على الوجه المذكور فان الواجبات
التوصلية المامور بها في الشريعة لاجل الايصال الى الواجبات الاخر غير عزيزة في الشريعة فلابد اذن من حصول التكليف على حسب المصالح
المترتبة على الافعال بالواسطة ايضا كيف وحصول التكليف على الوجه المذكور ومراعاة العقلاء له في اوامرهم ونواهيهم امر واضح غني عن البيان
فان من تامل في القواعد العملية ومارس المصالح الحكمية والتدبيرات الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء واهل المعرفة عرف ان ما يجب
رعايته والامر به قد يكون مما يترتب عليه المصلحة لذاته وقد يكون مؤديا الى ما يترتب عليه المصلحة الا ترى ان من اراد تدبير عسكر
او بلد كما انه يامر بالامور النافعة لهم وينهى عن الامور الضارة بحالهم كذا يامر بما يؤدي الى ما فيه نفعهم وينهى عما يؤدي الى ما فيه ضررهم
وذلك طريقة جارية بين العقلاء لا يرتابون فيه وقد جرى عليه الشارع في كثير من التكاليف الشرعية فيكون ذلك برهانا انيا على مراعاته
ذلك فيما لم يتعلق به صريح الامر ايضا ومنها انه قد تقرر ان تحريم المسبب قاض بتحريم سببه المودي اليه وح فنقول ان ترك كل من الشرائط والمقدمات
سبب لترك المشروط وما يتوقف عليه ومن البين ان ايجاب الشرط والموقوف قاض بالمنع من تركه فيكون الشرائط والمقدمات ايضا ممنوعا من
تركها لافضائها الى الحرام فاذا كان تركها حراما سببا للحرام كان فعلها واجبا وهو المدعى وفيه بعد الغض عن المناقشة في تحريم سبب الحرام اذ

قد ينكره من

قد ينكره من ينكر وجوب المقدمة مط ان سبب الحرام انما يكون محرما اذا كان هو الباعث على حصول الحرام والمفضي اليه دون ما يكون من شانه
ذلك فاذا لم يستند اليه حصول الحرام فانما كان وجوده من المقارنات لوجوده فلا تحريم فيه اصلا ومن البين ان انتفاء الواجب انما يتفرع على انتفاء الداعي
اليه فلا يستند الترك الا اليه وهو السبب لحصوله دون ترك ساير المقدمات وان كان للترك كل منها شانية السببية فقد يقال ان مقتضى الدليل
المذكور وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدمات اذ الداعي الى الفعل هو الارادة الجازمة المسماة بالاجماع وهو السبب لوجود الفعل وفيه منافاته
ظاهره والاولى ان يقال ان مفاد ذلك حرمة خصوص المقدمة التي يستند ترك الواجب الى تركها لا مط ومن البين ان ترك الواجب في الحقيقة انما يستند الى
ترك بعضها ويكون ترك البواقي مجرد مقارنة لترك الواجب من غير ان يكون لها بعث على تركه فاقصى ما يفيده الدليل المذكور تحريم الترك
المزبور دون ترك ساير المقدمات مما يثبت لها شانية التسبيب الا ان يتم ذلك ح بعدم القول بالفصل وفي ثبوته في المقام تامل ومنها انه
لو امر المولى كلا من عبديه بفعل مخصوص في بلد بعيد في وقت معين وانتهت الحجة عليهما في التكليف فتعمدا ترك المسير الى البلد المذكور عند تضيق
الوقت الذي يجب المسير اليه من غير عذر باعث على الترك فاتفق موت احدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الاخر فاما ان يكونا عاصيين بذلك
مستحقين للعقوبة او لا يتحقق العصيان منهما ولا يستحقان للعقوبة او يثبت ذلك بالنسبة الى الحي دون الميت او بالعكس والاخير واضح الفساد و
كذا الثاني والثالث ايض لاستوائهما في الافعال الاختيارية ولا تفاوت بينهما الا باتفاق موت احدهما وبقاء الاخر وليس ذلك من الافعال
الاختيارية ليكون دخيلا في اثبات الاستحقاق ونفيه بمقتضى قواعد العدلية وانما هو من فعل الله تع واذا بطل الوجوه الثلثة تعين الاول
وثبت المقصود اذ لولا وجوب المقدمة لم يعقل تحقق العصيان منهما اذ ليس للترك بالنسبة الى الميت منهما سوى مقدمة الواجب وفيه اولا انه لو تم
ما ذكر لزم كونهما عاصيين بترك نفس الفعل الموقوف لوضوح كون الثاني عاصيا بذلك فيلزم ان يكون الاول ايض عاصيا به لاستوائهما في الافعال
الاختيارية التي هي مناط التكليف حسبما اخذ في الاستدلال المذكور مع انه لا يقول به المستدل والا لم يفد ذلك وجوب المقدمة كيف
ومن المقرر عدم جواز الامر بالفعل المشروط مع علم الامر بانتفاء الشرط واذا لم يكن ثمة امر لم يعقل حصول العصيان من جهته وثانيا بالمنع من كونهما
عاصيين اذ بعد تسليم عدم تكليف الاول بنفس الفعل كما عرفت لا يعقل عصيانه بالنسبة اليه من جهة تركه ذلك الفعل ولا من جهة ترك مقدمته
لوضوح عدم وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذيها فلا وجه للحكم باستوائهما في العصيان واستوائهما في الافعال الاختيارية لا يقضي بحصول العصيان
منهما مع انكشاف انتفاء القدرة بالنسبة الى احدهما وكونها من شرائط التكليف قطعا نعم ربما يصح ما ذكره بالنسبة الى غير اوامر الشرع فيما اذا اعتقد
الامر ولو بحسب ظاهر الحال بقاء العبد فاطلق الامر بالنسبة اليه فانه يجب عليه ح اداء الفعل في الوقت الذي عينه لاذنه ويكون بقاء ذلك التكليف ح مشروطا
ببقاء العبد فح يعقل القول بوجوب مقدمته قبل سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط عند حضور وقت الفعل بناء على كون الوقت شرطا للاداء
الفعل لا للوجوب كما سيجيء تفصيل القول فيه انش الا ان الفرض المذكور خارج عن محل البحث فان محط الكلام في المقام خصوص اوامر الشرع ولا يعقل ذلك
بالنسبة اليها وثالثا ان ذلك لو تم لدل على استحقاق العقوبة على ترك نفس المقدمة لتسليمه وابتناء كلامه على عدم وجوب ذي المقدمة بالنسبة اليه
كما عرفت وذلك قاض بوجوب المقدمة لنفسها وقد عرفت وضوح فساده والتحقيق ان يق باستحقاق العبدين المفروضين للعقوبة الا انه يختلف جهة
الاستحقاق بالنسبة اليهما فان العبد الباقي انما يستحق العقوبة من جهة اقدامه على ترك الواجب بسبب اختياره لترك المقدمة واتيانه بالسبب المفضي الى
تركه واما الاخر فلا يستحق العقوبة على ترك ذلك الواجب لما عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة اليه وانما يستحق العقاب من جهة تجريه على ترك الواجب
حيث انه اعتقد بقائه الى حين الفعل ومع ذلك تمسك بما يفضي الى ترك ذلك الفعل عند حضور زمانه فحصول العصيان واستحقاق العقوبة انما
هو من جهة ترك نفس الواجب واقعا او من جهة التجري عليه وذلك مما لا مدخل له في وجوب المقدمة وعدمه ولو تشبث بحصول العصيان و
المخالفة بسبب ترك المقدمة وان كان لادائه الى ترك ذيه وهو كاف في افادة المقصد كان ذلك رجوعا الى الوجه المتقدم فلا حاجة الى ضم
المقدمات المذكورة ولا فرض المسئلة في العبدين المفروضين كما لا يخفى ومنها انه قد تقرر عند العدلية لزوم العوض على الله سبحانه بالزام المشقة
على العبد حيث ان الزامها على المكلف من غير عوض قبيح عقلا وذلك قاض بترتب الثواب على المقدمة ايض اذ لا كلام لاحد في لزوم الاتيان بها و
لابدية المكلف من فعلها نظرا الى عدم امكان حصول الواجب من دونها فيكون التكليف بنفس الواجب باعثا على الزام المكلف باداء مقدماتها
واللازم من ذلك كما عرفت تقرر عوض بازائها ويتفرع على ترتب الثواب عليها ايجابها ومن البين ان مطلق الرجحان لا يتقوم بنفسه فلابد من
انضمامه الى احد الفصول وحيث انه لا قائل باستحباب المقدمة تعين ضم المنع من الترك اليه فتكون واجبة وانت خبير بما فيه اما اولا فلان القدر
الثابت من الزام الشارع بالمقدمة حسبما ذكروه هو الالزام التبعي الحاصل بالزامه على ما يتوقف عليها بالعرض ومثل هذا النحو من الالزام انما يقضي
بترتب الثواب على ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها لعدم تعلق غرض الشارع بفعلها ولا بالزام المكلف بها فكما ان الالزام بها حاصل بالعرض من جهة الالزام
بما يتوقف عليها يكون ترتب الثواب عليها كك ايض الا ترى ان الالزام المذكور حاصل بالنسبة الى اجزاء الواجب وليس هناك استحقاق ثواب على كل من
الاجزاء وانما يكون الاستحقاق بالنسبة الى الكل وان امكن اسناده الى الاجزاء ايض بالعرض فكذا الحال في المقدمات واما ثانيا فلان ايجاب الشيء
انما يستلزم ترتب الثواب عليه اذا اتى بالفعل من جهة امر الامر به وبسبب ارادته لحصوله فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الامر والانقياد له وقضيته
ذلك عدم ترتب الثواب على المقدمة الا مع ايقاعها على الوجه المذكور والظاهر ان القائل بعدم وجوب المقدمة يقول ايض بترتب الثواب عليها اذا اتى
بها من جهة ادائها الى اداء الواجب كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها لوجوه مرجحة لفعلها كما مرت الاشارة اليه وح فلا وجه لدعوى الاتفاق على

لعدم ترتب الثواب عليها على القول بعدم وجوبها فتأمل ومنها انه اذا كان حصول الشيء على بعض التقادير ممكنا وعلى بعضها ممتنعا فالامر الطالب لذلك الشيء
العالم بحاله اما ان يريد حصوله على جميع تلك التقادير ممكنا او على التقدير الذي يمكن فيه حصول ذلك الشيء لا سبيل الى الاول للزوم التكليف
بالمحال فتعين الثاني اذا تمهد ذلك فنقول انه لو لم يجب المقدمة لم يستحق تارك الفعل للعقاب اصلا وبطلان التالي ظ اما الملازمة فلانه اما
ان يريد الاتيان بذي المقدمة على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها او على تقدير وجودها والاول فاسد لما عرفت فتعين الثاني وح يكون
وجوب الفعل مقيدا بوجود مقدمته فلا يكون تاركه بترك شيء من مقدماته مستحقا للعقاب اذ المفروض عدم وجوب المقدمة وعدم وجوب الفعل
مع عدمها وهذا الاستدلال موهون جدا اما اولا فلانه لو تم لقضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدمته وضح كونه فاسدا قطعا ومخالفا
لما هو المفروض في المقام من اختصاص المبحث بمقدمات الواجب المطلق غير مقيد بالمقتضى اذ مجرد القول بوجوب المقدمة لا يرفع الفساد المذكور اذ
غاية الامر ح استحقاق العقوبة على ترك المقدمة ولا يقضي ذلك باستحقاق العقوبة على ترك ذي المقدمة حتى يرتفع الفساد على ان ذلك انما
يقتضي وجوب المقدمة لنفسها لا لغيرها ففيه فساد من جهة اخرى ايض واما ثانيا فلانا نختار تعلق الامر بذي المقدمة على كل من تقديري وجود
المقدمة وعدمها وما ذكر من ان ذلك من قبيل طلب الشيء على تقدير امكانه واستحالته فاسد فان الشيء في حال انتفاء مقدمته لا يكون ممتنعا لامكان
الاتيان ح بمقدمته فيمكن الاتيان بالواجب نعم لو تعلق الطلب به بشرط عدم مقدمته او في حال امكان مقدمته وامتناعه لزم الفساد المذكور لكن
من المعلوم ان الامر انما يتعلق بالفعل مط مع امكان مقدمته لا امتناعه فان قلت تمامية الاستدلال ح بالنسبة الى المقدمات التي لا يتمكن منها بعد
تركها قبل انتفاء وقت وجوب الفعل المتوقف عليها كما في قطع المسافة بالنسبة الى الحج اذ نقول ح انه اما ان يجب الحج في زمانه المخصوص مط سواء تمكن
من قطع المسافة اولا او انه لا يجب الا مع التمكن منه والاول فاسد لاستلزامه التكليف بالمحال والثاني قاض بسقوط الحج والعقاب عن تارك قطع المسافة
والحج ح اما سقوط العقاب فلعدم اخلاله بالواجب اما بالنسبة الى المقدمة فلانه المفروض واما بالنسبة الى الحج فلسقوطه ثمة قلت اما سقوط العقاب
بمجرد سقوط الواجب ح الامر فانه يسقط الواجب بتعمد تركه في وقته او بعد تضيق وقته لتمكن من فعله ولا ريب في تحقق العصيان مع سقوطه فقد
يمثله في المقام فيلزم سقوط الحج مع انتفاء التمكن من قطع المسافة لكن مع مخالفته لامر الحج وعصيانه له فانه لما وجب عليه في حال التمكن من قطع
المسافة مما لا بد منه في اداء الحج كان مخالفا للامر المتعلق بالحج مع تعمده لترك القطع المؤدي الى ترك الواجب فيكون مستحقا للعقوبة على ترك الحج لا على
ترك القطع اذ يصدق في تعمده لترك الواجب وانت خبير برجوع ذلك الى ما هو المقص من القول بوجوب المقدمة فانه اذا تحقق مخالفة الامر بترك قطع
المسافة كان ترك القطع عصيانا له من حيث ادائه الى ترك الحج لحصول مخالفة الامر المتعلق بالحج من جهته وهذا هو المقص من الوجوب الغيري اللازم
في المقام للوجوب النفسي وح فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بان يق ان ترك المقدمة اما ان يكون محرما ممنوعا منه من حيث ادائه الى ترك الواجب
اولا والاول هو المدعى والثاني قاض بعدم استحقاق العقوبة في الصورة المفروضة اصلا فانه اما ان يتعلق الامر بذي المقدمة مع التمكن من مقدمته
وعدمه او في خصوص الصورة الاولى الى اخر ما ذكر وقد يجاب عنه تارة انا نختار تعلق الامر به حال التمكن من مقدمته بعد تعلق الامر به في الجملة وح
فان خرج ذلك الفعل عن قدرته من جهة اختياره لم يكن مانعا من بقاء ذلك التكليف نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واخرى بالتزام
حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك الفعل في الزمان المضروب له وان لم يتمكن ح من مقدمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء التمكن من المامور
به نظرا الى تعلق التكليف به حال التمكن عن اتيانه فان الامر اذا اراد ايجاد المامور به في الزمان اللاحق وكان ذلك الشيء متوقفا على مقدمة
سابقة عليه في الوجود وكان المامور قادرا على الاتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بذلك الشيء من غير اشكال نظرا الى امكان حصول
الفعل وصدوره من المامور لامكان اتيانه بمقدمته المقدورة ثم بالواجب فاذا تعمد المكلف ترك المقدمة المفروضة فقد قضى ذلك بعصيانه للامر حين يجب
زمان الفعل وان ارتفع الامر بارتفاع المكنة من اداء الفعل فهو عاص ح للامر المتعلق به حال تمكنه من مقدمته وان لم يبق ذلك الامر حين عصيانه اذ لا
دليل على لزوم بقاء الامر حال تحقق العصيان وقد عرفت ضعف كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اعادة الكلام فيهما ومنها ما ذكره جماعة منهم
الغزالي والامدي والحاجبي من ان الاجماع قائم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما يكون بتعاطي ما يتوقف عليه فقضية ذلك وجوب ما يتوقف
عليه والا لزم التناقض اذ مفاد ذلك ح وجوب تحصيل الشيء بما لا يجب تحصيله به وجوابه ظاهر فانه ان كان المراد بوجوب تحصيل الواجب هو الاتيان
به فالاجماع على وجوبه مسلم ولا دلالة على وجوب ما يتوقف ذلك الاتيان عليه الا اول الدعوى وان اريد به غير ذلك فدعوى الاجماع على وجوبه
ممنوعة ولو سلم ذلك فانما يسلم بالنسبة الى الاسباب حيث انها المفضية الى وجود المسببات وان تحصيل المسببات انما يكون باختيار الاسباب واما بالنسبة
الى غير السبب فلا يتم ذلك ومنها ان ترك المقدمة مشتمل على جهة مقبحة لافضائه الى ترك الواجب فيكون قبيحا اذا كان تركها قبيحا كان فعلها واجبا
وهو راجع الى بعض ما مر من الادلة وجوابه ظ بعد ملاحظة ما قررناه فانه ان اريد باشتمال ترك المقدمة على الوجه المقبح اشتماله بنفسه على ذلك
فهو مم فان كون المؤدي الى ترك الواجب قبيحا ممنوعا منه اول الدعوى وان اريد اشتماله لما يقضي بالداعي الى ترك الواجب على القبح فهو مسلم ولا
يقضي ذلك بقبح ترك المقدمة الا مع البناء على وجوبها ويمكن دفعه بنحو ما مر فانا نرى انه قد منع الشارع من امور كثيرة من غير ان تكون هي
بنفسها مشتملة على جهة مقبحة وانما نهى الشارع عنها لافضائها الى القبيح وذلك بعينه حاصل في المقام فانه اذا كان الافضاء الى القبيح سببا للتحريم
والمنع من حيث ادائه اليه كما هو قضية حكم العقل وجرت عليه التكاليف الصادرة من العقلاء جرى ذلك في المقام نظرا الى ادائه الى القبيح و
الا لم يصح الحكم بالمنع فيما علم اختصاص جهة المنع منه في ذلك ومن الظ خلافه والحاصل ان الشارع كما يلاحظ في المنع من الشيء جهة القبح

الحاصل فيه

الحاصلة فيه فكذا يلاحظ جهة القبح الحاصلة فيما يترتب على ذلك الشيء والعلة المذكورة حاصلة في المقام فلا وجه لتخلف المعلول عنه وانت خبير بان ذلك
ان تم فانما يجري فيما اذا كان ترك المقدمة هو السبب المفضي الى ترك الواجب واما اذا استند ترك الواجب الى غيره وكان ذلك مقارنا لتركها من غير ان يكون مستندا
اليه فلا يتم ذلك واقصى ما يلزم ح ان يكون من شانه ترتب ذلك عليه وذلك لا يفيد تحريمه فعلا مع عدم ترتبه عليه كما مرت الاشارة اليه نعم ان تم
القول بعدم القول بالفصل امكن اتمام الدليل بضمه ومنها انا اذا تتبعنا موارد الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدمات الا ترى انه
حكم بمنع نكاح زوجته المشتبهة بالاجنبية ولبس احد الثوبين المشتبهين بالنجس واستعمال احد الاناءين المشتبهين بالنجس الى غير ذلك فانه لم يمنع
من ذلك الا لتوقف حصول الاجتناب عن الحرام على ذلك ولتوقف العلم بالاجتناب عليه وانت خبير بان اقصى ما يفيده الاستقراء الظن بالحكم
ولا حجية في مطلق الظن بالنسبة الى الفروع فكيف بالاصول على انه قد يناقش في حصول الاستقراء في المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبة الى
الغالب حتى يمكن تحصيل الظن بالحاق الباقي بها لكون الظن يلحق المجهول بالاعم الاغلب ومنها ان ضرورة العقل قاضية بالتناقض بين القول
باني اطلب منك الشيء الفلاني على سبيل الحتم والجزم ولا الزمك بمقدمته المتوقف عليه الذي لا بد منه في الوصول اليه بوجه من الوجوه
ولو من جهة ايصاله الى ذلك الفعل وادائه اليه بل انت بالخيار عندك في فعله وتركه ولو من جهة الايصال الى مطلوبي كيف ومن المعلوم بالضرورة
ان المنع من الشيء وتحريمه والاذن في السبب الموصل اليه كالمنع من قتل زيد والتهديد عليه والاذن في ضرب عنقه والحكم بجوازه يعد عرفا من
الهذيانات لوضوح التناقض بينهما بضرورة الوجدان والقول بالواسطة اي المنع من الشيء والاذن فيه من الغافل المتفطن لما لم يحقيقة الامر
حتى يبقى في المقام بعدم جواز الاذن فيه وان لم يكن ممنوعا منه ايض فاسد لوضوح ان عدم المنع من الفعل مع التفطن له اذن في الاتيان
به بالنسبة الى من لا يغفل في شانه التردد في الامر ولو سلم ذلك فقضية حكم العقل ح اما ان يكون ممنوعا منه اولا والاول يثبت المدعى والثاني
قاض بجواز الترك والفرق بين حكم العقل والشرع وجواز الانفكاك بين الحكمين بين الفساد حسب ما مر ح فكيف يعقل جواز ترك المقدمة مع
المنع من ترك ذي المقدمة وعدم جوازه اقول انه اذا تحقق الملازمة بين الشيئين اما من جانب او من جانبين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتا للازم
بالعرض بمعنى انه اذا وجب الملزوم كان اللازم واجب الحصول لا بمعنى انه واجب اخر حتى يتعدد الواجب بمعنى ان الوجوب المتعلق بالملزوم ذاتا متعلق
بلازمه عرضا فليس وصف الوجوب عارضا له على الحقيقة وانما هو من عوارض ملزومه الا انه لعدم امكان انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون
الاتيان به واجبا بالعرض من جهة وجوب امكان ملزومه وليس وجوبه كذلك اتصافا له بالوجوب على الحقيقة فمفاد وجوبه في الخارج هو وجوب
ملزومه فلذا يصح سلب الوجوب عنه على الحقيقة حسب ما مر تفصيل القول فيه اذا تقرر ذلك فنقول ان هذا النحو من الاتصاف بالوجوب يمنع
من حكم العقل او الشرع بجواز ترك ذلك الفعل على سبيل الاطلاق لوضوح ان الاقدام على تركه انما يكون بالاقدام على ترك ملزومه والمفروض
المنع منه غاية الامر صحة الحكم بجواز تركه بملاحظة ذاته لا مط فظهر بما ذكرنا ان اقصى ما يفيده الدليل المذكور هو وجوب المقدمة على النحو المذكور
لحصول الملازمة بين وجود ذي المقدمة ووجود مقدمته قاض بالمنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الاطلاق ولذا يصح الحكم بجواز ترك المقدمة
بملاحظة ذاتها من غير تناقض اصلا وقد عرفت ان المقص من القول بوجوب المقدمة غير ذلك وان ما تخيله بعض الاعلام من ان الوجوب الثابت
للمقدمة انما هو على الوجه المذكور على نحو لوازم الواجب ولواحقه نقول بانكار وجوب المقدمة مط فان القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك
قطعا اذ هو من لوازم الابدية المعتبرة في مفهوم المقدمة بعد ثبوت الوجوب لما يتوقف عليها كما مرت الاشارة اليه واتصاف المقدمة بالوجوب
على القول به حقيقي فالوجوب ح حال من لواحقها وان كان غيرها باعتبار عرفت ولا يستفاد من الدليل المذكور ذلك اصلا ومنها انه لو لم يجب المقدمة
لصح الاتيان بالفعل من دونها والتالي واضح الفساد لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقف عليه واما الملازمة فلان ما لا يجب
الاتيان به يجوز تركه وجواز ترك شيء عند الامر الموجب لايجاد شيء قاض بجواز الانفكاك بين الشيئين اذ لا يعقل جواز ترك الشيء مع عدم جواز
ترك ما لا يمكن انفكاكه عنه ومنها ان المقدمة لا بد منها في ايجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبة الى فاعل ذلك الفعل فالامر المتعلق بذلك الفعل
القاضي بالمنع من تركه قاض بالمنع من ترك الاخر وما يمنع من تركه يحكم بوجوبه والجواب عنهما بعد ما بيناه ظ فان اقصى ما يستفاد منهما هو وجوب
المقدمة بالعرض والمجاز تبعا لوجوب ذيها على الوجه الذي قررنا نظرا الى عدم امكان انفكاكها عنها وهو غير المدعى كما مرت الاشارة اليه مرارا فقد
ويمكن الاستناد في وجوب المقدمة الى وجه اخر بان يق ان من تصور معنى المقدمة وتصور مفاد الوجوب الغيري على ما ينبغي وتصور النسبة بين
الامرين جزم باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازمها البينة بالمعنى الاعم فلا يتوقف اثباته على الاستدلال
نبه على ذلك العلامة الدواني وربما يلوح من كلام المحقق الطوسي كما مرت الاشارة اليه وليس المقص بذلك وجوبها بالعرض والمجاز كما زعمه
بعض الاعلام اذ ليس ذلك اتصافا لها بالوجوب على الحقيقة وقضيته ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدمة على وجه الحقيقة على ان يكون الوجوب صفة
ثابتة لها وان كان غيريا لا وجوبها بوجوب غيرها كما هو الحال في اللوازم ولذا يجد العقل فرقا بينا بين لوازم الواجب ولواحقه من الامور المتاخرة
لوجوده وما يتوقف عليه وجود الواجب لا يمكن حصوله بدونه والوجوب المحكوم به في المقام انما هو من جهة التوقف دون مجرد الاستلزام كما
لا يخفى على المتامل كيف ولو كانت واجبة على الوجه الثاني خاصة لاكتفى في وجودها بمجرد وجود الواجب فان وجوبها ح انما يتفرع على عدم انفكاكها
عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز وليس الحال كذلك بالنسبة اليها بل الامر فيها بالعكس بالنسبة الى المقدمة السببية وفي
غيرها لا يكون حصول المقدمة متفرعا على حصول ذيها ضرورة والحاصل ان هناك فرقا ظاهرا بين عدم انفكاك الشيء عن الواجب وعدم امكان انفكاك

الواجب عن الشيء المتوقف عليه واللازم للاول هو وجوب ذلك الشيء بوجوب ذلك الغير بالعرض والمجاز تبعا للواجب واللازم للثاني زيادة على ذلك
وجوبه لاجل الغير على الوجه الذي قررناه وهو الظاهر بعد ملاحظة ما بيناه وهو المدعى واما القول الرابع فقد احتج عليه الحاجبي اما على وجوب الشرط
الشرعي فبما توضيحه انه لو لم يكن الشرط واجبا خرج عن كونه شرطا وهو خلف اما الملازمة فلانه مع البناء على عدم وجوبه يجوز للمكلف تركه اذ تركه
واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المامور به او ببعضه لا سبيل الى الثاني فتعين الاول اذ الشرط الشرعي لا يتوقف عليه ايجاد المشروط عقلا ولا
عادة والمفروض انه لا يجب الاتيان به شرعا ايضا فالمكلف اذا تركه واتى بالمشروط فقد اتى بجميع ما يجب عليه وذلك قاض بحصول الامتثال والاجزاء بالاتيان
بالاتيان به من دون شرط وهو ما ذكرناه من اللازم واما على عدم وجوب غيره فبحجة من ادلة القائلين بعدم وجوب المقدمة وقد عرفت الكلام فيها وفيما يرد
عليها ويرد على ما احتج به على الوجوب في الشرط الشرعي انه لا فرق بين الشروط الشرعية وغيرها الا في كون الاشتراط فيها حاصلا بحكم الشرع وفي غيرها
حاصلا من جهة العقل او العادة فبعد ثبوت الاشتراط من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط
وامكان الاتيان بالمشروط مع انتفائه كما ان عدم الوجوب بالنسبة الى المقدمات العقلية والعادية لا يقضي بامكان اداء الواجب من دونها غاية
الامر ان يكون التوقف والاشتراط هناك بالنظر الى العقل والعادة وهنا بالنظر الى الشرع بل نقول ان امتناع الاتيان به من دونه هنا ايضا عقلي
بعد ثبوت الاشتراط والتوقف لعدم امكان الاتيان بالمقيد من دون القيد وخروج القيد عن الواجب لا يقضي بامكان حصوله من دونه مع
دخول التقييد فيه فالتوقف عقلي وان كان الشرط شرعيا وايضا على ما هو المختار عند العدلية من مطابقة حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي
راجعا الى العقلي غاية الامر ان لا يكون الاشتراط معلوما للعقول وتكون حكم الشرع كاشفا عنه فلا وجه للتفصيل بينهما وارد عليه ايضا بان الكلام
في المقام انما هو في دلالة مجرد الامر بالشيء على الامر بما يتوقف عليه ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعية وغيرها في ذلك فان الامر ان
الشروط الشرعية يجب الاتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها اذ ليس مفاد حكمه بشرطية شيء للواجب على ما ذكره الا وجوب الاتيان به لاداء ذلك الواجب
فوجوب الشرائط الشرعية معلوم من حكم الشارع كما ان وجوب الشرائط العقلية معلوم في حكم العقل فليس وجوبها من جهة الامر بما يتوقف عليها كما هو المدعى
ولا يخفى عليك ما فيه فان ذلك عين مقصود المفصل فانه انما يستفيد وجوب الشروط الشرعية من وجوب المشروط به بعد حكم الشارع بالاشتراط فان ذلك
انه لا ربط لما ذكره بكون الامر بالشيء امرا بمقدمته حتى يصح على ما ذكر من القول تفصيلا في المسئلة فان قضية الحجة المذكورة دلالة حكم الشارع
بالاشتراط على وجوب الشرط والامر به وهذا مما لا ربط له بكون الامر بالمشروط قاضيا بوجوبه كما هو الملحوظ في المقام قلت من البين ان مجرد الحكم
بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط اذ قد لا يكون المشروط واجبا فلا يعقل وجوب شرطه وانما يحكم بدلالة الاشتراط عليه بعد الحكم بوجوب المشروط
فيكون وجوب الشرط مستفادا من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط فيندرج ذلك في محل النزاع وربما يورد في المقام بانه اذا كان الواجب هو
الفعل المقيد بالشرط المخصوص كالصلوة المخصوصة الصادرة عن المتطهر فلا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها كان التكليف بالصلوة المخصوصة
بخصوصيتها المذكورة تكليفا بما سببه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة وفيه بعد تسليم
القائل المذكور لوجوب السبب كما هو احد الاحتمالين في مذهبه انه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد لم يصح عد الاتيان بالسبب الباعث على
حصول القيد سببا لحصول الواجب اذ ليس الواجب هناك الا شيئا واحدا ومن الواضح ان مجرد الاتيان بالشرط ليس سببا لحصول الفعل بل ولا
لاقتران الفعل به والا لوجب حصول الصلوة بمجرد الاتيان بالطهارة فكيف يصح عد ذلك من المقدمة السببية على ان الحال في الشروط ليست باعظم
من الاجزاء الواجبة بناء على القول بعدم وجوب المقدمة فضلا عن السبب الباعث على وجودها فكيف يصح القول بوجوب السبب المؤدي الى وجود
الشرط ثم ان عد نفس الصلوة سببا لاداء الواجب مع وضوح كونها اداء لنفس الواجب كما ترى واحتج في النهاية للقائل بوجوب الشرط دون غيره بانه لو لم يجب الشرط
لم يكن شرطا وانت خبير بانه ان خص ذلك بالشروط الشرعية لم ينتج لكون اشارة الى الدليل المذكور ولم يفد ذلك وجوب الشرط مطلقا كما هو قضية اطلاقه
وان اراد به مطلق الشرط لم يتم ما ذكره من الملازمة ولا يجري ما ذكره مع فساده في غير الشروط الشرعية كما لا يخفى ولنختم الكلام في المرام ببيان امور احدها انه
يجري الكلام المذكور في وجوب المقدمة وعدمه بالنسبة الى اجزاء الواجب ايضا نظرا الى توقف وجود الكل على وجودها فلا بد من الاتيان بها لاجل اداء الكل فهل
يجب الاتيان بها بناء على عدم وجوبها فالحال فيها كالحال في المقدمات من غير فرق فالوجوب المتعلق بها على القول بوجوب المقدمة توصلي ايضا ودلالة الامر
بالكل على وجوبها بالاستلزام العقلي كالمقدمات وقد يتخيل الفرق بين الامرين بان دلالة الامر بالكل على وجوب اجزائه على سبيل التضمن فلا بد من القول
فيه دون المقدمات الخارجية لانه لا يعقل افادة وجوبها الا على وجه الاستلزام فلا وجه لجعل الدلالة في المقامين على نحو واحد وعن بعض الافاضل
ان محل الخلاف هو الامور الخارجة عن المامور به من الاسباب والشروط واما الاجزاء فكانه لا ريب في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه
لان ايجاد الكل امر بالجزء بايجاد اجزائها انتهى وقد قطع الفاضل المحشي في البحث الاتي بان وجوب الكل يستلزم وجوب كل من اجزائه اذ جزء الواجب
واجب اتفاقا ومن ذلك يظهر انه دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه مما لا مجال للتامل فيها كيف وقد عدت دلالة التضمن من المنطوق الصريح بخلاف
المقدمات فان دلالة الالتزام مبنية على ثبوت الاستلزام وهو قابل للانكار والمنع ويدفعه ان هنا فرقا بينا بين وجوب الجزء بوجوب الكل
وفي ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكل ولاجله والقدر المسلم في المقام هو الوجه الاول ولا ريب في ان المتصف بالوجوب على الحقيقة انما هو
الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك الاتصاف منسوب الى الكل بالذات والى اجزائه بالعرض نظير ما ذكرناه في المقدمات و
قد عرفت ان ذلك غير المتنازع فيه في المقام الان ملاحظة وجوب الاجزاء كل على سبيل التضمن وملاحظة وجوب المقدمات على سبيل الالتزام

واما الوجه الثاني

واما الوجه الثاني فبتوقف القول به على وجوب المقدمة فهو وجوب غيري متعلق بذات الجزء من حيث توقف الكل عليه كون ايجاده مؤديا الى ايجاد الكل
هذه الدلالة على سبيل الاستلزام في المقامين من غير فرق بين الامرين وقد حكى غير واحد من المتاخرين بعضهم الفرق بين اجزاء الواجب والامور الخارجة
عنه في جريان البحث المذكور فيه لو تحقق هناك اجماع من الخارج على وجوب الاجزاء على الوجه المذكور وهو امر اخر وهو محل تامل وكان دعوى الاتفاق في
المقام مبنية على الخلط بين الوجهين المذكورين اولا ومبنى على ظهور الحال عنده من الدليل المذكور وتوهم الاتفاق عليه من جهته لوضوحه عنده
بحيث لا يرى وقوع الخلاف فيه من اهل العلم وليس الحال على ما زعم كما عرفت بل الظاهر عدم الفرق بين الاجزاء وغيرها في ذلك هذا اذا قام الوجوب بالكل من
حيث انه كل دون ما اذا قام بالاجزاء وعبارة اخرى انما يكون الحال على ما ذكر اذا قام الوجوب بالكل بمجموع الاجزاء لا بجميعها وتوضيح الحال
ان الصفات العارضة للكل قد يكون عارضة لمجموع الاجزاء من دون ان يكون عارضة لكل منها كما في الوحدة العارضة على الكل وقد يكون
عروضه للكل بعين عروضه لاجزائه كعروض السواد على الجسم فانه كما يتصف به الكل على سبيل الحقيقة كل اجزائه وح فنقول ان عروض الوجوب
للكل يتصور على كل من الوجهين المذكورين فانه قد يكون مطلوب الامر هو ايجاد الكل من حيث انه كل حتى انه لو اتى به ناقصا لم يكن مطلوبا له ولا راجحا
عنده كما هو الحال في وجوب الصلوة وقد يكون مطلوبه هو كل من الاجزاء بان لا يكون للهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق الوجوب بالاجزاء
فيكون نسبة الوجوب الى الاجزاء على نحو نسبته الى الكل كما في وجوب الزكوة وصيام شهر رمضان بالنسبة الى ايام القيام الوجوب حقيقة بكل جزء
من اجزاء الزكوة وكل يوم من ايامه ولذا يحصل الامتثال بحسبه بالنسبة الى كل منها فليس الكل الا عنوانا للاجزاء ويكون الحكم متعلقا بالاجزاء
فهي مطلوبة بالذات على وجه الحقيقة بخلاف الوجه الاول فالفرق بين الوجهين نظير الفرق بين العام المجموعي والاستغراقي وكما ان هناك
اعتبارين حاصلين في الحكم المتعلق بالجزئيات كذا في المقام بملاحظة الاجزاء فكل الاجزاء في الصورة الاولى متعلق للطلب على سبيل الحقيقة
بعنوان واحد اعني عنوان الكل من حيث هو ليس الا لكنه على الاجزاء مقصودة الا بقصد الكل كتعلق الحكم بها من غير ان يتعلق القصد والحكم بشيء
منها في نفسه ولا من حيث اداية الى اداء الكل ولو قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للاجزاء من الحيثية المذكورة فهي ملاحظة اخرى غير تلك الملاحظة
وتلك الاجزاء في الصورة الثانية متعلقة للطلب حقيقة بعنوان واحد ايضا اعني بملاحظة الكل لكن لا يتعلق الحكم به من حيث هو كل بل الجاعل ان
العنوان مرآة لملاحظة ما له من الاجزاء فكل من تلك الاجزاء متعلق الطلب على سبيل الحقيقة ودلالة وجوب الكل على وجوبها كل على سبيل التضمن
فلا بد من الفرق بين الصورتين وما ذكرناه من ان دلالته على وجوب الاجزاء من باب المقدمة من جهة استلزام وجوب الكل لوجوبها انما هو في الصورة
الاولى خاصة ثم اعلم ان هنالك فرقا بين وجوب الاجزاء من باب المقدمة ووجوب المقدمات فان الاجزاء انما يكون مطلوبة لاجل اداء الواجب بحصولها
وسائر المقدمات انما يتعلق الطلب بها لادائها الى اداء الواجب لتوقف امكان اداء الواجب بحصولها وسائر المقدمات انما يتعلق ... لا بها
ويتفرع على ذلك عدم امكان اداء الواجب مع تحريم الجزء بخلاف المقدمات الخارجة عن الواجب وتوضيح المقام ان مقدمة الواجب وجزئه ان كانت
بعينه في الجزء كان التكليف بالواجب باطلا الا اذا كان اهتمام الشارع باداء الواجب اعظم من تركه ذلك المحرم فلا يقضي ذلك بسقوط الواجب الا انه لا يحرم
ح المقدمة والجزء المفروضين وان لم يكن المقدمة او الجزء منحصرة في المحرم لكن اختار المكلف اداءها بالمحرم فلا يمنع ذلك من اداء الواجب وصحته بالنسبة الى
المقدمة بخلاف الجزء اذ مع حرمته لا يمكن اتصاف الكل بالوجوب في تلك لتقوم الكل باجزائه فاذا كان الجزء حراما لم يكن الكل الحاصل به راجحا فضلا عن
ح اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام والتحقيق عدم تصحيح ذلك الاجتماع الحكمين كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله ولا يجري ذلك بالنسبة الى
المقدمات لخروجها عن حقيقة الواجب فيكون اختيار المحرم مسقطا لما تعلق به التكليف من الايصال لحصول الغرض منها ولا مانع ح من رجحان الفعل مع
مرجحية ما يوصل به اليه بخلاف الجزء ومن ذلك يظهر الحال فيما اذا انحصرت المقدمة في المحرم فعصى المكلف لاتيانها فانه ان كانت المقدمة سابقة
على الفعل ففي اختيار المتعلق الوجوب بالمكلف بعد حصولها اذ لا مانع ح من تعلق الامر به ان كانت مقارنة للفعل منع ذلك من تعلق الامر به
لانتفاء التمكن شرعا من اداء المقدمة ومن البين ان جميع الواجبات مقيدة بالنسبة الى التمكن منها وغير مقيد ما تمام قد يصح تعلق الامر به بعد الفعل
ح في بعض الوجوه حسبما يأتي الاشارة اليه ثانيها انه هل يتصور تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها بحيث لو علم او ظن تعلق الوجوب بذيها بعد
ذلك وجب عليه الاتيان بالمقدمة قبل وجوب الواجب لا بعد وجوب ذيها وليس الكلام في ذلك مبنيا على القول بوجوب المقدمة
بل يجري على القول بعدم وجوبها ايضا اذا كانت مما تعلق الامر بها اصالة لاجل غيرها والحاصل انه اذا كان الوجوب المتعلق بالفعل غيريا سواء
كان ثبوته له على وجه التبعية او بالاصالة كما في الوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة فهل يتوقف وجوبه على وجوب ذلك الغير او يمكن القول
بوجوبه قبل وجوب الاخر لان المحكي عن ظاهر الجمهور البناء على الاول من غير اشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الوضوء قبل وجوب شيء من
غاياته وذهب جماعة منهم صاحب الذخيرة والمحقق الخونساري الى الثاني وزعموا انه لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره قبل وجوب غايته اذا كان
وجوبها في زمنها معلوما او مظنونا واحتج للاول بان السبب في وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير فلا يعقل وجوبه عند سقوط الوجوب عن
الغير بلا يعقل تقدم وجوبه على وجوب ذلك الغير اذ لا يتقدم المعلول على علته واورد عليه بالمنع من كون العلة في وجوب المقدمة منحصرة في
وجوب ذيها لجواز ان يكون العلة فيه احد الامرين من ذلك ومن العلم او الظن بوجوبه في المستقبل مع مطابقته للواقع فلا مانع اذن من وجوبها قبل
وجوب الغاية نظرا الى حصول العلة الثانية ويدفعه ان المقتضي من العلم او الظن بوجوب الغير في وقته هو وجوبه مطلقا ولو مع ترك مقدمته قبل
وجوبه فيكون ترك المقدمة باعثا على ترك الواجب في ذلك الوقت لعدم التمكن منه او يراد بذلك العلم او الظن بوجوبه على فرض وجود مقدمته

لا مع عدمه فعلى الاول يتم ما ذكر من الوجه لكن تحقق الوجوب على النحو المذكور غير معقول اذ لا يصح ايجاب الفعل مع عدم القدرة على مقدمته وعلى الثاني
لا وجه لتعلق الوجوب بالمقدمة مع ان المفروض كون وجودها شرطا لوجوب غايتها مع انتفاء وجودها لا يتحقق وجوب الغاية في الخارج حتى يجب المقدمة
لاجله فلا يعقل هناك علم او ظن بوجوبه مع ترك مقدمته ويمكن دفع ذلك تارة باختيار الوجه الاول ولا مانع من وجوب الفعل اذا كان ترك المقدمة
عن اختيار المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقد مرت الاشارة اليه والى ما فيه وايضا قد تكون المقدمة مقدورة بعد
تعلق الوجوب بالفعل وح فيتصف الغاية بالوجوب ح فيها فلا مانع من تعلق الوجوب بمقدمتها بعد العلم او الظن بذلك وجوبا موسعا فيتخير
المكلف بين ادائه قبل دخول وقت الغاية وبعده وتارة باختيار الثاني وما ذكر من كون وجوب الفعل مشروطا بوجود مقدمته فلا يتصور ح
وجوب مقدمته للاتفاق على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط مدفوع بانه انما لا يتصف مقدمة الواجب المشروط بالوجوب من جهة الامر
المتعلق بذلك الواجب لتوقف تعلقه به على وجود ذلك الشرط اذ الامر الذي يتعلق بالمشروط على تقدير وجود الشرط واما وجوبه بامر اخر متعلق
بالمقدمة لاجل الايصال الى الغاية الاتية فلا مانع منه وح فيتقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها من جهة تعلق ذلك الامر بها وايضا لا توقف
لوجوب الواجب بعد ذلك على وجود الشرط المذكور بل انما يتوقف على القدرة عليه فاذا كانت القدرة عليه حاصلة مع التاخير لم يكن ذلك من قبيل
وجوب مقدمة الواجب المشروط وح فالقول بتوقف تعلق الوجوب به على فرض وجود مقدمته غير متجه الا بالنسبة الى المقدمة التي لا يتمكن
منها مع التاخير لا مطلقا وفيه ان كون مجرد العلم او الظن بوجوب الواجب فيما بعد ذلك علة لوجوب الفعل قبله مما لا وجه له لوضوح ان وجوب
الفعل شرعا لا بد ان يستند الى طلب الشارع اما اصالة او تبعا وليس مجرد العلم بوجوب ذلك الفعل فيما ياتي قاضيا بالامر بما يتوقف عليه
قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اذا لم يكن نفس وجوب الشيء قاضيا بوجوب ما فيما ياتي
يتوقف عليه قبله لم يعقل ان يكون مجرد العلم به سببا لحصوله وتوضيح ذلك ان هناك وجوبا للفعل في المستقبل ووجوبا لما يتوقف
عليه قبل وجوب ذلك الفعل وعلما بوجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلما بوجوب المقدمة قبل ذلك وغاية ما يتخيل في المقام حصول الملازمة
بين الوجوبين ويتفرع عليه الملازمة بين العلمين بعد العلم بالملازمة المذكورة واقصى الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل و
نفس وجوب المقدمة قبل وجوبه مما لا يعقل بوجه فانه اذا لم يكن هناك ملازمة بحسب الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب
مقدمته قبله لوضوح فساد حصول اللازم قبل حصول الملزوم لم يعقل تاثير العلم بالاول في وجود الثاني ولا العلم به نعم يمكن ان يتعلق
من الشارع امر اصلي بالمقدمة منوطا بالعلم او الظن بل بمجرد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل فيتسبب وجوب المقدمة المفروضة عن الامر
المتعلق بها لا عن مجرد العلم او الظن او الاحتمال المفروض وتحقيق المقام ان ان فسر الوجوب الغيري بما يكون وجوب الفعل منوطا بوجوب غيره
وحاصلا من جهة حصوله من غير ان يكون له مطلوبية بحسب ذاته بل انما يكون مطلوبيته لاجل مطلوبية غيره فيكون وجوبه في نفسه عين
وجوبه لوجوب غيره لم يتعقل الوجوب الغيري قبل حصول الوجوب النفسي لتفرع حصوله على حصول ذلك ونفوه به وان تعلق به امر اصلي
وان فسر الوجوب الغيري بما لا يكون المصلحة الداعية الى وجوبه حاصلة في نفسه بل يكون تعلق الطلب به لاجل مصلحة حاصلة بفعل غيره لا
يجوز تفويتها للمكلف لما يجب عليه ذلك ليتمكن من امتثال ذلك الغير امكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها الا من جهة الامر الذي يتعلق
بذيها بل بامر اصلي متعلق بها وح فلا يكون مطلوبية الفعل حاصلة من مطلوبية غيره الاتية من قبله وانما هي حاصلة من الطلب المستقل
المتعلق به غاية الامر ان تكون الحكمة الباعثة على تعلق الطلب به تحصيل الفائدة المترتبة على فعل اخر يكون الفعل المذكور موصلا اليه ان بقي المكلف
على حال الصحة تعلق ذلك التكليف به عند حضور وقته وقضيته ذلك استحقاق المكلف للعقاب عند تركه لمخالفته للامر المتعلق به وان لم يكن
تفويته للواجب المشروط عصيانا موجبا للعقاب نظرا الى ان تفويته له قبل تعلق الوجوب به فقد صار المكلف على حال لا يتعلق ذلك
التكليف به حتى يكون عاصيا بتركه ولا فرق ح بين ما اذا علم وجوب الفعل الاخر في وقته او ظنه او احتمله فظهر بما قررنا ان الاستناد في وجوب
المقدمة قبل وجوب ذيها الى الامر المتعلق بذيها حال حضور وقته غير متجه على شيء من الوجهين المذكورين واما وجوبها لاجل الغير بامر
مستقل فلا يتجه على الوجه الاول ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عد ذلك من الوجوب الغيري محل تامل بل لا يبعد كونه نحوا من الوجوب
النفسي لما عرفت من ترتب استحقاق العقاب على تركه من غير استحقاق للعقوبة على ترك الاخر والوجه للقول الاخر اطلاق ما دل على وجوب
مقدمة الواجب ولا مانع من كون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يكون واجبا قبل دخول وقت الغير اذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوما او
مظنونا الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج وكذا صحة الصوم مشروطا بالاغتسال
من الجنابة قبل الفجر عند الاكثر وما الاية الواجب لمطلق الامر فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته وضعفه ظ مما قررنا وسو
ان القاضي بوجوب المقدمة انما هو وجوب ذي المقدمة فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزمه ويتفرع عليه والقول بكون العلم بوجوبه
في وقته او الظن به كافيا في ذلك قد عرفت وهنه هذا اذا حمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدمة من جهة ما يتعلق الامر بذيها كما هو
الظاهر من كلامهم وان ارادوا امكان وجوبه بامر من الخارج فقد عرفت انه لا مانع منه على الوجه الذي قررناه ولا يظن ان احدا يخالف فيه و
فصل بعض الافاضل في المقام بين مقدمات الواجب المضيق مما يتعذر حصولها قبله وغيرها فاتفق بوجوب الاول قبل وجوب ذيها لحكم العقل
ح بلزوم الاتيان بها فلو كانت المقدمة من العبادات حكم بصحتها ح نظرا الى تعلق الامر بها وكذا الحال عنده في الواجب الموسع اذا لم يسع الوقت

للاداء واداء مقدمته كما في مثال الحج فالمناط في حكم العقل بالوجوب هو ما اذا علم المكلف وظن انه ان لم يات بالمقدمة قبل وجوب ذيها يفوته الواجب
في وقته واما في غير ذلك فلا مانع من تعلق الامر بالمقدمة من الخارج واما مجرد الامر بذيها فلا دلالة فيه على وجوب المقدمة لا عقلا ولا شرعا
ثم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحال فيها لتوقفها على الامر المفقود في المقام وللفاضل المذكور
ممن لا يقول بوجوب المقدمة فكان قوله بانتفاء الدلالة في المقام من جهة عدم ذهابه الى وجوب المقدمة فيشكل الحال في حكمه بالوجوب
مع الضيق الا ان يفصل في وجوب المقدمة بين الوجهين نظرا الى دعاية ادراك العقل لوجوبها في الصورة الاولى دون الثانية وح فلا
يكون ما ذكره تفصيلا في هذه المسئلة وهو تفصيل غريب في وجوب المقدمة لا يعلم ذهاب احد اليه ولا وجه له كما لا يخفى ومع الغض عنه فكما
يحكم العقل بوجوب المقدمة هناك على وجه التضييق فليقل بحكمه بالوجوب في الباقي على وجه التوسعة اذ لا فارق بين المقامين فيما سوى الضيق
والتوسعة والحق ان حكم العقل في المقامين وتحقيق المقام ان الواجب اما ان يكون موقتا او غير موقت وعلى التقديرين فاما ان يكون
مضيقا او غير مضيق وعلى التقادير فاما ان يكون الوقت في نفسه متسعا لاداء الفعل ومقدماته او لا وعلى الاول فاما ان يطرؤه ما يكون مانعا
من اتساعه للمقدمة او يكون هناك مانع اخر من ايقاعها في الوقت لعدم تمكنه من فعلها مع تاخيرها الى الوقت ولا مقول انه اذا لم يكن الوقت شرطا
في وجوده كما هو الحال في الحج بالنسبة الى وقته فلا اشكال في وجوب المقدمة قبل حضور الزمان المضروب له بناء على القول بوجوب المقدمة سواء
وسع الوقت لمقدمات الفعل او لم يسعه وليس ذلك من مسئلتنا اذ ليس ذلك من تقدم وجوب المقدمة على ذيها ومن ذلك ايضا وجوب غسل الجنابة
في الليل للصوم الواجب اذ الظ كون النهار محلا لوقوع الصوم لا شرطا في وجوبه كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى اوقاتها حيث دل الدليل على كون
الوقت شرطا في وجوبها وصحتها فما استشهد به من حكينا عنه من بعض المتاخرين لتقدم وجوب المقدمة على ذيها من المثالين المذكورين مما لا اصل
له ولا فرق ح بين سعة الوقت للفعل ومقدماته واما اذا كان الوقت شرطا في وجوب الفعل او لم يكن الفعل موقتا لكن علم بحصول سببه بعد ذلك وعدمها
فالظ انه لا وجه للقول بوجوب المقدمة من جهة الامر المتعلق بذيها في زمان المتاخر كما اشرنا اليه من غير فرق بين سعة الوقت للفعل ومقدماته
وعدم اتساعه لها وتمكنه من الاتيان بها ح وعدمه غاية الامر انه اذا دخل الوقت ولم يسع لاداء المقدمة او لم يتمكن المكلف من ادائها فيه لا يتعلق
الامر بذي المقدمة لعدم تمكنه من الاتيان بها فلا يجب عليه ذلك الفعل ولا محذور فيه اصلا ودعوى قضاء العقل باداء المقدمة قبل الزمان
المفروض كما عن بعض الافاضل واضح الفساد اذ لم يتعلق امر بالمكلف قبل حضور ذلك الوقت حتى يحكم العقل بوجوب الاتيان بمقدمته على ما هو من
شانه في سائر المقدمات وحكم العقل بوجوب جعل المكلف نفسه قابلا لتعلق الخطاب وورود التكليف عليه مما لا يلتزم احد به وتسليم الفاضل المتقدم
حكم العقل بوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها اذا لم يتسع الوقت للمقدمة مع منعه من حكم العقل بالوجوب بعد دخول الوقت مط ولو مع عدم اتساعه
الا لاداء الواجب ومقدمته من الغرائب اذ لا فارق بين الصورتين سوى دخول وقت الواجب في الثاني وعدم دخوله في الاول ومن البين ان دخوله لو
ان لم يكن مؤيدا للحكم بالوجوب فلا يكون مانعا منه ويأتي على ما ذكره المفصل المذكور وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذيها في جميع الصور
التي لا يتمكن المكلف من اداء المقدمة في وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه فيها ثم ان ما ذكرناه انما هو بالنظر الى الامر الذي يتعلق
بذي المقدمة واما لو قام هناك امر من الخارج على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب الفعل لان يتمكن من فعل المامور به عند تعلق الوجوب
به فلا مانع منه اصلا كما قررناه ولا فرق ح ايضا بين الصور المذكورة لكن في عد ذلك ح من الوجوب الغيري تامل اشرنا اليه ولا يبعد ادراجه في الوجوب
النفسي وان كان الامر به لاحراز مصلحة حاصلة بفعل غيره والامر في ذلك هين بعد وضوح الحكم وعدم تفرع ثمرة على مجرد اطلاق الاسم ثم انه ان
وجوب المقدمة كما مر الكلام فيه من لوازم وجوب الواجب فاذا قام دليل على عدم وجوب بعض مقدمات الفعل قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل
ايضا ح لو دل دليل اخر على وجوبه قامت المعارضة بين الدليلين المذكورين فلا بد من ملاحظة الجمع بينهما بتقييد احدهما بالاخر ونحو ذلك ان امكن ذلك
بحسب المقام والاخذ بمقتضى التعادل والترجيح ويظهر من بعض افاضل المتاخرين الجمع بين الامرين نظرا الى جعله وجوب المقدمة من مقتضيات وجوب
ذيها لا من لوازمه فيصح الانفكاك بينهما لعدم قيام الدليل عليه وقد عرفت ضعفه اذا تقرر ذلك فنقول اذا ثبت عدم وجوب بعض مقدمات الفعل
سواء ثبت تحريمها او كراهته او غيرهما من الاحكام قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مط بل على سبيل الاطلاق فلا مانع ح من كونه واجبا مشروطا
بوجود تلك المقدمة اذ لا مانع من حرمة مقدمة الواجب المشروط او ثبوت سائر الاحكام لها نظرا الى ما تقرر من عدم وجوبها ح فلو دل الدليل على وجوب
ذلك الفعل في الجملة امكن الجمع بينهما بحمله على الوجوب المشروط وتقييد الاطلاق وجوبه بذلك ح فان كانت تلك المقدمة المحرمة مثلا متقدمة على
الفعل ونصب المكلف لفعلها فلا اشكال ح في تعلق الوجوب بذلك الفعل وصحة الاتيان به لتعلق الامر به بعد الاتيان بمقدمته المحرمة ومقتضى
الامر الاجزاء والصحة واما ان كانت مقارنة للفعل او متاخرة عنه فقد يتخيل ح عدم صحة الفعل المذكور لكون المقدمة المذكورة ح من مقدمات الوجوب
فلا يتعلق امر بالفعل قبل حصولها فلا يعقل القول بصحته ويمكن دفعه بان مقدمية وجود الشيء لا يجب تقدمها على حصول ذلك الشيء بل يقارنه
وقد يتاخر عنه الا ترى ان الاجازة الحاصلة من المالك في البيع الفضولي شرط في حصول الانتقال حال العقد بناء على المعروف من كون الاجازة كاشفة
لا ناقلة ومع ذلك متاخر عنه ح فنقول ان مقدمة الوجوب من مقدمة الوجود بالنسبة الى الوجوب لحصول الوجوب اذا كان متوقفا على وجود المقدمة
المذكورة في الجملة فقد يكون متوقفا على وجود ذلك الفعل اولا فيتفرع عليه الوجوب المفروض ح فلا اشكال في عدم صحة ذلك الفعل قبل
حصول مقدمته المفروضة وقد يكون متوقفا على حصول ذلك الفعل سواء في الجملة كان متقدما عليه او مقارنا له او متاخرا عنه بل قد يتوقف على

خصوص حصوله المتأخر فيكون حصوله اخيراً كاشفاً عن وجوب تلك الفعل ولا وجه فلا مانع من صحة الفعل مع حرمة مقدمته المذكورة وان كانت متأخرة بكون
وجودها اخيراً ولو على وجه محرم كما ينافي وجوب تلك الفعل كلا وقد يجعل من ذلك غيبا بتقية النصاب الى انقضاء الشهر الثاني عشر في وجوب الزكوة
عند حوله بناء على اعتبار بقاء النصاب طول الشهر في الوجوب كما ذهب اليه جماعة فلو فرض اتلاف جزء من بقية النصاب كما اذا كان له غريم يطالبه
بحقه وكان الوفاء منحصراً بدفعه لم يمنع ذلك من وجوب الزكوة عليه وصحة دفعه اذا لم يكن ما يدفعه في الزكوة منافياً لاداء حق الغريم بل ولو كان
منافياً ايضاً في وجه ويتفرع على ما قررناه ان ترك الواجب المضيق اذا كان من مقدمات اداء الموسع لم يمنع تحريمه من صحة ما يتوقف عليه من فعل الموسع
لكون تاخيره بسقوط الامر المتعلق به القاضي بفساد فعله سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله في المسئلة الاتية رابعها انه قد يتخيل ان الواجب من المقدمة
هو ما يحصل به التوصل الى الواجب دون غيره فاذا اوجب الشارع علينا الحج كان قطع المسافة الموصلة الى الحج واجباً علينا لا مطلقاً فلو قطع المسافة الى مكة
المشرفة وترك الحج لم يكن اتياً بالمقدمة الواجبة وكذا الاتي بالوضوء وترك الاتيان بالصلوة ومن ذلك ما اذا كان له صارف عن اداء الواجب فانه يخرج
بذلك سائر ما ياتي به من مقدمات الفعل عن الوجوب فلا مانع من تركها حيث انه لا ايصال لشيء منها الى الواجب وان كان المكلف تاركاً للمقدمة
الواجبة ايضاً عن خصوص الموصلة الى الواجب لان ما يقدم على تركه من الشرائط او فعله من الموانع واضداد الواجب ليس تركاً للواجب ولا اقداماً على
الحرام مع وجود الصارف عن الواجب وعدم ايصال شيء منها الى فعله على فرض الاتيان بها او تركها وقد يستفاد ذلك من المصنف في ذيل المسئلة
الاتية حيث قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها
كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وكانه اراد تخصيص الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصل بها عند ارادة ما يتوقف عليها دون ما اذا لم
يكن مريداً له اذ لا يتوصل بها الى فعله والاظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى اداء الواجب فالمقدمة التي لا يتحقق بها
الايصال الى الواجب واجب الحصول من حيث التوصل بها الى الواجب فيجب الاتيان بها والتوصل الى الواجب من جهتها فاذا لم يتوصل المكلف بها
الى الواجب لم يخرج المقدمة عن الوجوب فاذا اوجب علينا شيء وجب الاتيان بما يتوقف عليه لا من جهة ذاته بل من حيث ادائه الى الواجب ويجب علينا
الاقدام على فعل الواجب بعد الاتيان بمقدمته وعدم الاقدام على الواجب بعد الاتيان بالمقدمة لا يخرج ما اتى به من المقدمة عن الوجوب فانها
واجبة من حيث كونها مؤدية الى الواجب وان لم يحصل التادية اليه لاهمال المكلف فان عدم حصول الاداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها
مؤدية للحكم بوجوبها من تلك الجهة وبالجملة انه لا يتنوع المقدمة من جهة ايصالها الى ذي المقدمة وعدمه الى نوعين ليقال بوجوب احدهما دون الاخر
اذ ليس هناك الا فعل واحد يتصف بالوجوب من حيث كونها موصلة الى الواجب سواء اتى بها على تلك الجهة او لا وتلك الجهة حاصلة فيها سواء
تحقق بها الايصال اليه او لا نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدمة لم تكن واجبة وح يخرج عن عنوان المقدمة كما لا يخفى فلا فرق في ذلك
بين وجود الصارف الاختياري عن اداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت المقدمة عن الوجوب
لانتفاء الحيثية المذكورة وح يسقط التكليف بالواجب ايضاً والتامل في الادلة المتقدمة لوجوب المقدمة قاض بما قلنا كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر وقد نص على ما ذكرنا غير واحد من افاضل المتاخرين مصرحاً بان ما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلاً على الوجوب مطلقا اذ الممكن
صدور الواجب عن المكلف هذا ويتفرع على الوجهين المذكورين امور منها انه اذا كان للمكلف صارف عن اداء الواجب لم يكن ما يقدم عليه من ترك
مقدماته ممنوعاً منه على الاول اذ المقدمات المتروكة غير موصلة الى الواجب مع وجود الصارف عنه وانما الممنوع منه هو ترك المقدمة الموصلة
وليس ذلك بشيء من تلك التروك ويتفرع عليه صحة اداء الواجب الموسع عند مزاحمته للمضيق اذ لا يتحقق فعل الموسع الا مع وجود الصارف عن
المضيق وح فلا يكون ما ياتي به من الموسع منهياً عنه ليقضي النهي بفساده بخلاف ما لو قيل بالثاني لتعلق النهي ح لكون تركه مقدمة لاداء
الواجب فيكون واجباً من حيث كونه موصلاً الى الواجب ويشكل بانه لا اشكال في حرمة ترك المقدمة الموصلة وكذا في وجوب ترك المانع الموصل الى
فعل الواجب فالمكلف مع وجود الصارف عن الواجب اذا ترك الواجب وترك مقدمته يكون تاركاً للواجب النفسي ولمقدمته الموصلة اليه فكيف يصح
القول بكون ما يقدم عليه من ترك المقدمة جائزاً ومجرد مقارنته لوجود الصارف مع حرمته ايضاً لا يقضي بجواز الترك الحاصل منه اذا ترك
الواجب واتى بضده فقد ترك نفس الواجب ومقدمته الواجبة التي هي ترك ضده الموصل اليه ومن البين ان ما اتى به من فعل الضد ترك للترك
الضد الموصل الى الواجب ايضاً فيلزم ان يكون حراماً من تلك الجهة وان لم يكن ترك الضد في المقام موصلاً الى الواجب لسوء اختيار المكلف ولا مانع
من اجتماع حصول التركين في المقام بفعل الضد كما لا يخفى فلا يتم الحكم بصحة ما اتى به من الضد ايضاً وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله ومنها انه يصح اداء
الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة وان لم يأت بعد ذلك بتلك الغاية بل لو قصد عدمه بناء على الثاني بخلاف الاول اذ لا
يجوز ح قصد الوجوب الا اذا اتى به لاداء الغاية الواجبة ولا اقل من ظنه بادائه اليها اذا لم يلحظ الغاية الواجبة حال اداء الفعل ومنها جواز اخذ
الاجرة على فعل المقدمة في الصورة المفروضة وعدم جوازه على الوجهين نظراً الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجر على الواجبات بناء على عدم
الفرق في ذلك بين الواجبات النفسية والغيرية كما مرت الاشارة اليه ومنها بر النذر بفعلها في الصورة المذكورة او بفعلها ...
او واجبات عديدة بناء على الثاني اذا قلنا بشمول الواجب عند الاطلاق للواجبات الغيرية او صرح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بني على الاول
خامسها انه يجري جميع ما قلناه في مقدمة الواجب بالنسبة الى مقدمات المندوب فيحكم بحصول الندب الغيري في مقدماته على القول بوجوب
مقدمة الواجب بخلاف القول بعدمه والظاهر انه لا اشكال في استحباب مقدمة المندوب اذا اتى بها لاجل ادائها اليه وان قلنا بعدم وجوب مقدمة

ومنها اختصاص وجوب المقدمة بالموصلة منها وعدمه وفيه

الواجب ايضا

الواجب لما تقرر من ان كل فعل يقصد به الطاعة فهو طاعة وهو غير ما نحن بصدده من بيان استحبابها الغيري فان ذلك استحباب نفسي حاصل في مقدمة
الواجب ايضاً وان لم نقل بوجوبها الغيري ولذا ينعقد نذرها من حيث انها مقدمة لاداء الواجب على القول بعدم وجوب المقدمة ايضاً ولا مانع
من اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري بوجه كما انه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب الغيري فيما اذا كان الفعل المفروض مقدمة
للواجب والمندوب وتضاد الاحكام لا يقضي بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجهة مع اتحاد المتعلق كما توهم فانه انما يفيد امتناع
اجتماع حكمين منها في امر واحد بحسب الواقع بان يكون الفعل الواحد واجباً غير جائز الترك ومندوباً جائز الترك لا اجتماع الجهتين اذ الحكم يتبع الجهة
الاقوى وعند اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي او الغيري يكون حكم ذلك الشيء هو الوجوب غير انه اذا لوحظ ذلك الشيء في نفسه او بالنسبة
الى غاية اخرى راجحة كان راجحاً رجحاناً غير بالغ الى درجة المنع من الترك فالحاصل بحسب الواقع جهتان رجحان للفعل احدهما بالغة الى درجة المنع
من الترك والاخرى غير بالغة اليها ومن البين انه لا تضاد بينهما فلا مانع من اجتماعهما في امر واحد فان عدم ايصال الجهة التادية الى حد الوجوب
لا ينافي ايصال الاخرى الى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة وبالنظر الى قراءة القرآن ونحوها اذ من الواضح عدم سقوط رجحان
الوضوء لاجل التلاوة بعد دخول وقت الصلوة غاية الامر ح ان يكون الوضوء موصوفاً بالوجوب لا غير لكن ذلك لا يستلزم اتيان العامل به على ذلك
الوجه اذ لا مانع من اتيانه به لا من جهة وجوبه بل من جهة اخرى راجحة غير بالغة الى تلك الدرجة ويختلف الحال بملاحظة ذلك بين الوجوب الذي
يكون صفة للفعل وما يكون جهة لايقاعه ويعبر عن الاول بالوجوب الواقعي صفة وعن الثاني بالوجوب المجعول غاية فيمكن اجتماع الوجوبين
كما اذا اتى بالفعل المفروض لاجل كونه واجباً ويمكن افتراقهما كما اذا اتى بالواجب لاجل رجحانه الغير البالغ الى درجة الوجوب فيكون اتياً بالواجب لكن
لا على جهة وجوبه بل على الجهة التادية ولا يمنع ذلك من اداء الواجب وان كان عبادة لما تقرر من عدم اعتبار ملاحظة الامتثال للامر الخاص في اداء
الواجب فانه بعد العلم برجحان الفعل في الجملة والاتيان به من جهة رجحانه يصح الفعل ويتصف بالوجوب بحسب الواقع ويكون المكلف اتياً بالواجب
خارجاً عن عهدة التكليف وان لم يقصد امتثال ذلك الامر الا بعد ملاحظته في الجملة عند الاتيان بالفعل فاذا اتى بالفعل على وجه القربة
ولو كانت تلك الجهة التادية الى الفعل وكان ذلك الفعل عبادة واجبة عليه من جهة اخرى لا يعلمها اصلاً او غفل حال اداء الفعل مجزياً
عن الواجب وكان متصفاً بالوجوب بحسب الواقع وان لم يات به من جهة وجوبه سادسها ما مر من الكلام في مقدمة الواجب يجري بعينه في مقدمات
ترك الحرام اعني ما يتوقف عليه ترك الحرام من الافعال والتروك بل يندرج ذلك في مقدمة الواجب نظراً الى وجوب ترك الحرام وكما ان
مقدمة الواجب قد تكون مقدمة لوجوده وقد تكون مقدمة للعلم بحصوله فكذا مقدمة ترك الحرام قد تكون مقدمة لنفس الترك سواء
كانت فعلاً او تركاً وقد تكون مقدمة للعلم به كما في الحلال المشتبه بالحرام كما اذا اشتبه الدرهم الحلال بالحرام فانه يتوقف العلم بالاجتناب
عن الحرام على التجنب عن جميع ما وقع فيه الاشتباه فيجب الاجتناب عن الكل وذهب جماعة الى عدم وجوب التجنب نظراً الى بعض الاخبار الدالة على عدم
وجوب الاجتناب عن الحرام الا مع العلم به بعينه دون المشتبه فلا يجب ترك الحرام مط حتى يجب مقدمة العلم به وهو ضعيف كما يجيء تفصيل
القول فيه في محله ان شاء الله ثم ان الظاهر ان ما اختاره الجماعة من عدم وجوب التجنب الا عن الحرام المعلوم انما هو بالنسبة الى المايعات ونحوها واما
بالنظر الى الاقدام على ساير المحرمات كما اذا اشتبه الكافر بالمسلم ومن يحل سبيه بمن لا يحل ومن يحل وطيه بمن يحرم او اشتبه الخمر بغيره او السم
بغيره ونحو ذلك فان الظاهر ان احداً لا يقول بجواز الاقدام وتوقف التحريم على العلم فيحكم في الامثلة المذكورة بحل القتل والسبي والوطي والشرب في
الاكل والشرب بمجرد الشبهة الحاصلة كيف وربما يعد المنع من ذلك من الضروريات الواضحة المستغنية عن تجشم ذكر الادلة هذا وقد علم مما
ذكرنا حرمة السبب المفضي الى الحرام لتوقف ترك الحرام على تركه بل لا يبعد القول بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب المقدمة الشرطية نظراً الى
كونه في حكم المقدمة السببية كما يجب الاسباب المفضية الى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضي الى الحرام كما سيشير اليه المص بل قد يقال بتحريمه ولو
مع عدم القول بوجوب المقدمة مط لاستفادة ذلك من تتبع موارد الشرع واما ساير مقدمات الحرام فلا وجه للقول بتحريمها لعدم استلزامها
لحصول الحرام وعدم كونها معتبرة في ترك الحرام لتوقف تركه على تركها الا ان تكون جزءاً اخيراً للعلة التامة فتحرم لما عرفت ولا يبعد اندراجها اذن
في الاسباب نعم لو قصد بفعل المقدمة التوصل الى الحرام كان محرماً لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد بها المحرمات وهو ح حرام نفسي
فلا ربط له بالمقام ولا فرق اذاً بين ما اذا حصل التوصل بها الى الحرام او لا سابعها قد يتخيل ان المقدمة اذا كانت فعل امور يكون الاتيان بالواجب
حاصلاً في ضمنها كالصلوة الى الجوانب الاربع والصلوة في الثوبين المشتبهين كانت واجبة على القولين قال في الوافية وكانه لا خلاف في وجوبه
لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين المشتبهين
عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى ويرد عليه انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة بالنسبة الى نفس الواجب فهو بين الفساد
لوضوح عدم الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم بتفريغ الذمة
ايضاً فيكون التكرار واجباً لتوقف وجود العلم بالواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلاً في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي
يكون التكرار مقدمة بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها واما اصل الواجب الحاصل في ضمنها ليس مما يتوقف
حصوله على التكرار قطعاً فليس ذلك مقدمة بالنسبة اليه وحيث كان التكرار المفروض مقدمة بالنسبة الى وجود العلم بالواجب كان
الحال فيه كساير المقدمات من غير فرق نعم يندرج ذلك في المقدمة السببية لكون التكرار سبباً لحصول العلم فالحال فيه كساير اسباب الواجب

عدم جواز ذلك الفعل

ومنها حكم مقدمة الحرام وفيه

ودلالة النص على وجوب التكرار في بعض الموارد لا يفيد شيئا في المقام كورود النص بوجوب غيره من المقدمات كوجوب الوضوء والغسل للصلاة وبعد فعله انه لا شك في اتيانه بكل من الافعال المتكررة على سبيل الوجوب نظرا الى وجوب الاحتياط في مثله بعد اليقين بالاشتغال فلا وجه للقول بعدم وجوب ذلك بناء على القول بنفي وجوب المقدمة مطلقا كيف وليس الحال في ذلك الا كغيره من الاجزاء الواجب كوجوب الاتيان بالاجزاء المشكوكة على القول بكون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة فان وجوب الاتيان بها انما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال وقد يقال بان وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب المقدمة وذلك لا ستصحاب بقاء الاشتغال قبل حصول التكرار والاتيان بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجهة لا بمجرد كونها مقدمة للعلم وفيه ان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاتيان بالاجزاء المشكوكة واما في المقام فلا يصح ذلك اذ لا وجه في نسبة الوجوب في كل منها الى غير الامر باب المقدمة وليس الوجه في وجوب الاحتياط الا من جهة توقف اليقين بالفراغ عليه فالقول بعدم وجوب التكرار على القول بعدم وجوب المقدمة مع اطباق الاصحاب ظاهرا على الوجوب من الجهة المذكورة غير صحيح نعم مع الغض عن اطباقهم عليه يمكن المناقشة فيه بناء على القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا الا ان اتفاقهم على الوجوب يدفع ذلك وفيه دلالة على ما ذكره المصنف من الاتفاق على وجوب المقدمة السببية اذ لا خصوصية للسبب المذكور بين اسباب الواجبات قوله الحق ان الامر بالشيء اه الخلاف في هذه المسألة المتقدمة ليس من جهة دلالة صيغة الامر على ذلك وعدمها وانما الكلام في قضاء ما دل على ايجاب الفعل بذلك سواء كان الدال عليه صيغة الامر او غيرها على وجه الحقيقة او المجاز بل لو دل العقل على وجوب شيء جرى فيه البحث فادراج المسألة في بحث الاوامر انما هو من جهة مدلولها وقد ادرجها بعضهم في الادلة العقلية كما في مسألة المقدمة من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة بحكم العقل قوله عن ضده الخاص اه قد يفسر مطلق الضد في المقام الشامل للخاص والعام بما ينافي الفعل المامور به ويستحيل اجتماعه معه في الخارج فيعم ذلك ما يكون مقابلته للمامور به من قبيل تقابل الايجاب والسلب كما في الضد العام ومن قبيل تقابل التضاد كما في الضد الخاص وما يكون منافيا له بالذات او بالعرض بان لا ينفك عما ينافيه بالذات كالامور الملازمة لاضداده فان منافاتها للمامور به انما من جهة ملازمتها لما يضاده من غير ان يكون هناك مضادة بينهما مع قطع النظر عن ذلك وهذا التفسير للضد العام لا يخ عن ضعف فان اندراج الاخير في محل البحث غير متجه اذ لا يزيد الحال فيها على لوازم الواجب لوازم مقدماته بالنسبة الى البحث السابق ولا يندرج شيء منها في عنوان المقدمة كما عرفت الحال فيها اقصى الامر ان يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظرا الى وجوب ما يلازمها والظاهر ان المعنى المذكور مما لا يقبل النزاع حسبما مر بيانه والكلام في هذه المسألة نظير البحث في مقدمة الواجب من غير تفاوت فلا اشكال في حصول النهي عنها على الوجه المذكور من غير ان يكون هناك نهيان بل نهي واحد متعلق بالمنفي عنه بالذات وبما يلازمه بالعرض بمعنى ان النهي المتعلق بذلك الشيء ولا ربط له بما هو المتنازع فيه في المقام وفي بحث المقدمة كما مر القول فيه فالاولى تفسير الضد هنا بما ينافي المامور به بالذات سواء كان يناقضه كما في الضد العام بمعنى الترك فيقابله تقابل الايجاب والسلب وكان مضادا له ملازما لنقيضه كما في سائر الاضداد الخاصة المنافية للمامور به بالذات الملازمة لما يناقضه اعني الترك وقد يعد منافاتها للمامور به عرضية وهو غير متجه لوضوح كون المنافاة بين الضدين ذاتية ولذا يعد تقابل التضاد من اقسام التقابل من غير ان يرجع الى تقابل الايجاب والسلب وكان القائل المذكور يسلم ذلك فما ذكره مبني على المسامحة في التعبير والا فالفرق بين الضد ولوازمه امر غني عن البيان هذا واما الضد الخاص فقد يطلق على كل من الافعال الوجودية المنافية للمامور به بالذات والوجه في اطلاق الخاص عليها ظ وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الاضداد اعني الفعل الوجودي الخاص الذي لا يجامع المامور به بالذات وهو عنوان لكل من تلك الاضداد ولذا لاحظها بخصوصياتها على وجه كلي والنهي في الحقيقة انما يتعلق بتلك الجزئيات وان لوحظت بالعنوان العام ولا منافاة وهو بهذا المعنى وان كان شاملا لجميع الاضداد الخاصة فربما يتوهم كون المناسب عده ضدا عاما نظرا الى الكن لما كانت الخصوصية ملحوظة في المفهوم المذكور على وجه الاجمال بل كان المنهي عنه في الحقيقة هو كل واحد من الاضداد الخاصة وكان ذلك العنوان العام الملاحظ مع عده ضدا خاصا وقد يوخذ المعنى المذكور باسقاط ملاحظة الخصوصية فيقال انه الفعل الوجودي الذي لا يجامع المامور به بالذات فيكون مفاده امرا كليا منطبقا على الجزئيات الخاصة من غير ان يكون شيء من تلك الخصوصيات ماخوذة في مفهوم الضد وهو بهذا الاعتبار ايضا ضد خاص وان كان اقرب الى العموم من الوجه السابق لتعلق النهي ايضا بتلك الجزئيات الخاصة من حيث انطباق ذلك عليها وان لم يكن شيء من تلك الخصوصيات متعلقة للنهي بالاحظة خصوصياتها بل انما يتعلق النهي بها من جهة كونها فعلا وجوديا مضادا للمامور به فهي اضداد خاصة يتعلق النهي بها من جهة كونها من جزئيات المنهي عنه فلا وجه ايضا لادراج ذلك في الضد العام كيف ولا يتعلق النهي في الضد العام بشيء من جزئيات الافعال وانما يتعلق بامر عام يقارن تلك الجزئيات حسبما نشير اليه انش والظاهر ان القائل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص انما يقول به على احد الوجهين المذكورين اذ لا يعقل القول بدلالة الامر على النهي عن خصوص كل من الاضداد الخاصة بعنوانه الخاص به فقوله واما العام فقد يطلق اه يمكن ان يلحظ الاضداد الوجودية على كل من الوجهين المتقدمين فتكون خصوصية الضد الخاص ملحوظة في احدهما على احد ذينك الوجهين غير ملحوظة في الاخر على حسب ما مر وعلى كل منهما فاحد الاضداد اما ان يلحظ على وجه يعتبر فيه الوحدة فيكون المنهي عنه هو واحد منها دون ما يزيد عليه واما ان يلحظ على وجه اللابشرط فيكون النهي عن احدها نهيا عن جميع احادها فيكون بمنزلة النكرة في سياق النفي وعلى جميع التقادير فليس المنهي عنه الا الضد الخاص الا انه مع دلالته على الاستغراق يكون المنهي عنه جميع الاضداد الخاصة ومع عدمها يكون ضدا خاصا لها من غير تعيين وكان المقصود بالنهي عن ايقاع ضد مكان

في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا

الواجب اي ضد كان منها فلا يعم النهي كلا من ضدي المامور به لو امكن الاتيان بهما في زمان واحد وانما المحرم واحد منهما قوله وقد يطلق ويراد به الترك هذا هو المعروف في اطلاق الضد العام وانما اطلق عليه الضد لعدم امكان اجتماعه مع المامور به ولا ينافيه كونه عدميا اذ ليس كون الضد وجوديا من اصطلاح ارباب المعقول ولا ربط له باطلاق علماء الاصول او اطلق عليه لفظ الضد من جهة مقارنته للاضداد الخاصة فيكون الاطلاق المذكور مجازا من كون جهة المجاورة واما كونه عاما فظاهر لمقارنته لكل من الاضداد الوجودية او لشموله لما يقارن الاضداد الخاصة وما لا يقارنها بناء على امكان خلو المكلف عن الافعال ولكون المراد منه امرا عاما لا يقتضي تعلق النهي بشيء من الاضداد الخاصة كما يقضي به تعلق النهي بالضد الخاص على احد الوجوه المتقدمة ونحو ذلك اطلاقه على الكف عن فعل المامور به فهو ايضا فعل عام يغاير كلا من الاضداد الخاصة ويقارنها والقائل بكون متعلق النهي هو الكف دون الترك ينبغي ان يعبر في المقام الكف المذكور وح فاطلاق الضد عليه ظاهر بالنظر الى الاصطلاح ايضا قوله وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن اه وذلك لكون مدلول الصيغة طلب الفعل مع المنع من الترك فتكون دلالتها على المنع من الترك بالتضمن وسيجيء تفصيل القول فيه انش قوله واضطرب كلامهم في بيان محله اعلم ان الكلام في بيان محل النزاع في المقام يقع في امور احدها ان المراد بالنهي عن الضد الذي وقع الكلام في دلالة الامر عليه هل هو النهي الاصلي او التبعي وهل يراد به النهي النفسي او الغيري فانه كما ينقسم الواجب الى اصلي وتبعي ونفسي وغيري كذلك الحرام ينقسم الى الاقسام الاربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع بتركه في نفسه فهو حرام اصلي وما تعلق غرضه بعدمه لاداءه الى محرم او الى اداء عدمه الى واجب من غير ان يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري وما يكون متعلقا للخطاب على نحو ما مر في الواجب الاصلي فهو حرام اصلي وما يلزم حرمته من تعلق الخطاب بشيء اخر من غير ان يتعلق به اصالة فهو حرام تبعي وح نقول انه على القول بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ليس هناك تكليفان صادران عن المكلف بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون امرا بالشيء وهو بعينه نهي عن ضده فمفاد وجوب الشيء عند هذا القائل هو حرمة ضده حسبما ياتي بيانه انش واما على القول بمغايرة الامر بالشيء النهي عن ضده واستلزامه له فمن البين التزام القائل المذكور ح بحصول تكليفين يكون احدهما ملزوما والاخر لازما له لكن لا بد من القول بكون احدهما نفسيا والاخر غيريا اذ لا يعقل القول بحصول تكليفين مستقلين في المقام يكون الاخذ بكل منهما مطلوبا في نفسه وفي حيال ذاته ليترتب عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان على فرض العصيان حسبما مر القول فيه في مقدمة الواجب والظ على هذا المذهب كون الخطاب به تبعيا لوضوح عدم دلالة الخطاب اصالة الا على تكليف واحد هو ايجاب ذلك الشيء وانما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شان الاحكام التبعية نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظية الالتزامية وسلم تنزيلها منزلة الدلالة المطابقية في تعلق الخطاب به لو له كان النهي عنه اصليا لكن القول بحصول الالتزام اللفظي في محل الخلاف على فرض ثبوت القائل به موهون جدا كما ستعرفه انش ومع ذلك لا يترتب ثمرة على القول بتعلق الخطاب به اصالة والبناء على ثبوته تبعا حسبما مر الكلام فيه في مقدمة الواجب وح فما ذكره بعض الافاضل من ان الخلاف في المسألة في النهي الاصلي المتعلق بالضد دون التبعي فهو ليس من محط النزاع في شيء بين الوهن وهو نظير ما ذكره في مقدمة الواجب في وجوبها الاصلي بل النفسي ايضا حسبما مر الاشارة وقد بينا هناك ما يرد عليه وما يتوهم في المقام من ان ما فرع على الخلاف المذكور من فساد الضد اذا كان عبادة موسعة يدل على ارادة التحريم الاصلي لعدم ترتب الفساد على النهي التبعي مدفوع بانه ان كان عدم ترتب الفساد على النهي التبعي من جهة عدم تعلق صريح النهي به فهو بين الفساد لوضوح ان الفساد المستفاد من النهي المتعلق بالعبادة ليس من جهة دلالة اللفظ عليه ابتداء بل من جهة منافاة التحريم لصحة العبادة وح فاي فرق بين استفادة التحريم من اللفظ ابتداء ومن العقل بواسطة اللفظ كما في المقام او من العقل المستقل وان كان من جهة كون النهي المتعلق به ح غيريا اذ لا منافاة فيه للرجحان المعتبر في العبادة ليكون قاضيا بفسادها ففيه اولا ان دعوى كون النهي المتعلق بالضد الخاص نفسيا ليكون هناك تكليفان اصليان مستقلان مما يشهد الوجدان بفساده بل هو واضح الفساد بحيث لا مجال لتوهم الخلاف فيه كما مرت الاشارة اليه وثانيا انه لا داعي الى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف ومجرد ما ذكر من الوجه لا يقضي بارادته لان النهي الغيري المتعلق بالعبادة على الفساد اهون من ذلك بمراتب بل لا اعتبار عليه في ظاهر النظر نظرا الى ان صحة العبادة يتوقف على تعلق الامر بها ومع فرض تعلق النهي الغيري بها لا مجال لتعلق الامر لاستحالة تعلق النهي الغيري بها لا مجال لتعلق الامر لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد ولو من جهتين على ما هو المعروف بينهم وكون النهي غيريا لا يقضي بجواز الاجتماع اذ الجهة القاضية بالمنع اذ الجهة القاضية بالمنع في غيره قاضية بالنسبة اليه ايضا لاتحاد المناط في المنع اذ مع كون ترك العمل مطلوبا للشارع ولو لاجل الغير لا يعقل ان يكون فعله مطلوبا ايضا نعم هناك وجه دقيق لعدم ترتب الفساد على النهي الغيري في المقام غير ما يتخيل في بادي النظر ياتي بيانه انش ولا يقضي ذلك بصرف كلامهم في المقام عن ظاهره وحمله على ذلك الوجه الفاسد والحاصل انه لو فرض فساد الدعوى المذكورة من لفظ انه ليس امرا ظاهرا او على فرض ظهوره فليس في الوضوح كوضوح فساد التزام تكليفين نفسيين حاصلين في المقام حتى يصح جعل ذلك شاهدا على حمل كلامهم على ذلك الاحتمال الذي لا ينبغي وقوع الخلاف فيه بين اهل العلم غاية الامر ان يتوهم فساد ما بنوا عليه من الثمرة بعد الحكم حسبما ياتي بيانه انش فتلخص مما قررنا ان النزاع في المقام في تعلق النهي الغيري التبعي بالضد فالقائل بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده انما يعني به ذلك والقائل بعدمه يمنع عن حصول النهي عن الضد من اصله غاية الامر ان يقول بكون الضد مما لا بد من تركه او كون تركه مطلوبا لمطلوبية المامور به لعدم انفكاكه عنه بان يكون هناك طلب واحد يتعلق بالمامور به بالذات وبترك الضد بالعرض على ما مر في الاشارة الى نظيره في مقدمة الواجب ثانيها انه لا خلاف لاحد في كون صيغة الامر مغايرة لصيغة النهي وانه لا اتحاد بين الصيغتين في الوجود حتى يكون صيغة افعل عين صيغة لا تفعل وكذا في عدم حصول الملازمة بين الصيغتين لوضوح خلافه بالحس فلا يقع في مثله التشاجر بين العلماء وانما الخلاف في المقام

في تحرير محل النزاع

في نسخة الاصل والظاهر نفسي

كون صيغة الامر بالشيء قاضيا بمفاد النهي عن الضد حتى يكون الحاصل بصيغة الامر امرين احدهما الامر بالشيء والنهي عن ضده سواء كانا حاصلين بحصول واحد او حصولين يتبع الثاني منهما للاول في الوجود او انه ليس الحاصل هناك الا الامر بالشيء لا غير ثم انه لا تامل في وقوع الخلاف بينهم في اقتضاء الامر للنهي بالنسبة الى الاضداد الخاصة كما هو ظاهر من ملاحظة كلماتهم واما وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام بمعنى الترك فتامل نظرا الى وضوح اقتضاء الامر له بحيث لا مجال للريب فيه فيبعد وقوع النزاع في مثله الا ان يكون الخلاف فيه في كيفية الاقتضاء حسبما يشير اليه المص ولذا حكى الاجماع على ثبوت اصل الاقتضاء لكن يظهر من كلمات جماعة من الاصوليين وقوع الخلاف فيه منهم السيد العميدي في المنية حيث عنون البحث في الضد العام بمعنى الترك وجعله مضادا للمامور به بالذات وما يشتمل على الترك من احد الاضداد الوجودية مضادا له بالعرض فقد يكون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده العام بالمعنى المذكور بالذات وعن سائر الاضداد الوجودية بالعرض وقد حكى الخلاف فيه عن جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وعزى اختياره الى محققي الفريقين من المتاخرين وهذا كما ترى صريح في وقوع الخلاف في الامرين وربما يلوح ذلك من العلامة في نهاية وقد استغرب القول بافادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك اذ لو لم يكن الامر مانعا فلا اعتداد وبما يستفاد القول به من السيد قدس سره في الذريعة حيث قال ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك ثم ذكر الامر المتعلق بالنوافل مع انه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره اضدادها فالقائل على هذا وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام ايضا الا انه ضعيف جدا ويمكن تصوير القول بعدم الاقتضاء فيه بوجهين احدهما ان يكون مبنيا على القول بجواز التكليف بالمحال فيجوز عنده الامر بالفعل وبالترك معا فلا يدل مجرد الامر بالشيء على المنع من تركه وفيه ان قضية القول بجواز المذكور حصول المنع من الترك والامر به معا فلا يلزم من حصول الامر بالفعل والترك معا الا حصول المنع من الترك والامر بالترك فيكون المنع من الترك حاصلا في المقام ايض كما يقول به من لا يجوز التكليف بالمحال من غير فرق كيف والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول ببطلان دلالة التضمن او الالتزام غاية الامر انه يقول بجواز اجتماع الامرين ثانيهما ان يكون ملحوظا للقائل المذكور انه ليس الحاصل في المقام الا تكليف ايجابي فقط من غير ان يتحقق هناك تحريم بل انما يكون المنع من الترك حاصلا بالتزام العقل من غير ان يكون هناك امر شرعي غير الالزام المذكور فليس هناك اذن نهي عن الضد وانت خبير بانه انما التحريم المذكور حسبما يجيء بيانه انشاء الله فاد كون الامر بالشيء عين النهي عن ضده بحسب الخارج فيعود النزاع لفظيا حيث ان القائل بعدم الدلالة يقول انه ليس هناك شيء وراء ايجاب الفعل والاخر يقول ان المنع من الترك حاصل بحصول الايجاب المذكور ثم انه قد وقع الخلاف ايض بينهم في كيفية الاقتضاء في المقامين بعد اتفاقهم على اصل الدلالة حسبما يذكره المص وسنشير اليه انشاء الله في الضد العام ثالثها ان جماعة من المتاخرين قرروا النزاع في المسألة في الواجب المضيق اذا كان ما يضاده واجبا موسعا وقالوا ان الواجبين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او المامور به مضيقا والضد موسعا او بالعكس وذكروا انه لا خلاف في شيء من الاقسام الا الثالث اما الحال في الموسعين فظاهر واما المضيقان فان كان اهتمام الشارع بهما على نحو واحد تخير المكلف بينهما وان كان احدهما اهم من الاخر اختص الاهم بالوجوب دون الاخر وبعضهم قسم الواجب الى ما يكون من حق الله او من حق الناس او احدهما من حق الله والاخر من حق الناس ففي الاول والثاني يتخير المكلف بينهما الا ان يثبت اهمية احدهما وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم كون الاول اهم منه ومرجع ذلك الى الوجه المتقدم اذ ليس تقديم حق الناس على حقه تعالى الا من جهة الاهمية في الجملة ففيه بيان لما هو الاهم على وجه الاجمال كلي اما الوجه الرابع فالحال فيه ظاهر لوضوح عدم اقتضاء الامر بالموسع النهي عن المضيق لعدم مزاحمته له وقد ناقشهم بعض الافاضل في ادراجهما في عد الموسع مامورا به والمضيق ضدا مع انه ينبغي ان يكون الامر بالعكس لكون المضيق مطلوبا للشارع في ذلك الزمان البتة فيكون الموسع ضدا له ولذا بنى الفاضل المذكور على اسقاط القسم الرابع وجعل الوجوه ثلثة ويدفعه ان صحة اطلاق كل من اللفظين مبني على حصول مدلوله في المقام والمفروض حصوله فاي مناقشة في اطلاق لفظه عليه وتضيق الطلب في جانب الضد وتوسعته في جانب المامور به لا يمنع من اطلاق المامور به على الموسع والضد على الاخر لوضوح تعلق الامر بالموسع وكون الاخر ضدا له وانما يطلق المامور به على الموسع حيث ان المقص معرفة اقتضائه النهي عن ضده وعدمه فيبقى ان تعلق الامر بالموسع لا يقتضي تعلق النهي بضده المفروض فلا بد في هذا اللحاظ من اعتبار الموسع مامورا به والاخر ضدا له وان كان مضيقا وهو ظ وكون بقاء الامر بالموسع محلا للكلام لا يمنع من اطلاق اللفظ عليه مع تعلق الامر به في الجملة كما هو الحال في غيره وثانيهما ان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما يقضي باولوية اختيار المكلف له واين ذلك من اختصاص التكليف به بحسب الشرع الا ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف وهو امر اخر وفيه ان المقص من الاهمية في المقام هو ما يكون وجوبه اشد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه اذا كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم متعينا عند الدوران بينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور ظاهر من ملاحظة الشرع وممارسة الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديمه لانه كما هو ظ من ملاحظة موارده هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره الجماعة من تخصيص محل النزاع بالصورة المذكورة غير مذكور في كلام المعظم بل كلماتهم مطلقة وانما تعرض للتفصيل المذكور جماعة من المتاخرين وكان الحامل لهم على تخصيص الخلاف بالواجبين ظهور الثمرة بالنسبة الى ذلك اذ لو لم يكن الضد مامورا به لم يتفرع عليه الثمرة المفروضة من الحكم بفساده على القول باقتضائه النهي عنه واخراج صورة توسعة الامر من جهة ظهور عدم حرمة الترك قبل تضييق الامر فلا يعقل تحريم اضداده الخاصة حتى يتبعه الفساد واما اخراج الواجبين المضيقين فلعدم امكان تعلق الامر بهما على الوجه المذكور فاما ان يبنى على التخيير او يحكم بتعيين الاهم فعلى الاول لا وجه للنهي

عن الضد وعلى الثاني لا مسرح لاحتمال الصحة في الاخر فلذا وانت خبير بما فيه اما اولا فبانه لا داعي الى تخصيص النزاع بالصورة المفروضة مع اطلاق كلام الاصوليين واختصاص الثمرة بالصورة المفروضة على فرض تسليمه لا يقضي بتخصيص النزاع لامكان وقوعه على سبيل الكلي وان تمر الخلاف في صورة مخصوصة اذ لا يعتبر في ثمرة الخلاف جريانها في جميع جزئيات المسألة واما ثانيا فلان اختصاص الثمرة بالصورة المفروضة محل نظر لامكان جريانها انما
في غير الواجبات فانه اذا كان الضد من العقود او الايقاعات امكن القول بفساده من جهة النهي المتعلق به بناء على القول باقتضائه في المعاملات مط وايض فلو كان الضد في نفسه من الافعال المباحة فان قلنا بتعلق النهي به لم يصح الاستيجار عليه ولم يستحق العامل اخذ الاجرة عليه لانه واجبة اذن في اجور المحرمات ثم ان جريان الثمرة بالنسبة الى المندوبات كالصلوة المندوبة والتلاوة والزيارة ونحوها ظاهر ولا وجه لتخصيص الحكم بالواجب وانما ثالثا فلان الحكم بخروج المضيقين عن محل الخلاف غير ظ وما ذكروه من الوجه انما يقضي بعدم جواز تعلق التكليف بهما معا واما اذا كان التكليف بهما على الترتيب فيما لا مانع منه حسبما يأتي في تفصيل القول انشاء الله وما ذكروه من خروج الامر بالموسع عن محل الكلام فانما يصح اذا لوحظ بالنسبة الى الفعل الواقع في اجزاء الوقت قبل تضيق الواجب اذ من البين ح عدم اقتضائه النهي عن ضده مط ولو عن ضده العام بمعنى الترك اذ لا منع ح عن تركه ولا يقضي ذلك تخلف اقتضاء الامر بالشيء عن المنع عن تركه بل ولا النهي عن اضداده بناء على القول به بل قضائه بذلك ح على نحو دلالته على الوجوب فكما انه يفيد وجوب الفعل في تمام الوقت بمعنى الزامه باداء في المدة المضروبة في الجملة فيفيد المنع عن اخلائه تمام الوقت عن الفعل المفروض وتركه فيه بل و المنع عن اضداده الوجودية المانعة عن الاتيان به كذلك فلتحقيق ما قررنا ان القول باقتضاء الامر النهي عن ضده لا ينافي عدم حصول النهي عن ترك الواجب في اجزاء الوقت قبل حصول الضيق فان قضائه بالنهي عن الضد انما هو على طبق الامر المتعلق به حسبما ذكرنا ولا يستلزم ذلك حصول المنع من الترك ولا النهي عن اضداده بالنسبة الى ما يحصل به اداء الواجب يتصف بالوجوب من جهة تحقق الواجب به كما هو الحال في جزئيات الواجب العيني فانها متصفة بالوجوب من حيث تحقق الواجب بها مع انه لا منع من ترك شيء من خصوص تلك الاحاد مع عدم انحصار الامر في اداء الواجب به ويجري ما ذكرنا في الموسع بالنسبة الى الواجب التخييري ايض اذا كان ما اتى به من الضد ضد البعض ما خير فيه دون غيره بل و بالنسبة الى الكفائي ايض اذا علم قيام الغير على فرض تركه والداعي الى اخراج الموسع على حسبما ذكروه قاض باخراج ما ذكره ايض لحصول جواز الترك في المقامين في الجملة الا ان يوبا ندرا جهما
في الموسع وهو بعيد جدا لخارج عن مقتضى الاصطلاح من غير باعث عليه وان اطلق الموسع في المقام على ما يعم ذلك في كلام بعض الاعلام الا انه تعسف وكيف قوله فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر اه قد عرفت ان قضيته ما ذكره جماعة منهم وقوع الخلاف في الضد العام ايض وقد ذهب جماعة منهم الى نفي الدلالة عليه بل يعزى القول به الى جماعة من الاساطين فدعوى نفي الخلاف فيه معللا بالوجه المذكور غير متجه وكذا الحال في تنزيل المص الخلاف فيه على الخلاف في كيفية الاقتضاء من كونه على وجه العينية او الاستلزام فانه لا يوافق كلامهم ولا ما حكوه عن الجماعة فان المحكي عنهم نفي الاقتضاء بالمرة ومع ذلك فلا يكاد يظهر ثمرة في الخلاف في كيفية الاقتضاء بعد تسليم اصله ولا يليق اذن بالتدوين في الكتب العلمية وما يرى من الخلاف فيه فانما هو يتبعه الخلاف في اصل الدلالة حيث يقول بعض القائلين بالدلالة بثبوتها على وجه العينية وبعض اخر بثبوتها على وجه الاستلزام فيبنوا ذلك عند بيان الاقوال في تلك المسألة من غير ان يعقدوا لذلك بحثا بل انما ذكروه في عداد الاقوال الحاصلة في الخلاف في الاقتضاء وعدمه هذا والظ ان مراد من قال بنفي الدلالة في المقام هو ما قدمنا الاشارة اليه من انه ليس في المقام سوى ايجاب الفعل من غير حصول تكليف وحكم اخر ولو لا ذلك لان القائل المذكور يقول بجواز ترك الواجب حتى يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وسيأتي تفصيل القول فيه انش قوله عين النهي عن ضده في المعنى كانه اراد بذلك انه عينه بملاحظة ما يحصل منه في الخارج فان الامر الحاصل من انشاء الامر بحسب الخارج هو الحاصل من انشاء النهي عن ضده وان اختلفا في الصيغة بل وفي المفهوم الحاصل منهما في الذهن ضرورة ان المفهوم الحاصل في الذهن من افعل غير ما يحصل من النهي عن تركه غير ان المحصل منهما في الخارج امر واحد الا ترى انك لو قلت افعل هذا الشيء مثلا او لا تتركه كان مؤداهما امرا واحدا وان اختلفا بحسب المفهوم المستفاد من اللفظ فان هذا القدر من الاتحاد ضروري لا يكاد ينكره عاقل قوله لو دل لكانت واحدة من الثلث ملخصه حصر الدلالات اللفظية بحسب الاستقراء في الثلث وقيام الضرورة بانتفاء الجميع في المقام بعد ملاحظة مفاد الامر بالشيء والنهي عن ضده وما ذكره واضح فدعوى الدلالة اللفظية في المقام لو ثبت القول بحسب ما يدعيه المص فاسد جدا قوله اما المطابقة فلان مفاد الامر اه يفيد ذلك كون الوجوب معنى مطابقيا للامر وليس كذلك اذ لا يبعد مدلوله في افادة مجرد الوجوب والظ ان مقصوده كونه معنى مطابقيا للهيئة ان قيل بتعلق وضع لها بخصوصها او نزل الوضع المتعلق بتلك الكلمة منزلة وضعين حسبما مر بيانه وفيه ايض تامل وقد مر الكلام في نظيره ويمكن ان يوجه ان البحث في المقام لا يدور مدار لفظ الامر وانما المقص دلالة ايجاب الفعل على تحريم ضده فالمطابقة انما تلحظ بالنسبة الى ذلك قوله ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه اه يمكن ان يقال ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل اخر عليه لا يدل على انتفائه اقصى الامر ان يقضي ذلك بالتوقف فكيف يجعل ذلك دليلا على عدم الاستلزام ويدفعه ان عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين العلماء في مدة مديدة يفيد الظن بعدمه فيكون ذلك دليلا ظنيا على انتفائه وفيه انه لا حجية في الظن المذكور في المقام اذ المفروض خروجه عن المداليل اللفظية مما يكتفى فيها بمطلق المظنة فالاولى ان يوجه ان المستند بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء المذكور هو اصالة عدم النهي عن الضد وعدم استلزام الامر له فان الحكم بالاستلزام يتوقف على قيام الدليل عليه واما نفيه فعدم قيام الدليل على الاستلزام كاف فيه نظرا الى قيام الاصل المذكور قوله ما علم ان ماهية الوجوب اه اورد عليه تارة بان الوجوب حكم من احكام المامور به ولا من لوازم مدلول الصيغة على بعض الوجوه وليس مدلولا مطابقيا للفظ حتى يعد دلالة اللفظ على جزئه من التضمن بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة على جزء معناه الالتزامي فكيف يعد من التضمن وتارة بان

الوجوب معنى بسيط لا اجزاء له والمنع من الترك ليس جزء من مدلوله وانما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاص يتفرع عليه المنع من الترك فلا وجه لعده معنى
تضمنيا وان سلمنا كون دلالة الصيغة على الوجوب على سبيل المطابقة ويمكن دفع الاول بانه لو كان المقصود بالوجوب في المقام هو معناه المصطلح اعني
ما يذم تاركه لعقاب صح ما ذكره لانه لا وجه لان يكون ذلك مدلولا وضعيا للصيغة لوضوح وضع الامر لانشاء الطلب والوجوب بهذا المعنى امر
اخر يتبع الانشاء المذكور ويلزمه في بعض المواضع فالقول بوضع الصيغة له واضح الفساد حسبما مر تفصيل القول فيه واما اذا اريد بالوجوب في
المقام هو الطلب الحتمي الحاصل من الامر بالشيء سواء تفرع عليه استحقاق ذم او عقوبة فيما اذا كان الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا ولم يكن كسائر
الامرين فلا مانع من كونه مدلولا وضعيا للصيغة بل هو الذي وضعت الصيغة لانشائه حسبما مر بيانه في محله وهو عين الوجوب بالمعنى المذكور
ومغاير له بالاعتبار ودفع الثاني بما عرفت من ان الوجوب وان كان معنى بسيطا في الخارج لكنه منحل في العقل الى شيئين فان البساطة الخارجية لا
ينافي التركيب العقلي فلا مانع من كون الدلالة تضمنية نظرا الى ذلك وتحقيق المقام ان مفاد الامر طلب ايجاد المبدء على سبيل الحتم وان مفاد
الخصوصية المذكورة الماخوذة مع الطلب مما ينتزع عنه المنع من الترك فان مفاد تحتم الايجاد على المكلف ان لا يتحقق منه ترك الايجاد فمفاد المنع
من الترك حاصل في حقيقة الايجاب لا يتاخر حصوله عن حصول تلك الحقيقة وكون حقيقة الايجاب امرا بسيطا في الخارج لكونه اقتضاء وطلبا
خاصا لا ينافي حصول امرين بها لوضوح امكان حصول مفاهيم متعددة بوجود واحد بسيط في الخارج سيما اذا كان ذلك الامر البسيط منحلا في العقل
الى امور كما هو الحال فيما نحن فيه لوضوح انحلال الوجوب في العقل الى الطلب المشترك بينه وبين الندب والخصوصية المفروضة المعبر عنها بكون ذلك
الطلب على سبيل الحتم والالزام او عدم الرضا بالترك والمنع من الترك ونحوهما مما يؤدي مفاد ذلك فالحاصل في الخارج طلب بسيط خاص وهو مرتبة
من الطلب بالغة الى حد الالزام والتحتيم لكنه منحل عند العقل الى الامرين المذكورين ولذا يكون الامر الثاني حاصلا في مرتبة حصول الطلب
المذكور من غير ان يتاخر عنه في المرتبة فلو كان ذلك من لوازمه والامور الخارجة عن حقيقته كما توهم لم يثبت له في مرتبة ذاته لوضوح ان الماهية من
حيث هي ليست الا هي بعد الواضح عند التصحيح خلافه والحاصل ان ما ينتزع منه المفهوم المذكور حاصل في حقيقة الوجوب فالمنع من الترك حاصل
بحصول الوجوب لا بعد حصوله ليكون له حصول اخر متاخر عن الوجوب كما هو الحال في اللوازم التابعة لملزوماتها وعدم التفات الذهن الى
التفصيل المذكور عند تصور الايجاب لا يفيد عدم كونه ملحوظا في حقيقته لوضوح ان تصور الكل لا يستلزم تصور الاجزاء تفصيلا الا اذا كان
التصور بالكنه ومن هنا يتبين انه لا وجه لجعل الدلالة على الجزء حاصلة بالدلالة على الكل مطابقة بل فيه من تفصيل يذكر في محله فظهر بما قررنا
ان ما ذكر في الايراد من كون حقيقة الوجوب معنى بسيطا لا جزء له ان اريد انه امر بسيط في الخارج لا جزء له اصلا حتى لا يكون المنع من الترك جزء له و
انما هو لازم له باللزوم البين بالمعنى الاعم فهو فاسد لما عرفت من ان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب في العقل والانحلال الى امور وهو كاف
في كون الدلالة تضمنية كما هو الحال في المقام وان اريد انه بسيط في العقل لا ينحل الى امور عديدة وانما يكون المنع من الترك من لوازمه وتوابعه
المتاخرة عنه في الوجود كغيره من اللوازم فهو بين الفساد بعد ملاحظة ما قررنا فان قلت اذا كان النهي عن الترك جزء من مدلول الوجوب لزم ان
يكون مدلول النهي جزء من مدلول الامر فيكون الامر اذن مشتملا على طلبين وهو ظاهر الفساد لوضوح ان مفاد الامر ليس الا طلبا واحدا متعلقا بالفعل
قلت لذلك ترى اي من كلام المصنف وغيره هو ذلك لكن ذلك غير لازم مما قررناه والتحقيق ان النهي عن الترك ليس مدلولا تضمنيا للامر بالشيء اذ ليس
هناك طلب اخر في ضمن الامر متعلق بالترك وليس المنع من الترك الماخوذ جزء من الوجوب عبارة عن النهي عن الترك بل هو عنوان من الخصوصية
الماخوذة مع الطلب المايزة بينه وبين الندب فان تحتم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب وحيثية تحتم احد النقيضين هي بعينها حيثية الزام رفع
الاخر فان كلا من النقيضين رفع للاخر فليس هناك طلب اخر متعلق بالترك ولا تحتيم اخر متوجه اليه بل هناك طلب وتحتيم واحد متعلق بالفعل وهو
بعينه طلب لترك الترك وتحتيم له لكون الفعل بعينه تركا للترك ورفعا له فطلب ترك الترك هو عين طلب الفعل وحتميته عين حتمية ذلك فظهر ان
دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام ليست على سبيل التضمن ولا الالتزام بل ليس مفاد النهي المفروض الا عين ما يستفاد من الامر وانما يتغايران
بحسب الاعتبار من غير ان يكون هناك طلبان وتكليفان اصلا فليس معنى الطلب ثابتا ماخوذا في المنع من الترك بل المفهوم من المنع من الترك الماخوذ
قيد الطلب الفعل هو حيثية تحتم الطلب المتعلق بالفعل ولما لم يمكن انفكاك تصوره عن تصور الطلب اعتبر معنى الطلب ثابتا عند التعبير عن تلك
الخصوصية فعبر عنه بالمنع عن الترك الا ترى انه يعبر عن مدلول النهي بطلب الترك مع المنع من الفعل ومن الواضح انه ليس هناك طلبان حاصلان
في التحريم يؤخذ احدهما جنسا والاخر جزء من الفصل بل لما كان تصور مفهوم الفصل حاصلا بضمه الى الجنس اعتبر فيه ذلك المعنى الجنسي على وجه
الاجمال ليتصور معه الخصوصية المفروضة والفصل بحسب الحقيقة انما هو تلك الخصوصية لا غير وقد لوحظ نظير ذلك في سائر الفصول ايضا الا ترى
انه قد لوحظ مفهوم الذات التي ينضم اليها النطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول مع انه من المبرهن عندهم عدم اخذ مفهوم الذات في الفصول
فليس ذلك ملحوظا الا من جهة التبعية والفصل انما هو الامر المنضم اليه فدلالة الامر على الخصوصية المذكورة تضمنية ولا يستلزم ذلك ان يكون دالا
على النهي عن الترك كذلك انما وقع الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم المنع من الترك حيث يرى ان مفاده طلب ترك الترك على سبيل الحتم الذي هو
عين مدلول النهي وقد عرفت ان اخذ الطلبية ثابتا انما هو من جهة تصور الخصوصية المفروضة وليس هناك طلب اخر ملحوظ في جانب الترك اصلا فليس
هناك الا طلب واحد يتعلق بالفعل وان انحل ذلك الى مفهومين فلا يجعله ذلك تكليفين وطلبين وليس ترك الفعل المفروض الا حراما اصليا نفسيا كما ان وجوب الفعل
باعثا على استحقاق العقوبة لكونه عصيانا ومخالفة للامر المتعلق بالفعل فحرمة الترك مفاد وجوب الفعل ومفاد حرمة الترك وكذا الحال بالنسبة الى

حرمة الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كل حرام واجبا وترك كل واجب حراما من غير ان يكون هناك تكليفان فحيثية الامر بالفعل هي حيثية النهي
عن الترك اذ ترك الترك هو عين الفعل بحسب الخارج لكون الفعل والترك نقيضين وكل منهما رفع للاخر فيكون طلب كل منهما ترك الاخر و للباء
خصوصيته ذلك الطلب الحاصل في الامر باحدهما حاصل في النهي عن الاخر فاذا كان الامر بالفعل على وجه الالزام كان النهي عن تركه كذلك ايضا قوله
ان كل متغايرين يعني بحسب الوجود لا بمجرد المفهوم فلا يرد عليه ان مفهومي الجنس والفصل لا يندرجان في شيء من الاقسام المذكورة قوله لم
ما لا يفتقر اتصاف الذات بها يعني بها الصفات المنتزعة عن نفس الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها المنضمة اليها وتحصله الذاتيات
في الذاتيات قوله لضرورة تمانعه يتحقق في امر كراه قد يورد عليه تارة بان الامر من حيث الصدور يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى الفاعل قائم بالامر
ومن حيث الوقوع يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى المفعول قائم بالمامور به وكذا الحال في النهي فلا قيام لهما بالفعل المامور به لحظ امتناع اجتماعهما
بالنسبة اليه وعدمه واخرى بان المفروض تعلق الامر بالشيء وتعلق النهي بضده فيكون احد الامرين وصفا للشيء والاخر وصفا لمتعلقه
ولا مانع من اجتماع الضدين على الوجه المذكور كما في زيد قبيح حسن غلامه واجيب عن الاول بان تضاد الامر والنهي ان قضى بامتناع
قيامهما بموصوف واحد وهو الامر والمامور دون الفعل المامور به فلا قيام لشيء منهما به الا ان المتضادين كما يمتنع اتصاف شيء واحد بهما على
سبيل الحقيقة كذا يمتنع ان يكونا وصفين بحال المتعلق لشيء منهما واحد بالنسبة الى متعلق واحد كما في زيد اسود الغلام وابيضه مع اتحاد
الغلام فكذا الحال في المقام فلو كانا متضادين لم يمكن اتصاف الفعل الواحد بهما على الوجه المذكور وتارة بانه ليس مراد المستدل بيان اتحاد محل
الامرين المفروضين بدعوى كون الحركة موصوفا بالامرين المذكورين بل المقصود بيان اتحاد متعلق الامرين المذكورين ليتحقق شرط التضاد بينهما
على فرض كونهما ضدين لوضوح انه لا تضاد بين الامر والنهي مع تغاير المتعلق ضرورة امكان صدورهما عن امر واحد وجواز وقوعهما على مامور واحد
فالمقصود بيان حصول الشرط المذكور في المقام بكون الحركة متعلقا للامرين لا بيان اجتماع الامرين المذكورين فيها وقيامهما بها بل بيان ذلك ضروري في
كلامه لوضوح الحال في كون محل اجتماعهما احد الشخصين المذكورين على الوجه المذكور ولا يخفى عليك وهن الوجهين وعدم انطباق شيء منهما على
كلام المستدل لصراحة كلامه في اجتماعهما بفرض كونهما ضدين في الحركة كيف ولو كان مقصوده ما ذكر في الجواب الاول تقرير الاجتماع بالنسبة الى
الامر والمامور فلا داعي لاضرابه عن بيان اجتماعهما في الموصوف الواحد الى كونهما وصفين بحال المتعلق بغيره ولو جعل السر فيه ما ذكر في الجواب الثاني من بيانه
بيان حصول شرط التضاد من اتحاد المتعلق ففيه ان ذلك امر واضح غني عن البيان اذ المفروض في المقام حصول المضادة بين الامر بالشيء والنهي عما يضاد
ذلك الشيء فاتحاد المتعلق على الوجه المذكور ماخوذ في اصل المسألة لا حاجة الى بيانه وانما المقصود بيان اجتماع الامرين في محل واحد ليدل على
انتفاء التضاد بينهما كما هو مقتضى المقام وصريح الكلام وقد ظهر بذلك ضعف الجواب الثاني ايضا فالصواب في الجواب ان يقال انه لما كان مرجع
الخلاف في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الى ان وجوب الشيء هل يفيد تحريم ضده فيكون المفيد لوجوب الشيء هو المفيد لتحريم ضده وكان
مقصود القائل بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ان الامر الحاصل من احدهما عين الحاصل من الاخر والا فتغاير المفهومين والصيغتين
والمفهومين المستفيضين امر واضح لا مجال لانكاره كما ان مقصوده ان وجوب الفعل المامور به عين حرمة ضده والحاصل من كل من الامر والنهي المفروضين
عين الحاصل من الاخر في الخارج فمقصوده من هذه الفقرة من الحجة ابطال المضادة على تقدير عدم العينية نظرا الى وضوح اجتماع الامرين في الحركة
حسبما ذكره ومن البين ان الوجوب والتحريم وان كانا متضادين عن الامر الا انهما قائمان بالفعل المامور به والمنهي عنه ولذا يتصف الفعل بالوجوب
والتحريم من غير اشكال والجواب عن الثاني واضح اذ ليس المقصود في المقام دفع المضادة بين الامر بالشيء والنهي عنه ببيان اجتماعهما في محل واحد ليكون
ذلك دليلا على انتفاء المضادة بينهما بل المدعى عدم المضادة بين الامر بالشيء والنهي عن ضده ومجرد كون احدهما وصفا للشيء والاخر وصفا له بحال متعلقه
لا يمنع من حصول التضاد لوضوح المضادة بين قولك زيد شاب شائب الابن كيف ولو كان مجرد ذلك دافعا للتضاد لكان مؤيدا لكلام المستدل
لا ايرادا عليه اذ هو بصدد ابطال التضاد لا اثباته وبيانه قوله كاجتماع السواد مع الحلاوة اه كانه اراد بذلك بيان الحكم المذكور بملاحظة المثال نظرا الى انه
اذا حصل الاجتماع مع ضده في ذلك كان ذلك من مقتضيات الخلافين فيثبت في جميع موارد مخصوص المناط ووهنه واضح وما ذكره مجرد دعوى لا شاهد عليها
قوله وهو الامر بضده لا يخفى ان ضد النهي عن ضده لا ينحصر في الامر بضده اذ عدم النهي عن ضده ايضا مضاد له مقابل معه تقابل الايجاب والسلب
ان قلنا بتعميم الضد في المقام لما يشمل ذلك ولو قلنا باختصاصه بالوجودي الغير المجامع معه فاباحة الضد ايضا امر وجودي غير مجامع للنهي عن الضد
ومن البين ان القائل بعدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده لا ينكر شيئا من ذلك وهو كاف في صدق الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده نعم لو اريد
من جواز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر جواز اجتماعه مع كل اضداده صح ما ذكره من البيان الا ان الحكم بان ذلك من لوازم الخلافين بعيد جدا ولا شاهد عليه
اصلا مضافا الى فساد دعواه من اصلها كما سيجيء الاشارة اليه ايضا في كلام المصنف قوله وانه محال لا يخفى ان المستحيل هو الامر بالشيء والامر بضده
معا واما الامر به على فرض عصيان الامر الاول بان يكون الطلبان مترتبين ولا يكونا في درجة واحدة فلا مانع منه حسبما مرت الاشارة اليه في
مقدمة الواجب وسيجيء الكلام فيه ايضا ولا يرد عليه لزوم شيء من المفسدتين المذكورتين وذلك كاف في حصول ما ادعاه من لزوم جواز اجتماع الامر بالشيء مع
الامر بضده فيبطل به ما اراده من ابطال اللازم قوله اما لانهما نقيضان اراد بالتناقض في المقام عدم جواز الجمع بين الامرين نظرا الى تدافع مدلولهما
فيعد احد الامرين المذكورين مناقضا للاخر بحسب العرف مدافعا له ولا يجوز حصول التدافع والتنافي في كلام الحكيم كما هو الحال فيما يتطرق من
الخبرين المتناقضين فليس المراد من ذلك كون احد الخطابين مناقضا للاخر في حكم العقل حتى يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين كيف

ونظيره ذلك بمناقضة احد الخبرين المفروضين للاخر بناء على خلاف ذلك لوضوح امكان صدق الخبر عن الكاذب وح فالايراد عليه بانه لا تناقض بين الخطابين
المذكورين ولا بين الخبرين المفروضين وانما التناقض في الخبرين بين ما اخبر بهما ولذا لا يجتمعان في الصدق دون نفس الخبرين ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد
عليه بان قضية ما ذكره من جواز اجتماع كل من الخلافين مع ضد الاخر هو ان لا يكون في احدهما ما يمنع من الاجتماع مع ضد الاخر بل يجوز الاجتماع بينهما
بملاحظة انفسهما ولا ينافي ذلك حصول مانع خارجي من جواز الاجتماع كما في المقام حيث ان المانع منه حكمة الامر ووقوع احكامه على مقتضى حكم العقل
ومع الغض عنه فاللازم على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الامر بالشيء مع الامر بضده في الجملة لا بالنسبة الى كل مكلف ولا ريب في جواز ذلك بالنسبة الى
اوامر السفهاء من غير ان يقضي ذلك بامتناع شيء من الامرين المذكورين وهو كاف فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما قوله واما الانه تكليف بغير الممكن فلانه ان
ما ذكره اولا من لزوم التناقض انما هو من جهة ايجاب الاتيان بالضدين في زمان واحد ولا مفسدة فيه الا من جهة التكليف بالمحال حسبما مرت الاشارة
اليه فلا وجه لعد ذلك وجها اخر وقد يجاب عنه بان امتناع التكليف بالمحال يعرف من وجهين احدهما من جهة استحالة توجه الارادة نحو المحال مع العلم باستحالته
وثانيهما من جهة لزوم السفه بل الظلم ايض لو ترتب عليه العقوبة من جهة المخالفة فاشار بالوجه الاول الى الاول واراد بالثاني الاستناد الى الجهة
الثانية ودفع ذلك بان المحقق في ضد المحال من العاقل واما طلب المحال الذي هو حقيقة التكليف دون ارادة الفعل فلا استحالة فيه الا من الجهة الثانية
وفيه ان ما ذكره من حقيقة التكليف ان كان هو ما يقتضيه التحقيق حسبما مر وياتي الكلام فيه الا ان ظ المشهور بين اصحابنا والمعتزلة هو اتحاد
الطلب والارادة لا تغايرهما كما اختاره الاشاعرة فالجواب مبني على ذلك دون ما ذكر ثم حمل العبارة على ما ذكر بعيد جدا فان الوجهين المذكورين
كما ذكرنا قاضيان بامتناع التكليف بالمحال ومقتضى العبارة كون المستند الاولى مغايرة لذلك لا ربط لها بامتناع التكليف بالمحال فما ذكر في التوجيه محل نظر
لا وجه لحمل العبارة عليه فالمتجه في دفع الايراد حمل الوجه الاول على ما قررناه وذلك الوجه كاستحالة التكليف بالمحال مبني على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين
والمفسدة المترتبة على كل من الوجهين من قبيل واحد ولعله لذا ردد المستدل بينهما مشيرا بذلك الى صحة تقريره بكل من الوجهين قوله ان كان المراد
بقولهم لا يخفى ان الاحتمالين المذكورين في الجواب انما هما بالنسبة الى الضد الخاص ولو كانت دعويهم العينية بالنسبة الى الضد العام حسبما مر تنزيله
الانسب بالقول المذكور يكون المراد بالضد الترك ويكون مفاد القول بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده ان مفاد طلب ايجاد الشيء عين مفاد طلب
ترك تركه اذ مفاد عدم العدم هو الوجود فان كلا من الوجود والعدم رفع للاخر فطلب الوجود وطلب عدم العدم شيء واحد وان اختلف المفهوم منهما
فهما عنوانان عن امر واحد حسبما مر تفصيل القول فيه وح فلا حاجة في بيانه الى ذلك الوجه الطويل مع وضوح فساده قوله منعنا ما زعموا انه لازم
للخلافين ندعي فان الدعوى المذكورة ليست بينة ولا مبينة بالدليل فهي في محل المنع بل من الواضح فسادها لما قرر من الدليل على خلافها نعم لو ادعي
يكونان ضدين لامر واحد لا يخفى ان كونهما ضدين لامر واحد لا يقضي بعدم اجتماع كل منهما مع ضد الاخر في الجملة حسبما يقتضيه المقدمة المذكورة
في الاحتجاج الا مع اختصاصه ضدهما في ذلك نعم لو ادعي كون حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع كل واحد من اضداد الاخر صح ما ذكر الا انه لا دلالة في عبارة
المتقدمة على الدعوى المذكورة وان توقف عليها صحة الاحتجاج في المقام كما مرت الاشارة اليه قوله واعترض بعضهم ا ه يمكن ان يوجه ما ذكره ايض بان القائل
المذكور قد يقول بكون دلالة الامر على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالته على المنع من النقيض التزامية ايض لكونه جزء من معناه الالتزامي فليس
المراد بالتضمن في كلامه هو التضمن بمعناه المصطلح لكونه جزء من معناه المطابقي بل اراد به الجزئية بالنسبة الى معناه الالتزامي ويمكن ان يوجه ايض بانه
ان كانت دلالته على المنع من النقيض تضمنية الا انه لم يرد بالاستلزام في المقام كون دلالته على المنع من النقيض التزامية بل اراد به الاستلزام بين
الدلالتين فيكون الدلالة على الكل مستلزما للدلالة على الجزء وهو كذلك اذ من البين كون الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية لازمة لها وان
اتحدتا ذاتا فان المغايرة الاعتبارية القاضية بتعدد الدلالتين كافية في الحكم بتبعية الثانية للاولى ولزومها لها فاللزوم في المقام بين الدلالتين
فاراد في الاحتجاج كون الدلالة تضمنية والماخوذ في الدعوى حصول اللزوم بين الدلالتين فلا منافات فقوله بان الكل يستلزم الجزء كانه اراد
بذلك اطلاق الاستلزام على مجرد عدم الانفكاك كما عبروا عن عدم انفكاك الكل عن جزئه باستلزامه له وان لم يكن الجزء من لوازم الكل بحسب الاصطلاح كما
يصح القول بان الكل يستلزم الجزء يصح ان يقال ان الامر بالشيء يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزء من مدلوله حسبما ذكره وح فلا اعتبار
عليه وكان المصنف ره فهم ما ذكره حمل الاستلزام على معناه الظ واراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكل الجزء ولذا
قال النظر كما ترى مشيرا الى ضعفه وانت خبير بوهن ذلك ووضوح فساده مع بعد حمل كلام المعترض عليه قوله لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء ا ه
فقد عرفت ان عقد النزاع في كيفية الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء مما لا يترتب عليه ثمرة اصلا فلا وجه لكون النزاع المعروف بينهم في ذلك ثم
انه قد نوقش في المقام بانه لو كان مراد المستدل هذا الاحتمال لم يحتج بغيره من نوع اسناد اذ لثبوت مطلوبه الذي هو المغايرة بينهما بكون المنع من النقيض
جزء من مفهوم الوجوب فلا حاجة الى ضم قوله فالدال على الوجوب ا ه فانه وكذا الحال لو حمل كلامه على بيان اصل الاقتضاء لوضوح انه بعد اثبات كون المنع
من النقيض جزء من مفهوم الوجوب يثبت دلالته عليه فلا حاجة ايض الى ضم ما ذكره فلا يتعقل فرق ولو في بادي الراي بين الوجهين حتى يمكن تقرير
الايراد المذكور على احد الوجهين دون الاخر وقد اجاب المورد عن المناقشة المذكورة بانه لما كان الكلام في مدلول الصيغة لوحظ كون الوجوب مدلولا
للصيغة حتى يكون الدال على الوجوب دالا على المنع من النقيض وهو ايض مشترك بين الوجهين كما نبه عليه المورد المذكور فالمناقشة المذكورة ليست
في محلها نعم لو نوقش من جهة استدراك المقدمة المذكورة ثم اجاب بما ذكر لو كان له وجه قوله ان يردد في الجواب بين الاحتمالين كانه اراد بذلك
الترديد في الشق الاول من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج لكيفية الاقتضاء او لاصل الاقتضاء فيتلقى بالقبول بناء على الاول ور

بما ذكر في الجواب

بما ذكر في الجواب من حيث خروجه عن محل النزاع على الثاني ويدل على ارادة ذلك ان ما نظر فيه المص من الجواب المذكور انما هو بالنسبة الى ذلك الشق دون
الشق الثاني فلا كلام له فيه اصلا وانما ايراده على اطلاق المجيب في ايراده على الشق الاول بل كان ينبغي له التفصيل الذي ذكره في التحقيق فظهر
بذلك ان ما فسره بعضهم من كون المراد بالاول هو ارادة الترك وبالثاني هو ارادة الاضداد الخاصة ليس على ما ينبغي كيف ولو اراد الاول وكان
كلامه في اثبات اصل الاقتضاء ورد عليه ما اورده على المجيب وقد اعترف به المص ايض حيث قال ان ما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فلا وجه
لان يتلقاه بالقبول ط كيف وما ذكره ح عين كلام المجيب فكيف يجعل ذلك مقتضى التحقيق بعد ذكره الايراد المذكور على الجواب مضافا الى ما فيه من
التعسف لبعد ارادة الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظاهر كلامه نظرا الى بعدهما عن العبارة وانما المنساق منه هو ما ذكره المص من الاحتمالين
فان ظ قوله والتحقيق ان يردد بين الاحتمالين عدم حصول ذلك من المجيب وانه الذي ينبغي ان يذكر في الجواب فلا وجه لان يحمل الاحتمالان
المذكوران على ما ذكره في التفسير المذكور وكذا ما فسره به بعض اخر من ان المراد بالاول ان يكون من الاحتجاج لاثبات كيفية الاقتضاء فيتلقى بالقبول
لان له محملا صحيحا وهو حمل الضد العام بمعنى الترك وبالثاني هو اثبات اصل الاقتضاء فيه فيرد التفصيل بين الترك والضد الخاص و
يجاب عنه على حسب ما ذكر في كلام المجيب اذ لا يخفى ما فيه من التعسف فان مجرد صحة الحكم على بعض الفروض لا يقتضي قبوله مط بل لا بد من التفصيل
فيتلقى بالقبول على احد الوجهين ويرد على الاخر ودعوى ظهور العبارة ح في ارادة الضد العام لبعد اطلاق النقيض على الاضداد الخاصة
الوجودية غير مسموعة ولو كان كذلك لجرى ذلك في الصورتين فلا وجه للترديد على الثاني دون الاول بل ينبغي ذكره في الوجهين او تركه فيهما قوله
ان الامر الايجابي طلب فعل ا ه يمكن ان يق ان الدليل المذكور هو الدليل الاول بعينه غاية الامر انه اخذ هنا زيادات لم توخذ في الاول ومناط
الاستدلال في المقامين واحد فقد اعتبر هناك كون مدلول الامر طلب الفعل مع المنع من النقيض الذي هو بمعنى حرمة النقيض وهنا قد جعل مفاد
الامر طلب الفعل على وجه يذم على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك ايض وما ذكره من الوجه في ارجاع الترك الى الفعل جار في الاول ايض الا انه لم يلتفت
اليه هناك نعم قد صرح في الاول بكون المنع من النقيض جزء للوجوب ومدلولا تضمنيا له وهنا لم يصرح بذلك بل ظ عبارته هنا يكون ذلك مدلولا
التزاميا له لاحتمال ان يوخذ الوجوب طلبا خاصا من لوازمه استحقاق الذم على تركه وح يمكن الجمع بينه وبين الدليل الاول ليتوافق مؤديهما بان
الماخوذ في الاول كون حرمة النقيض جزء من مدلول الامر والماخوذ في الثاني على التقدير المذكور كون استحقاق الذم لازما له فلا منافات لوضوح
ان استحقاق الذم من لوازم التحريم فاستند هناك الى كون تحريم النقيض جزء من مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر وهنا الى ما يلزمه من استحقاق
الذم على الترك واكمل ذلك بارجاع الترك الى الفعل حسب ما قررناه قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه قد يورد عليه بانه يرد عليه عين ما اورده على المجيب
عن الدليل الاول فانه ذكر ايض خروج ذلك عن موضع النزاع فاورد عليه بعد صحة الاطلاق المذكور وان التحقيق الترديد بين الاحتمالين ويدفعه انه
لما كان تقرير هذا الاستدلال ظاهرا في اثبات اصل الدلالة الالتزامية في مقابلة من ينكرها كما هو ظاهر من ملاحظة قوله اذ لازم ما لم ينه عنه لانه معناه
فان ذلك انما يتم عند دفع توهم عدم دلالته على النهي ولذا اجاب عنه المص ره بانه لا نزاع لنا في النهي عنه حسبما يفيده الدليل المذكور حيث لا يفيد
سوى اصل الدلالة ووقوع النزاع في كون تلك الدلالة على سبيل العينية او التضمن او الالتزام مما لا ربط له بهذا المقام وح فلا ينافي ذلك ما
سبق من المص ره من صحة وقوع النزاع في الضد العام بالنسبة الى كيفية الدلالة ولا حاجة الى ان يق في الجواب ان ذلك لا يفيد الاستلزام كما يعمه
المستدل وانما يفيد التضمن حسبما ذكرناه والاولى توجيه العبارة بحملها على ذلك بان يكون المراد منها انه لا نزاع لنا في النهي عنه في الجملة وبمجرد ذلك
لا يتم ما ادعيت من الاستلزام بل هو على سبيل التضمن لبعد ذلك عن العبارة جدا كيف ولو اراد ذلك لاشار الى منع افادته كون الدلالة على سبيل
الالتزام دون التضمن ولا يدفعه بان ما يفيده مما لا نزاع لنا فيه ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل التضمن كما هو مقتضى
الدليل الاول فان الوجوب الذي هو مدلول الامر هو مطلوبية الفعل على وجه يذم تاركه وكونه بحيث يذم تاركه هو مفاد تعلق النهي بتركه فان المنهي
عنه هو الذي يذم فاعله او يق ان تعريف الواجب بما يذم تاركه تعريف بالرسم وحده في الحقيقة هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو الباعث على استحقاق
الذم على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهي عنه الى اخر ما ذكر وح فيمكن ان يراد من قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه تلقيه له بالقبول لا دفعه بخروجه
عن محل النزاع حسب ما مر في كلام المجيب المتقدم وقد يحمل كلامه على ارادة اثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله السابق لظهوره بل صراحته في اثبات
التضمن ومع ذلك فاقصى ما يفيده ذلك هو الاستلزام العقلي دون الالتزام اللفظي كما لا يخفى قوله يعني انه لا بد عند الامر بفعله يعني بذلك انه
لا يريد به اللزوم العقلي بان يكون العقل ظرفا للزومها بان يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن ليكون لازما بينا له بالمعنى الاخص بل يريد
باللزوم العقلي ان العقل يدرك ذلك اللزوم وان توقف ذلك على واسطة في اثباته ليكون اللزوم غير بين او اكتفى في ادراكه بمجرد تصور الطرفين
والنسبة بينهما لان الشرع يحكم به وليس المراد من عدم حكم الشرع به عدم انفراده في الحكم به كما هو الحال في الملزومات الثابتة بالشرع مما لا يستقل العقل
بادراكه اذ لا يمنع الظ انه اذا حكم به العقل فقد حكم به الشرع ايض قوله فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى قضية ظاهر العبارة ان ذلك بيان لكلام
القائل بالاستلزام فالايراد عليه بانه ان اريد به الضد العام فغير مفيد في استنباط الاحكام وان اريد به الضد الخاص فغير مسلم اذ ليس ترك الضد
من جملة مقدمات الفعل ليس في محله قوله وانت اذا تاملت ا ه لا يخفى انه ان اراد القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد العام على
ما ذكره مفهوما لا شاهد عليه اذ ذهاب البعض الى حصول الدلالة اللفظية بالنسبة اليه مما لا بعد فيه ولا داعي الى التنزيل بعد قضاء كلامه بذلك
وان اراد تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد الخاص فليس بالبعيد لبعد القول بالدلالة اللفظية بالنسبة اليه حينئذ كيف والدلالة

المذكورة على فرض ثبوتها ليست بينة بالمعنى الاعم ايضا بل يتوقف ثبوتها على قيام الدليل عليه فدعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص كانه مصادم للضرورة ولبس في كلام القوم على ما رأينا تصريح باثبات الدلالة اللفظية وان فرض اطلاق بعضهم حصول الدلالة اللفظية فتنزيله على ارادة الضد العام ليس بذلك البعيد فاستنكار المصنف لما قرره القائل المذكور على الجملة ليس على ما ينبغي قوله احدهما ان فعل الواجب اه قد عرفت ان جل القائلين بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص او كلهم انما يقولون به من جهة الدلالة العقلية بملاحظة قيام الدليل العقلي القاطع عليه حسبما صرح به المفصل المذكور كما يقتضيه هذه الحجة المقررة وهي عمدة حججهم على المسألة والمعول عليها كما ستعرف الحال فيها وتقريرها ان ترك كل من الاضداد الخاصة من مقدمات حصول الواجب نظرا الى استحالة اجتماع كل منها مع فعل الواجب فيكون مانعا من حصوله وترك المانع من جملة المقدمات وقد مر ان مقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الضد واجبا واذا كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد يورد عليه بوجوه احدها المنع من كون ترك الضد من مقدمات الفعل وانما هو من الامور المقارنة له ليس مجرد استحالة اجتماع الضد مع اداء الواجب قاضيا بكونه من موانع الواجب ليكون تركه مقدمة لفعله فان الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الفعل مع انها ليست مانعة منه ولا تركها مقدمة لحصوله وقد يحتج على ذلك ايضا بوجوه احدها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكان فعل الضد مقدمة لترك ضده بالاولى اذ التوقف المدعى في الاول من قبيل توقف المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فان من البين ان فعل الضد مستلزم لترك الاخر وسبب له كرو التوقف على المقدمة السببية اوضح من غيره والتالي فاسد جدا والا لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدم مثله ثانيها انه لو كان كذلك لزم الدور فانه لو كان فعل الضد من موانع فعل الواجب مانعا منه ايضا ضرورة حصول المضادة من الجانبين وكما ان ترك المانع من مقدمات حصول الفعل كذلك وجود المانع سبب لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفا على ترك الضد وترك الضد متوقفا على فعل الواجب ضرورة توقف المسبب على حصول سببه غاية الامر اختلاف جهة التوقف من الجانبين فان احدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط والاخر من توقف المسبب على السبب وهو غير مانع من لزوم الدور ثالثها ان من المعلوم بالوجدان انه اذا حصل ارادة المامور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كل من فعل المامور به وترك ضده فيكونان اذن معلولي علة واحدة فلا وجه اذن لجعل ترك الضد من مقدمات الفعل فكما ان السبب الباعث على حصول احد النقيضين هو الباعث على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب لرفع الاخر فلا ترتب بين ترك الضد والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب بين معلولي علة واحدة اذ هما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدم لاحدهما على الاخر في ملاحظة العقل ويرد على الاول انه ان اريد بكون فعل الضد سببا لترك الاخر انحصار السببية فيه حتى انه يتعين على المكلف الاتيان به ليتفرع عليه ما يجب عليه من ترك ضده فهو بين الفساد ضرورة انه كما يصح اسناد الترك الى وجود المانع كذا يصح اسناده الى عدم الشرط او السبب وان اريد به كونه سببا للترك في الجملة وان جاز ان يكون هناك سبب اخر لحصوله فلا يستلزم ذلك ما يراه الكعبي من انتفاء المباح اذ مع استناد الترك الى غيره لا يكون فعل الضد واجبا لظهور ان سبب الواجب انما يكون واجبا اذا كان هو المؤدي الى حصوله واما اذا كان السبب المؤدي اليه امرا اخر لم يكن ذلك السبب واجبا اصلا وانما يكون مقارنا لحصوله غاية الامر انه لو فرض كون ترك الضد المحرم مستندا الى فعل ضده لزم ان يكون ذلك الضد واجبا وذلك لا يقضي بانتفاء المباح مطلقا على انا نقول بامتناع ذلك لان فعل الضد مسبوق دائما بارادته وهي كافية في حصول ترك الحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون فعل الضد هو الباعث على ترك ضده في شيء من المقامات وسيجيء تفصيل القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي وعلى الثاني ان وجود الضد من موانع الضد الاخر مطلقا فلا يمكن فعل الاخر الا بعد تركه ولا يمكن في وجود الاخر الاستناد الى كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة لتركه ومع استناده الى احد تلك الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يلزم الدور فان قلت انه مع فرض انتفاء سائر الاسباب وانحصار الامر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في مقصود المجيب قلت انه لا يمكن انحصار السبب المؤدي الى الترك في فعل الضد حسبما عرفت لكونه مسبوقا بارادته وهي كافية في سببية الترك لوضوح ان السبب الداعي الى احد الضدين صارف عن الاخر فلا يتحقق استناد الترك اليه بالفعل في شيء من الصور لا يقال انه يجري الكلام المذكور بالنسبة الى تلك السبب الداعي الى المامور به لمضادته لضد المامور به ايضا نظرا الى امتناع اجتماعه معه فيرد لزوم الدور بالنسبة اليه لانا نمنع من ثبوت المضادة بينهما ومجرد امتناع الجمع بين الامرين لا يقضي بالمضادة اذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في المقام فان امتناع اجتماعه معه من جهة مضادته للسبب الموصل اليه اعني ارادة ذلك الضد نظرا الى امتناع اجتماع الارادتين ولذا كان صارفا عن ذلك الضد كيف ومن البين ان ارادة احد الضدين لا يتوقف على ترك الضد الاخر بوجه من الوجوه ولذا يصح اسناد ذلك الترك الى الارادة دون العكس لا يقال انا نجري الكلام بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة ذلك الضد اذ لا شك في ثبوت المضادة بينهما فنقول ان حصول الارادة المذكورة سبب لعدم ارادة ضده المذكورة فان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الاخر بناء على كون عدم الضد شرطا في حصول الضد الاخر لانا نقول ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع عن حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فينتفي عنه ارادته من غير ان يتسبب ذلك عن ارادة ضده بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي اليه موجودا لكن تغلبه الداعي الى المامور به فلا يكون عدم ارادة الضد مستندا ايضا الى ارادة المامور به ليكون توقف ارادة المامور به على عدم ارادة ضده موجبا للدور بل انما يستند الى ما يتقدمها من غلبة الداعي الى المامور به ومغلوبية الجانب الاخر الباعث على ارادة المامور به وعدم ارادة الاخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الاخر مستندا في الجملة الى علة واحدة من غير ان يكون وجود احدهما علة في رفع الاخر ليلزم الدور ولا ينافي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حسبما سيجيء بيانه

الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص

قوله فيها استلزام النهي كون ترك الضد من مقدمات فعل الضد

انته ثم فان قلت انا نجري الايراد بالنسبة الى غلبة الداعي الى المامور به وغلبة الداعي الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان الداعي الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعي الى ضده والمفروض توقف حصول الضد على انتفاء الاخر فيلزم الدور المذكور قلت لا سببية بين الامرين بل رجحان الداعي الى الفعل انما يكون بمرجوحية الداعي الى الضد فهو حاصل في مرتبة حصول الاخر من غير توقف منهما يقدم لذلك على الاخر في الرتبة فرجحان الداعي الى المامور به مكافئ في الوجود لمرجوحية الداعي الى المامور به مكافئ في الوجود بمرجوحية الداعي الى ضده اذ رجحانه والمرجوحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم تقدم احد المتضايفين على الاخر في الوجود ورجحان الداعي الى الضد مع رجحان الداعي الى المامور به وان لم يكونا متضايفين الا ان رجحان الداعي الى الضد متضمن لمعنى مرجوحية الداعي اليه من غير ترتب بينهما فان مرجوحيته عين عدم رجحانه على الاخر فرجحان الداعي الى المامور به مكافئ لمرجوحية الداعي الى ضده الذي هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقف بين الامور المذكورة وتوضيح المقام ان الامرين المتقابلين ان كان تقابلهما من قبيل تقابل الايجاب والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الاخر وكذا الحال في تقابل العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ايضا واما المتقابلين على سبيل التضاد فتوقف وجود كل على عدم الاخر الا ان يرجع الامر فيهما الى احد الوجوه كما في المقام وعلى الثالث ان القول بكون فعل المامور به وترك ضده معلولين لعلة واحدة فاسد لوضوح كون كل من الضدين مانعا من حصول الاخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل والفرق بين الضد والنقيض ظاهر لظهور ان حصول كل من النقيضين بعينه رفع للاخر فليس هناك امران يعدان معلولين لعلة واحدة بخلاف المقام اذ ليس حيثية وجود احد الضدين هي بعينها مفاد رفع الاخر وانما يستلزمه وما يترائى من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك سببا اولا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما في الرتبة على حصول الفعل وان كان مقارنا له في الزمان فان قلت انه اذا كان ترك الضد لازما للارادة الملزمة للفعل خاصا لا يحصل بها فلا داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه فالحال فيه كسائر لوازم المقدمات وقد عرفت انه لا وجوب لشيء منها وان لم تكن منفكة عن الواجب قلت قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من مقدمات حصول الاخر غاية الامر ان يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقضي بعدم وجوبه بل وجوب ملزومه اذا قضى الامر بعدم اقتضاء كونه من لوازم المقدمة وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة له الا ان يقال باختصاص ما دل على وجوب المقدمة بغيره وهو فاسد لما عرفت من اطلاق ادلة القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل قاضيا بكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف وما ذكر من النقض سند للمنع الاخير واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع وما يلازمها فان استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية انما تتم بالاول دون الاخير ثانيهما ان القول بوجوب المقدمة لا يقضي بوجوب ترك الضد مطلقا وانما يقضي بوجوب ترك الضد الموصل الى اداء الواجب فان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث ايصالها الى الواجب لا مطلقا فاذا لم يكن المكلف مريدا لفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا الى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمة قاضيا بوجوب ذلك نظرا الى انتفاء التوصل به الى الواجب واذا لم يكن ترك الضد واجبا لم يجيء النهي عنه ويدفعه ما عرفت من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا خصوص ما هو الموصل اليه وقضية ذلك وجوب ترك الضد في المقام من حيث ايصاله الى اداء الواجب بان يجتمع مع ارادة الواجب وسائر مقدماته ليتفرع عليها اداء الواجب ولا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء سائر المقدمات اذ مطلوب الامر ايجاد الجميع وعدم اقدام المكلف على ايجادها لا يقضي بخروج شيء منها عن الوجوب نعم حصول الايصال بها فعلا لا ينافي وجوبها من حيث حصول الايصال بها بان يأتي بسائر المقدمات ايضا فيتبعه الايصال اذ لم يأت بغيرها كان تاركا للمامور به من المقدمات دون ما اتى به ايضا حسب ما يقتضيه التقرير المذكور ثالثها المنع من وجوب المقدمة مطلقا او خصوص المقدمة الغير السببية كما اختاره المص ره وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة اه وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمة مطلقا وبطلان القول بنفي وجوبها على الاطلاق او على التفصيل حسبما مر القول فيه رابعها ان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب كما يقتضيه الدليل الدال عليه وقضية ذلك اختصاص الوجوب بحال امكان حصول التوصل بها الا مطلقا ولا ريب انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه سيما مع الاضداد الخاصة لا يمكن التوصل بها فلا وجوب لها حينئذ ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب عند التامل فيها حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا له كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضد وهذان الوجهان يأتي الاشارة اليهما في كلام المص في اخر المسألة ويأتي الاشارة الى ما يرد عليهما قوله وهو محرم قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام بمعنى الترك وان وقع الكلام في كيفية تلك الدلالة حسبما مر قوله لان مستلزم المحرم محرم هذا اما مبني على ما مر من وجوب المقدمة السببية فكما يكون سبب الواجب واجبا فكذا يكون سبب المحرم محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذي بنى عليه المص ره في الجواب ومبني على ثبوت تحريم الاسباب المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب ولدعوى الاجماع على ذلك بالخصوص فلا ربط له اذن بالقول بوجوب المقدمة قوله فان العقل يستبعد قد عرفت ان مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجة شرعية على اثبات الحكم في الشريعة فالاستناد اليه في المقام مما لا وجه له اصلا كما ان العلة في المقام هو المقتضي لحصول الحرام اذا صادف اجتماع الشرائط ولا يريد به خصوص العلة التامة لخروجه عن المصطلح كيف ولو اراد به ذلك لزم القول بوجوب الشروط فانها من اجزاء العلة التامة ومن البين ان تحريم الكل يستدعي تحريم اجزائه ولا يقول المص ره به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة

فيه يرد على احتجاجهم الثالث

ثم ان المراد

فانه الذي يتفرع عليه حصول الحرام وقد يقال ان ماذكره انما يتجه اذا كان علة تامة للازم وليس على ما ينبغي والمراد بتحريمه كونه محظورا في الشريعة مطلوب الترك
على ما هو المفهوم من الحرام وليس المراد ان تترتب عليه عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم لوضوح فساده في المقام وليس استحقاق العقوبة
كل من لوازم التحريم مطلقا حتى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا لتحريم علته هو قضاؤه بتحريم علته المفضية
الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا مجرد ما يكون من شأنه العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه هذا اذا انتسب الحرام الى احدى تلك العلل دون غيرها
وجود غيرها من غير ان يتسبب تلك الحرام عنها واما اذا ارتبط به وكان له اسباب عديدة فظاهر ما ذكره تحريم الجميع لكون كل منها سببا لحصول الحرام فقضية
قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد في المقام بان تسليم المصنف كون تحريم المعلول قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب
المقدمة الغير السببية ايضا لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون ترك كل من مقدماته علة لترك الواجب يستلزم ما له وان لم يكن هناك استلزام
من جانب الوجود وتخصيص العلة والمعلول بالوجوديين تحكم صرف لاطراد العلة وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح له نفي وجوب غير
السبب حسبما اختاره قلت وقد مر تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد ادلة القول بوجوب المقدمة فلا حاجة الى اعادته وبملاحظته
يتبين الحال في الالزام المذكور قوله فان انتفاء التحريم في احد المعلولين اه لا يخفى ان قضية ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة انه مع انتفاء التحريم
عن المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلة واما قضاؤه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقضي بانتفاء اللازم واقصى ما يفيده انتفاء
السبب الخاص لانتفاء المسبب من تلك الجهة لا مط وهو لم يقم حجة على ان اباحة المعلول قاضية باباحة العلة كما ان تحريمه قاض بحرمتها فغاية الامر عدم تحريمها
من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة اخرى اذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مط كيف ومن البين ان شيئا من المحرمات لا تحريم فيه من
جميع الجهات وانما تحريمه من الجهة المصححة له وكذا الحال في المقام فان القبح الحاصل في العلة من جهة قبح معلوله واداءه الى القبح منتف بانتفاء القبح عن معلوله
واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باباحته فما ذكره من ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة المختص المعلول الاخر بالتحريم من دون
علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان قضية انتفاء التحريم في احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافي تحريمه من جهة اخرى وهي حرمة
المعلول الاخر ثم ان قضية ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه دلالة حرمة العلة على تحريم المعلول ضرورة
دلالة حرمة العلة على تحريم المعلول لانتفاء المعلول على انتفاء العلة ولا يقضي ذلك كون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق
المحشي اذ الافادة المذكورة انما يجيء من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول ارتفاعها عن العلة فاذا احرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو
يكن محرما لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المص من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولي علة واحدة ان اراد
به حصول محرمات عديدة يستحق الاتي بها عقوبات متعددة على حسبها واضح الفساد اذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة على ترك
المقدمات ولا قائل به كلي المقام وكذا ان اراد به ثبوت التحريم الغيري كل بعد ثبوت التحريم النفسي لاحدهما فانه انما يتم بالنسبة الى العلة المحرم دون معلوله
اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام من اللوازم محرما اخر والحاصل انه اذا تعلق التحريم بشيء كان المحرم هو ذلك الشيء دون غيره مما يتبعه ويلحقه غاية الامر ان
يكون السبب المفضي اليه محرما من جهة الايصال اليه بحسب ما قرره ولا دليل على تحريم غيره اصلا وكيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاسباب قاضيا بايجاب
مسبباتها وتحريم ترك السبب الواجب قاضيا بتحريم مسببه مع ان الامر بالعكس بل ربما قيل بان التكاليف لا تتعلق بالمسببات وانما تتعلق باسبابها
كما مرت الاشارة اليه وان اراد به اسناد التحريم الى ما ذكر بالعرض نظرا الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر في مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض ذيها لوقوعه
فهو كذلك قطعا وقد مر هناك ان ذلك مما لا ينبغي النزاع فيه ولا يجري مثله في لوازم الواجب ولوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك
بعيد جدا كما هو ظ من ملاحظة كلامه اذ ليس الحرام الا شيئا واحدا يتعلق به التحريم بالذات وغير ذلك مما يلزمه ويتبعه انما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض
فليس هناك الا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما كان له انكاره في القسم الاتي لوضوح جريانه فيه ايضا لدوران الحال فيه
مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة فلا يعقل صغر من ذلك بالنسبة اليه قوله واما اذا انتفت العلية بينهما اه لا يخفى ان الامرين المتلازمين
في الوجود اما ان يكونا علة ومعلولا بلا واسطة او معها كمعلول المعلول مع علة العلة او يكونا معلولي علة واحدة كذلك وهذه العلية اما بحسب العقل
فالتلازم بينهما عقلي او بحسب العادة فالتلازم عادي ومن الظ ان العلية العادية بمنزلة العقلية في تفريع الاحكام في المقام من غير تفاوت ولذا
نصوا في باب مقدمة الواجب على تعميم السبب للعقلي والعادي فان اريد بالعلة في المقام ما يعم ذلك كما هو الظ فلا اشكال الا ان حكمه بحصول التلازم
في غير هذه الصورة مما لا وجه له اذ لا يعقل التلازم وعدم الانفكاك بين الشيئين من دون ذلك على سبيل الاتفاق مما لا يعقل بالنسبة الى افعال
المكلفين اذ مع امكان الانفكاك ولو عقلا او عادة يكون للمكلف التفريق بينهما وان اريد العلية العادية في القسم الثاني فالحكم بعدم جريان حكم
المتلازمين فيه كما ترى قوله ان تضاد الاحكام باسرها يمنع اه لا يخفى انه كما يمنع تضاد الاحكام من اجتماع اثنين منها في محل واحد كذا يمنع منه قبح
التكليف بما لا يطاق وذلك ظ فيما اذا وجب الاتيان باحد المتلازمين وحرم الاتيان بالاخر فانه يتعذر على المكلف امتثال الامرين ومن البين
انه كما يستحيل التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى تكليف واحد كذلك يستحيل بالنسبة الى تكليفين واكثر فهو ترك المامور به وان لم يتأت باختيار
فعل الضد الا انه يتأتى وجوبه على ما هو مورد ثمرة المسئلة بل يأتي استحبابه اذ استحالة الامتثال انما يتعد تحريم ما يلازمه فدفع الوجه المذكور
بان قضية التضاد امتناع اجتماعهما في موضع واحد لا موضعين لا يدفع ما ذكرنا فالحكم بجواز حصول حكمين من الاحكام الخمسة مط في المتلازمين
المفروضين ليس على ما ينبغي قوله على ان ذلك لو اثر اشار بقوله الى ان التلازم بين الشيئين يعني لو كان التلازم بين الشيئين مط قاضيا بحكم

حكمين منها في المتلازمين لثبت قول الكعبي وقد يجعل قوله لو اثر بمنزلة لو صح فيكون قوله ذلك اشارة الى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعا
من اتصاف المتلازمين بحكم غير حكم الاخر فلو صح ذلك لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح والاول اظهر قوله لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح اه لا يخفى ان
شبهة الكعبي على تقريره المشهور مبنية على عكس هذه المسئلة اي قضاء النهي عن الشيء بالامر بضده وهو انما يبتنى باثبات توقف ترك
الحرام على فعل ضده ووجوب مقدمة الواجب كما سيأتي بيانه انش واما الوجه الذي ذكره المص في الشبهة فلا توقف له على كون فعل الضد
من مقدمات ترك الحرام ليتوقف تركه عليه ولا على وجوب مقدمة الواجب انما يبتني على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم بعد ثبوت التلازم
بين ترك الحرام والاتيان بفعل من الافعال وتقريرها على البيان المذكور ان ترك الحرام يلازم فعلا من الافعال المضادة للحرام وترك الحرام واجب
فيكون ما يلازمه واجبا لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا ثبت وجوب ذلك قضى بوجوب كل من تلك الافعال على سبيل التخيير وهذا
التقرير كتقريره المشهور مبني على عدم امكان خلو المكلف عن فعل من الافعال ومن يقول بجواز خلو المكلف عن الافعال فهو في سعة عن هذه الشبهة
ونحوها ومع البناء على عدم امكان خلوه عن الافعال فالجواب عنه على مذاق المص ما سيجيء بيانه في كلامه وسنقرر ما يرد عليه والحق في الجواب
عنه هو المنع من لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم واقصى ما يقال في المقام ان الامر الثابت لاحد المتلازمين من رجحان او مرجوحية او منع ترك او منع الزايد
ترك او منع فعل ثابت للاخر بالتبع والعرض من غير ان يتحقق هناك شيئان بل يكون الثابت شيئا واحدا ينسب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض
على حسب ما مر تفصيل القول فيه فغاية الامر ان يكون احد الافعال الوجودية واجب الحصول بتبعية وجوب ترك الحرام يعني انه يلزم الاتيان بمعنى حكم
لزوم ترك الحرام لعدم انفكاكه عنه فهو واجب بوجوبه فهو في نفسه غير واجب لا لنفسه ولا لغيره فليس في ذلك نفي المباح بوجه من الوجوه اقصى الامر
ثبوت الوجوب بالعرض والمجاز للكلي المفهوم الملازم لترك الحرام فيثبت ذلك للجزئيات المندرجة تحته تبعا فان اراد القائل بوجوب المباح
ما ذكرناه فلا خلاف في المعنى وان اراد ثبوت الوجوب له بنفسه سواء كان نفسيا او غيريا فقد عرفت عدم نهوض الدليل المذكور عليه اصلا
بل يمكن ان يقال ان الوجوب بالعرض على الوجه المذكور لا يثبت لخصوص شيء من الاضداد وانما يثبت للكلي الشامل لتلك الجزئيات حيث انه الذي لا ينفك
عن ترك الحرام بخلاف كل من الجزئيات لحصول الانفكاك بالنسبة الى كل منها فلا وجه للقول بوجوب شيء منها بالتبع فانه انما يتبع عدم الانفكاك
وهو غير حاصل بالنسبة الى تلك الخصوصيات فثبوت الحكم على الوجه المذكور لا يستتبع ثبوته للفرد نظرا الى عدم حصول الجهة الباعثة لثبوته بالنسبة
الى شيء من الافراد فلا وجوب اذن لشيء من الاضداد الخاصة بالعرض ايض وان وجب الامر العام على الوجه المذكور ثم قوله ولهم في رده وجوه
بعضها تكلف حيث ضايقهم القول اه اراد بذلك دفعهم لقوله بالنظر الى الشبهة المعروفة المبتنية على وجوب المقدمة دون التقرير الذي ذكره اذ لا
ربط له بوجوب المقدمة حتى يضيق عليهم الامر من جهة القول بوجوب المقدمة وتقرير شبهته المعروفة ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما الاولى فظاهرة والثالثة قد قررت في المسئلة المتقدمة واما الثانية فيحتج عليها تارة بان فعل الضد سبب
لترك الحرام حيث ان وجود احد الضدين سبب لرفع الاخر فيتوقف عليه توقف المسبب على سببه واخرى بانه لما لم يمكن خلو المكلف عن الفعل توقف
تركه لفعل الحرام على التلبس بفعل اخر لئلا يلزم خلوه عن الافعال واجيب عنه بوجوه احدها منع المقدمة الثانية وما ذكر في الاحتجاج عليها لا يفيد توقف ترك
الحرام على فعل المباح اذ قد يحصل ذلك بفعل الواجب ويدفعه ان ذلك لا يقضي بعدم وجوب المباح اذ اقصى الامر حصول ذلك الواجب بما يعم الواجب والمباح
فيتخير المكلف بين الامرين فالواجب اذن هو الاتيان بفعل من الافعال الغير المحرمة سواء كان واجبا او غيره غاية الامر ان يتحقق في الواجب جهتان
للوجوب ثانيها المعارضة بانه لو تم ما ذكر من الدليل لزم ان يكون الحرام واجبا فيما اذا حصل به ترك الحرام الاخر فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد
وانه مع وروده لذلك بانه انما يقضي ذلك باجتماع الحكمين من جهتين ولا مانع منه ويدفعه ان الايراد مبني على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين فلا
يتم على المشهور المنصور من المنع منه وعليه مبنى الجواب فالحق في الايراد عليه ان يقال ان ذلك مسقط لذي للواجب وليس الاتيان بالحرام من افراد الواجب
وان حصل به الاداء الى ترك الحرام الاخر اذ ليس كل موصل الى الواجب مندرجا في المقدمة الواجبة كما مرت الاشارة اليه ثالثها المنع من وجوب مقدمة الواجب
وهو اوضح الاجوبة بناء على القول بنفي وجوب المقدمة واما القائل بوجوبها مط فلا بد له من التزام غيره من الاجوبة لينحل به الاشكال وقد استصعب
ذلك على الامدي فعجز عن حل الاشكال لاختياره وجوب المقدمة قائلا انه لا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه خرق للقاعدة
الممهدة على اصول الاصحاب ثم ذكر ان ما ذكره الكعبي في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله ولذا اشار المص الى ضيق الامر
على الجماعة من جهة القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط مشيرا بذلك الى ان من لا يقول به مط فهو في سعة من ذلك كالمص المانع من وجوب غير
المقدمة السببية والحاجبي حيث اختار في الجواب عن الشبهة منع وجوب المقدمة مط نظرا الى اختياره اختصاص الوجوب بالشرط الشرعي دون
العقلية والعادية ولا ريب ان ترك الضد من المقدمات العقلية نعم لو كانت المضادة بينهما مما يثبت بحكم الشرع امكن قوله بالمنع منه ولا يلزم
منه القول بنفي المباح وقضية كلامه توقف دفع الشبهة على المنع المذكور والتحقيق خلافه كما سنبين الحال فيه انش وربما يورد في المقام بان
بعض تقريرات شبهة الكعبي لا يتوقف على وجوب المقدمة مط ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم حسبما عرفته في التقرير الاول فانه ذكره
ره في تقرير شبهته ان المباح ترك للحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب اما الثاني فظ واما الاول فلانه ما من مباح الا وهو ضد لحرام فان
السكوت ترك للقذف والسكون ترك للفعل وكان الاتيان بالفعل رفع لتركه فكذا الاتيان بضده رفع لفعله فاما ان يراد من كون فعل
المباح تركا للحرام انه عينه او انه سبب لتركه حيث ان الاتيان باحد الضدين سبب لرفع الاخر وعلى كل حال فلا توقف لها على وجوب مقدمة الواجب

فيما يجاب عنه

مط اما على الاول فظ اذ لا ربط لها بوجوب المقدمة حتى يتبع الامر من جهتها على من ينكره واما على الثاني فلكونه اذن سببا لحصول الواجب فلا اتساع على المجيب من جهة انكاره وجوب المقدمة مط اذا كان قائلا بوجوب السبب كما هو ملحوظ المص ومنها ان التقرير المذكور لشبهة الكعبي ومن الوجوه اما على الاول فواضح ضرورة ان الاتيان بالضد ليس عين رفع الفعل وانما يلازمه ويقارنه وانما الواجب هو الترك المقارن لمفلا قاضي بوجوب الضد المقارن لذلك الواجب واما على الثاني فبان ترك الحرام لا يتسبب عن فعل الضد وانما السبب المؤدي اليه هو الصارف عن فعل الحرام اعني عدم ارادته من اصله او لارادة ضده المفروض المقدمة على فعله ولو سلم كون فعل الضد سببا فهو من احد الاسباب اذ كما يستند عدم الشئ الى وجود المانع فقد يستند الى عدم المقتضي او انتفاء احد الشرايط فلا يتوقف ترك الحرام على خصوص الاتيان بفعل الضد ولا يقضي ذلك بوجوب كل من تلك الاسباب على وجه التخيير ليعود المحذور اذ مع استناد الترك الى بعض تلك الاسباب لا وجوب لغيرها اصلا فليس مقصود المص من دفع القائل بوجوب المقدمة في الضيق من جهة التقرير المذكور لما عرفت من سهولة امد فاعد بل وضوح فساده وانما الباعث على الضيق هو تقريره المقدم لوقوع الاشكال في دفعه وقد عرفت اعتراف الامدي وغيره بصعوبة الامر في دفعه وعدم ظهور ايد فاعد بغير منع وجوب المقدمة مط قوله والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف اه ملخص ما ذكره في الجواب انه ان تحقق الصارف عن الحرام تفرع عليه الترك ولم يتوقف على امر من الاتيان بالضد او غيره وان لم يتحقق الصارف عنه وتوقف الترك على فعل ضد من اضداده لزم القول بوجوبه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يلزم منه نفي المباح راسا حسب ما يدعيه المستدل غاية الامر وجوب الضد في تلك الصورة الخاصة ولا مانع للقائل المذكور منه سيما مع ندور تلك الصورة ويرد عليه ان الصارف عن الحرام ان كان خارجا عن قدرة المكلف واختياره كان الاتيان بالمحرم ممتنعا بالنسبة اليه ومعه يرتفع التكليف فلا تحريم وهو خروج عن الفرض اذ المأخوذ في الاحتجاج صورة ثبوت التحريم على ما هو معلوم من تعلق التحريم بالمكلفين وان كان تحت قدرته فقضية التقرير المذكور كون كل من الصارف وفعل الضد كافيا في اداء الواجب اعني ترك الحرام فاللازم من ذلك تخيير المكلف بين الامرين فيكون الاتيان بالضد المباح احد فردي الواجب التخييري اعني الصارف من المنهي عنه انتفى وجوب وجوب الاخر فينتفي سائر الاضداد الخاصة على اباحتها وبالجملة انه انما يتم ذلك بالنسبة الى حال وجود الصارف واما بالنظر الى الزمان الذي يليه فالتخيير على حاله فيجب عليه في كل آن احد امرين من تحصيل الصارف عن المنهي عنه او ايجاد ضده فاذا حصل الصارف سقط عنه ايجاد الضد بالنسبة الى حال حصوله لا بالنظر الى ما بعده لتخييره اذن بين الامرين وان علم اذن ببقاء الصارف الى الزمان المتاخر فان مجرد العلم بحصول احد الواجبين المخيرين في الزمان الثاني لا يقضي بسقوط الاخر قبل حصوله على ان ذلك لو تم لكان جوابا مستقلا عن الاحتجاج من غير حاجة الى التمسك بحصول الصارف فان اختيار احد الاضداد الخاصة قاض بسقوط الوجوب عن البواقي فتكون على اباحتها فلا يفيد ذلك نفي المباح راسا كما هو المدعى ويمكن دفع الايراد المذكور بوجه اخر وذلك بان يقال ان حصول الصارف ليس عن اختيار المكلف مع كون الفعل او الترك الحاصل منه اختياريا بيان ذلك ان حصول الفعل في الخارج انما يتبع مشية المكلف وارادته له في الخارج فان شاء المكلف حصل الفعل وان لم يشأ لم يحصل وذلك عين مفاد قدرته عليه لكن حصول المشية وعدمها انما يكون بالوجوب والامتناع نظرا الى الدواعي القائمة عليه في نظر الفاعل من اول الامر او بعد التامل في لوازمه واثاره وما يترتب عليه من ثمراته وغاياته فميل النفس الى احد الجانبين بعد ملاحظة الداعيين والغايات المترتبة على الامرين من الفعل والترك الذي هو عين الارادة انما يتبع ما عليه نفسه من السعادة والشقاوة وغلبة جهة الحق والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبة لتلك الافعال فيترجح عنده احد الجانبين من جهتها وظاهر ان ذلك غير موكول الى اختياره بل الامر خلقه لارادته ومشيته في حصوله بل الارادة تابعة له وكون ذلك الداعي خارجا عن اختيار المكلف لا يقضي بكون الفعل والترك المترتب عليه خارجا عن قدرته واختياره كما توهمه المورد ضرورة كون الفعل تابعا لمشيته واختياره وليست حقيقة القدرة والاختيار الا ذلك فاذا كان كل من الفعل والترك موكولا الى مشية الفاعل لا غير فان شاء فعل وان شاء ترك كان ذلك الفاعل قادرا مختارا بالضرورة وان كانت مشيته لاحد الطرفين بالوجوب نظرا الى ما ذكرناه فان ذلك لا ينافي صدق الشرطية المذكورة التي هي من اللوازم البينة لحقيقة القدرة او عين حقيقتها فلكون الفعل مقدورا عليه لا يقضي بكون الدواعي ايض مقدورا عليها داخلة تحت اختيار المكلف وانما الاختيار متعلق بالافعال الصادرة منه المتعلقة لمشيته من جهة اناطتها بها وجودا وعدما واما المشية فهي مقدورة عليها بنفسها صادرة عن اختيار المشي بخلاف الدواعي الباعثة عليها فاذا كانت الدواعي خارجة عن اختيار المكلف لم تكن متعلقة للتكليف وان تعلق التكليف بالفعل المقدور عليه فنقول ان كان الصارف عن الفعل حاصلا حصل الترك من غير ان يتوقف حصوله على الاتيان بضد من الاضداد وانما يكون الاتيان به من لوازم وجود المكلف ان قيل بامتناع خلوه عن الفعل وان لم يكن حاصلا وتوقف الترك على الاتيان بالضد وجب ذلك من باب المقدمة حسب ما قرره وقد يورد عليه بان خروج الداعي عن اختيار المكلف لا ينافي تخييره بين ذلك وما يكون حصوله باختياره نظرا الى قيام الوجوب في المخير باحدهما ومن البين انه اذا كان واحد منهما مقدورا عليه كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه ايض فيصح التكليف به فان حصل غير المقدور عليه اكتفى به في سقوط الواجب بالنسبة الى زمان حصوله على ما هو الشان في المخير والا وجب عليه الاتيان بالاخر ولا ينافي ذلك وجوب القدر الجامع عليه عند دوران الامر بينهما بالنسبة الى الزمان المتاخر حسب ما قرر في الجواب المتقدم فيتم ذلك الاحتجاج ايض ويرد عليه ان تعلق التكاليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه لا يقع من الحكيم الا ترى انه لا يصح التكليف بالجمع بين النقيضين او صلوة ركعتين وان كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه فلا وجه للالتزام به في المقام وفيه انه يصح التكليف بالطبايع المطلقة مع انه يندرج فيها الافراد الكثيرة مما لا يتعلق بها القدرة ولا يمنع ذلك من تعلق الامر بالمطلق الا انه يجب من افراده على سبيل التخيير ما يتعلق القدرة

بهامن جهة

بها من جهة الامر بالمطلق فكذا الحال في المقام فان المقصود وجوب غير المقدور على سبيل التخيير بل المدعى وجوب احد الامرين من المقدور وغيره فيتعلق الوجوب بالمقدور رفضه ويدفعه ان ذلك انما يتم في الطبايع المطلقة مما يحصل في ضمن الافراد فيتبعه وجوب تلك الافراد دون ما اذا تعلق الامر بامرين او امور على وجه التخيير فيتبعه وجوب القدر الجامع او تعلق ابتداء باحدهما على ما هو الحال في التخييري ولذا لا يصح في المثال المتقدم وقد يقال ان المفروض في المقام من قبيل القسم الاول فان الوجوب انما يتعلق بما يتوقف عليه الترك الواجب وهو احد الامرين فان عدم الفعل قد يكون لانتفاء شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب انما يتعلق بالكلي المذكور ويتحقق ذلك بكل من الامرين المذكورين من الصارف وفعل الضد ولا يتعلق بخصوص كل منهما لينتفي بما ذكر فاذا كان الصارف غير مقدور وجب عليه الاخر قلت انما يتم ما ذكر ان اريد بالجواب المذكور في كلام المص كون الترك حاصلا تارة من جهة وجود الصارف اعني انتفاء الارادة او سببها التي هي شرط في وجود الفعل واخرى بوجود المانع الذي هو فعل الضد فلا يلزم من وجوب الترك القول بوجوب المباح مط بل في خصوص الصورة الاخيرة اذ يتجه الايراد عليه بما ذكر بل يرد عليه غير ذلك ايض حسب ما يجئ الاشارة اليه واما ان اريد به غير ما ذكر حسب ما يأتي بيانه فلا يتجه الايراد المذكور من اصله وستعرف الحال انش قوله وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان اه يريد انه مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقق ترك الحرام قطعا من غير ان يتوقف الترك على فعل من الافعال الا انه قلنا بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر كان الاشتغال بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف حيث انه لا يمكن خلوه من كون جديد او تاثير في الكون الباقي اما اذا قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لم يلزمه الترك فعلا من الافعال وامكن انفكاكه عن جميع الافعال هذا على ما ذكره الاستاد لكن قد ان المتأمن الفعل هو اثر ما ان اريد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل سواء كان عن تاثير مقارن له او سابق عليه فينبغي الاثر بنفسه فالتلبس بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف مط اذ لا يمكن خلو الجسم عن الاكوان سواء قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر اولا فالمناقشة في المقام بان الكلام في ان ما يصح وصفه بالاباحة هل يجوز خلو المكلف عنه اولا فان مقصود الكعبي بذلك نفي المباح راسا ومن البين ان الاثر المستمر يتصف بالاباحة والحرمة ولذا يكون الساكن في المكان المغصوب متلبسا بالحرام وان قلنا بالبقاء والاستغناء هين جدا اذ لا يرتبط التفصيل المذكور باصل الجواب وانما هو استدراك مبني على ما هو الظاهر من لفظ الفعل المذكور في كلام المستدل فلا مانع عن سقوط ذلك لو فسر الفعل في كلامه بالمعنى الثاني والتزم بكونه من لوازم الوجود مط وقد يناقش ايض بان البناء على تجدد الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر لا يستلزم عدم خلو المكلف عن الفعل لمنع وجوب استناد الكون من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق الى محله لجواز استناده الى غيره وانت خبير بوهن الاحتمال المذكور لو اريد به عدم استناده الى المكلف راسا كيف ولو كان كذلك لما صح اتصافه بالتحريم والاباحة ولو اريد به عدم استناد البقاء او الاكوان المتجددة اليه فلا وجه له لامكان اتصافه بها من جهة التفريع بهما الا انه لا يخ عن بعد والامر فيه سهل قوله واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال اه اورد عليه بان تسليم توقف ترك المنهي عنه على فعل الضد يستلزم الدور بعد ملاحظة ما سلم اولا من توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر حسب ما يظهر من جوابه عن الدليل الاول حيث اختار الجواب بمنع وجوب المقدمة دون ان يمنع كون ترك الضد مقدمة وسيصرح به ايض اذ يلزم توقف ترك المنهي عنه على فعل ضده وتوقف فعل ضده على ترك المنهي عنه ويدفعه انه ليس المقصود من توقف ترك الحرام على فعل ضده انه لما كان وجود المانع من اسباب انتفاء الشئ وكان فعل الضد مانعا عن الاتيان به كان الاتيان بما يضاد الحرام من المباحات سببا لانتفائه كما ان وجود الصارف قاض بانتفائه من جهة قضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فيكون التوقف المذكور في المقام من قبيل توقف المسبب على السبب كيف ولو اراد ذلك لكان لزوم الدور ظاهر الا مدفع له ويرد عليه مع ذلك موارد منها لزوم القول بوجوب فعل الضد مط على نحو المخير لتوقف الترك على احد الامرين من الصارف وفعل الضد فيجب عليه الاتيان باحدهما فلا يصح الجواب حسب ما مر تفصيل القول فيه ومنها انه لا يمكن ان يكون فعل الضد سببا بالفعل للترك ضده حيث انه مسبوق ابدا بارادته وارادته لا يجامع ارادة الحرام وانتفاء ارادته قاض بالصرف عنه وبالجملة ليس الباعث على الترك الا حصول الصارف عن الفعل وعدم ارادة المكلف له الا ان انتفاء الارادة قد يكون من اول الامر وقد يكون من جهة ارادة ضده فح نقول ان ترك الحرام انما يكون لوجود الصارف عنه ولا توقف لحصول الصارف على الاتيان بفعل الضد وان كان حصوله في بعض الاحيان من جهة ارادة الضد اذ ذلك لا يقضي بتوقف مطلق الصارف عليه ولو قضي به فلا ربط له بالتوقف على فعل الضد الا في بعض الوجوه كما سنشير اليه فما ذكره من التوقف ان اراد به ذلك فهو فاسد جدا ومنها انه لا يصح قوله بعد ذلك ومن لا يقول برأي بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط فهو في سعة من هذا وغيره فان من لا يقول به كذلك قائل بوجوب السبب حسب ما مر حيث نص انه ليس محل خلاف ف يعرف ومع الغض عنه فمن لا يقول به كذلك من يقول بوجوب السبب بل هو المعروف بينهم وليس على ما ذكر في سعة منه لكون فعل المباح ح سببا لترك الحرام بل مراده بذلك توقف ترك الحرام على فعل الضد على سبيل الاتفاق بان يكون المكلف على حال يصدر منه الحرام لو لم يتلبس بضده بان يكون تلبسه بالضد شاغلا له عن غلبة ميله الى الحرام فيتمكن بذلك من ترك ما ارادته الباعث على تركه فليس التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب فترك الارادة انما يكون من النفس بعد شتغالها بفعل الضد وفي حال اشتغالها به فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضده الغير المجامع معه في الوجود كيف وقد لا يكون ترك الحرام مجامعا لفعل ضده المفروض في الوجه بان يتوقف ترك الحرام على فعل الضد ولا ينفك عنه بل لو فرض كما اشرنا اليه وفي صورة ما فرض انه معه لا يقع منه فعل الضد لا بعد ارادته وهي كافية في الصرف عن الحرام حسب ما مر ومما ذكرنا نعلم انه قد يكون ما يتوقف عليه ترك الحرام غير ضده اذا كان شاغلا له عن التفكر للحرام سواء كان الاشتغال به متقدما على ترك الحرام او مقارنا له على نحو ما ذكر

في الاضداد وح يندفع عنه الايرادات المذكورة جميعا اما الاول فلانه لا توقف لترك الحرام عليه من جهة كونه سببا لحصوله بل التوقف حصول الصارف عنه على ارادته القاضية بعدم ارادة ضده فلا دور واما الثاني فلانه لا توقف لترك الحرام الا على الصارف عنه ان الصارف عنه قد يتفق توقفه على فعل الضد بل على ارادته حسبما ذكر فلا مجال ح للقول بالتخيير بين الاتيان بالصارف وفعل الضد فلا وجوب لفعل الضد ابتداء نعم انما يجب فيما اتفق حصول التوقف المفروض وهو الذي التزم به المص على القول بوجوب المقدمة واما الثالث فواضح واما الرابع فلعدم كون التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب ح يرد عليه ما ذكر نعم يمكن ان يورد في المقام تارة بان ما ذكره من فرض انتفاء الصارف ح عن فعله لما عرفت من كون فعل الضد ح مسبوقا بارادة الضد المانع عن ارادة الحرام فلا وجه لما قرره من التفصيل بين وجود الصارف وعدمه فلا يوافق ذلك ما ذكرناه ولعل بان دعوى توقف ترك الحرام على فعل الضد مما لا وجه لها لكون التعرض للحرام ح اختياريا غير خارج عن قدرته والا لم يكن موردا للتكليف كيف ومن البين ان فعل الضد ح ليس من مقدماته الشرعية ولا العقلية والعادية فلا وجه لعده موقوفا عليه في المقام مع امكان حصول الترك من دونه ولذا يقع بترك المكلف والقدرة عليه شرعا وعقلا وعادة بعد انتفائه الا ان يعمم مقدمة الواجب لما يشمل مثل ذلك وهو غير معروف بينهم كما يظهر من ملاحظة تقسيمهم للمقدمة الواجب فلا يجدي القول بوجوب فعل الضد لذلك بل الواجب هو ترك الحرام فلا وجه لجعل ذلك قسما اخر قسيما للفرض الاول والزام القائل بوجوب المقدمة بوجوبه ويمكن دفع الاول بان مقصد المص من الصارف في المقام هو الصارف الابتدائي عنه مما يتعلق بفعل الضد وارادة الضد لكونها سببا لحصول الضد بمثابة نفس الضد ويقابله فاما اذا توقف ترك الفعل عليه نظرا الى توقف الصارف عن الحرام على حصوله فجعله قسما اخر يقابل الاول وهو ما لا يتوقف الصارف عنه على التعرض لفعل الضد وحمل العبارة على ذلك غير بعيد وان لم يخل عن تسامح في التعبير والامر فيه سهل والثاني بان من الواضح توقف حصول الفعل على الارادة ومن البين كون ايجاد الارادة وتركها تابعا للدواعي الباعثة على احدهما في نظر الفاعل ح فنقول ان دواعي الخير والشر قد تكون قوية متمكنة في النفس بحيث لا يزاح بالوساوس الشيطانية ونحوها او التفكر فيما يترتب على الفعل او الترك من المفاسد وسوء العاقبة او يكون الفاعل بحيث لا يراعي ذلك وذلك كصاحب الملكة القوية في التقوى او البالغ الى درجة الوزر من والطبع في العصيان او الغافل عن ملاحظة خلاف ما يثبت له من الدواعي ح يترتب عليها الفعل او الترك على حسب ما يقتضيه تلك الدواعي قطعا من غير لزوم اضطرار على الفعل او الترك بل انما يحصلان منه في عين الاختيار حسبما مرت الاشارة اليه وقد تكون تلك الدواعي بحيث يمكنه ازاحتها بالوساوس ونحوها او التروي في عواقب الفعل او الترك والاثار المترتبة عليهما مع تفطن الفاعل لها او بالاشتغال بافعال اخر يكون الاتيان بها دافعا لتلك الدواعي فيقتدر معها على دفع ما يقتضيه ودفعها على اختيار العصيان ح نقول انه بعد القول بوجوب المقدمة لا تامل في وجوب السعي في دفع الدواعي الباعثة على اختيار المعصية مع تمكن المكلف منه فان ذلك ايضا مما يتوقف عليه الطاعة الواجبة وبقاء القدرة والاختيار مع ترك ذلك نظرا الى ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار لا يقضي بانتفاء التوقف في المقام لوضوح حصول الوجوب هنا وان كان بالاختيار فاذا كان المكلف متمكنا من دفعه وجب عليه ذلك لوضوح وجوب ترك الحرام على حسب الامكان وحيث كان دفع الوجوب المفروض متوقفا على ذلك كان ذلك واجبا عليه من باب المقدمة اذ هو مما يتوقف عليه الاختيار الذي يتوقف عليه الفعل كان التمكن من الفعل الذي هو مناط التكليف حاصلا من دونه فكون الشيء مما يتوقف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم التمكن من الفعل عليه كما يستلزم ما يتوقف الفعل عليه في نفسه فهو في الحقيقة نحو من مقدمة الوجود ايضا فتحصل مما قررناه ان المكلف ان كان له صارف عن المعصية حاصل له بفضل الله تع ومنه عليه من غير ان يكون المكلف محصلا له كان ذلك كافيا له في ترك المعصية ومن البين ح ان تلك الدواعي لا يتصف بالوجوب اذ ليس من فعل المكلف ولا من اثار فعله وان لم يكن ذلك حاصلا له لكن تمكن من تحصيله قبل العصيان او تمكن من ازالة الداعي الحاصل على خلافه بالمواعظ او غيرها من الامور الباعثة عليه ولو بالتماس غيره على اختياره ذلك والكون في مكان لا يمكنه الاتيان او يحتشم عن التعرض له او الاشتغال بفعل يمنعه عن ذلك او يتسلط معه على دفعه تلك الدواعي ونحو ذلك لزمه ذلك وان كان ضدا للعصيان منه ولا محصلا باختياره فانه يلزمه دفع ذلك الاختيار على حسب مقدوره واختياره وح فاذا كان فعل الضد قاضيا بدفعه وجب عليه الاتيان به على حسب ما يكون رادعا له عن العصيان من تمكنه له قبل زمان الضد الاخر او في حاله بايجاده فلك بدل ايجاده بحيث لو لم يشتغل به لاشتغل بالاخر الان وجوب ذلك ح لا يقضي بانتفاء المباح مط ولو في تلك الصورة اذ لا يكون فعل كل من المباحات رادعا له عن العصيان فيجب الكل عليه تخييرا وانما يكون الرادع خصوص بعض الافعال ولو فرضنا كون المانع في بعض المقامات اي فعل من الافعال فغاية الامر انتفاء المباح في بعض الفروض النادرة بالنسبة الى الشخص الخاص في بعض الاحوال وذلك مما لا ينكر الالتزام به ولم يتم دليل على بطلانه ولم يظهر انكار القوم منه هذا غاية ما يتخيل في توضيح المرام وتبيين ما ذكره المص في المقام لكنك خبير بان ما ذكر في القسم الثاني مستند الى بعض الا يناط الجواب المذكور حيث ان قضية التوقف المفروض وجوب بعض الافعال في بعض الاحوال ولا يختلف بسببه الحال في الجواب فان حقيقة الجواب هو المنع من توقف الترك على فعل المباح مط حسب ما ذكره المستدل وانما يتوقف على وجود الصارف حسبما قررناه غاية الامر ان يتوقف الصارف في بعض الاحيان على ذلك او على ارادة الضد حسبما مر ولا يقضي ذلك بانتفاء المباح حسبما ادعاه المستدل فالجواب في الصورتين امر واحد ثم لا يذهب عليك ان ما يقتضيه الوجه المذكور هو وجوب ما يتوقف عليه الترك وهو قد يكون ضدا متقدما وقد يكون مقارنا وفي صورة المقارنة يكون ارادة الضد كافية في تحقق الصارف حسبما مر الا انه قد يتوقف بقاؤها على الاشتغال به فيحصل التوقف على الضد في الجملة وقد يكون غير ضد من سائر الافعال او تركها حسبما اشرنا اليه وكيف كان فالتوقف المفروض في المقام غير ما اخذ في الاستدلال

في بحث مقدمة ع

على الطاعة ع

فان الظ اراد

فان الظ ارادته انه لا يتم الترك الا بفعل من الافعال واقع مقام الحرام ولو لوحظ التوقف بالنسبة الى خصوص ما يقارن الترك كما في بعض الفروض فجهة التوقف مختلفة والحاصل هنا على ما ذكر امر غير ما لاحظه المستدل وما ادعاه المستدل فاسد قطعا لتمام الامر اللازم هو مجرد عدم الانفكاك بين الفعل والترك بناء على امتناع خلو المكلف عن الفعل وهو غير التوقف المأخوذ في الاستدلال هذا ومن غريب الكلام ما ذكره المدقق المحشي في المقام في الجواب عن الدور المذكور مع مقارنة فعل الضد لترك الاخر ان وجود الضد الاخر يتوقف على عدم الضد الاول فعدمه يتوقف على عدم عدمه لا على وجوده فلا مانع من توقف وجود الضد الاول على عدم الضد الاخر اذ اقصى الامر ان يلزمه توقف وجود الضد الاول اعني ما يضاد الحرام المقارن لتركه على عدم ذلك المحرم ويكون عدم ذلك المحرم متوقفا على عدم عدم الضد الاول على عدم عدمه ولا دليل على امتناعه اذ ليس ذلك من توقف الشيء على نفسه لاختلاف الامرين وانت خبير بوهنه اذ من الواضح ان الوجود وعدم العدم وان اختلفا بحسب المفهوم الحاصل في العقل لكنهما متحدان بحسب الخارج اذ ليس الوجود الا عين رفع العدم الذي هو عين عدم العدم ولذا كان الوجود والعدم نقيضين لا ان احدهما لازم لنقيض الاخر ومن البين ان التوقف الحاصل في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة الى الامر الخارجي دون المفهوم الذهني فلا يعقل دفع الدور بمجرد اختلاف المفهومين ثم ان دعوى توقف عدم الضد الاخر على عدم عدم الضد الاول مما لا وجه لها اذ لا توقف له الا على حصول الصارف عنه ولو فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقفه على تحقق الضد في الخارج كما هو المتوهم في المقام كان متوقفا على وجود الضد الاول حسبما ذكره المص لا على عدم عدمه كما ادعاه وليس جهة التوقف في المقام ما يظهر من كلامه من ان وجوده لما كان مستندا الى عدم الاول كان عدمه مستندا الى عدم عدمه بل الوجه فيه على مقتضى التقرير المذكور كون وجود الضد مانعا من الاخر فايجاده قاض بارتفاع الاخر وسبب لرفعه فيتوقف ارتفاعه على وجود الاخر لا على عدم عدمه كما ادعاه ثم انه لا يذهب عليك ان ما ذكره الكعبي من الشبهة ان تمت دلت على انتفاء المندوب والمكروه ايضا وان الحكم بناء على الشبهة المذكورة بين الواجب والحرام وهو غير معروف وعنه فان خص المنع بالمباح كان ذلك نقضا على حجته وقد حمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه سواء بنا وبالاخلاف فيعم الاحكام الثلثة لكن ظ كلامهم في النقل عنه خلاف ذلك حيث انهم ذكروا الخلاف عنه في المبادي الاحكامية في خصوص المباح ولم يذكروه في المندوب والمكروه ويمكن ان يق ان الشبهة المذكورة لا يقضي بنفيهما اذ اقصى ما يلزم منها وجوب غير الحرام من الافعال وثبوت التخيير بينها وذلك لا ينافي استحباب بعضها وكراهة بعض اخر منها لجريان الاستحباب والكراهة في الواجبات كاستحباب الصلوة في المسجد وكراهتها في الحمام وهذه ظ فان الاستحباب والكراهة في المقام لا يراد بهما المعنى المصطلح وانما يراد بهما معنى اخر نسبي حسبما فصل القول فيه في محل اخر فلا بد له من بقائهما بمعناهما المصطلح نعم لو جعل ذلك من قبيل اجتماع الحكمين من جهتين بناء على جوازه صح حملهما على المعنى المصطلح الا انه تجري ذلك بعينه في الاباحة ايضا فلا وجه للفرق قوله اذا تمهد هذا فاعلم ان هذا راجع الى الكلام على اصل الاستدلال بعد تمهيد المقدمة المذكورة اعني بيان الحال في جواز اختلاف المتلازمين وعدمه في احكامها الثلثة قوله لما هو بين من ان العلة في الترك اه يمكن ان يق انه قد يكون مجرد وجود الصارف وعدم الداعي الى الفعل كافيا في ترك المامور به من دون حاجة الى حصول ضد من اضداده وقد لا يكون ذلك كافيا ما لم يحصل الضد كما اذا اراد البقاء على الطهارة في مدة معينة يمكن البقاء عليها فانه اذا انتظر لم يمكن رفعها الا باتيان ضدها ومجرد انتفاء الداعي الى البقاء عليها لا يكفي في انتفائها فيتوقف رفعها اذن على وجود الضد الخاص فيكون وجود ذلك الضد هو السبب لترك المامور به وان كان مسبوقا بالارادة وهكذا الحال في الصوم بعد انعقاده ان قلنا بعدم فساده بارتفاع نية الصوم ولا يقضي ذلك ح بورود الدور نظرا الى توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر لما عرفت من خلافه الحال في الاضداد كما مرت الاشارة اليه قوله الا على سبيل الالجاء نظرا الى انه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريدا له بالارادة الجازمة الباعثة على الفعل فالاصح يقع منه الفعل لولا حصول مانع من الخارج يمنعه من الجري على مقتضى ارادته وهو ما ذكره من الالجاء فيسقط معه التكليف بالواجب بنفي الامر وهو خروج عن محل البحث ومع ذلك فلا يكون الباعث على ترك الحرام فعل الضد المفروض اذ الالجاء على فعل الضد كما يكون سببا لحصول الضد كذا يكون سببا للترك الاخر لما عرفت من عدم كون الضد شرطا في وجود ضده فيتقدم عليه رتبة فان لم يكن منتفيا كان الباعث على وجود احدهما قاضيا بعدم الاخر حسبما مرت الاشارة اليه فلا وجه لعد وجود الضد ح سببا لانتفاء الاخر كما قد يتراءى من ظ كلامه ويمكن ان ينزل كلامه على بيان الفساد في الوجه المذكور في الجملة فلا ينافي فساده من جهة اخرى قوله لظهور ان الصارف الذي هو العلة اه لا يخفى ان ارادة احد الضدين على وجه الجزم كما يوجب حصول ذلك الضد كذا يقضي بارتفاع الضد الاخر فيكون المقتضي لوجود احدهما صارفا عن الاخر لكن لا يتعين الصارف عنه بذلك اذ كما يستند انتفاء الضد الى ذلك فكذا يمكن استناده الى انتفاء غيره من شروط وجوده او وجود المانع عنه ولو اجتمع ذلك مع فعل الضد امكن استناد الترك الى الاول نظرا الى سبقه على فعل الضد فيكون الترك مستندا اليه ويكون فعل الضد ح مقارنا محضا حسبما مر الا ان الكلام هنا فيما اذا استند ترك المامور به الى ارادة ضده فيكون انتفاء المامور به من جهة السبب الداعي الى ضده نظرا كان في العلة و القول بان السبب الداعي الى ضده لا يكون سببا للترك بل انما يقضي تلك بعكس ارادة المامور به نظرا الى استحالة اجتماع الارادتين فانما الصارف في الحقيقة هو عدم ارادة الفعل كما في غير هذه الصورة حسبما ذكر ان السبب الداعي الى الضد بين الدفع اذ اقصى الامر ح بعد تسليم ما ذكر ان يكون السبب الداعي سببا بعيدا بالنسبة اليه وذلك لا يمنع من كونهما معلولي علة واحدة اذ لا يعتبر فيه ان تكون العلة قريبة بالنسبة اليهما بل يعم القريبة والبعيدة فقد تكون العلة المشتركة بعيدة بالنسبة اليهما او تكون قريبة بالنسبة الى احدهما بعيدة بالنظر الى الاخر ومن هنا يتجه الكلام المذكور اذا نوقش في استناد عدم ارادة الفعل الى ارادة ضده نظرا الى كون الارادتين ضدين فيتوقف وجود احدهما على انتفاء الاخ

فاللازم توقف وجود الضد الاول ع

والمكروه ع

لم يمنع ع

حسب ما عرفت من توقف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه فلا بد اولاً من ارتفاع ارادة الفعل حتى يتحقق معه ارادة الضد او نقول ح انه لو لم يكن ارادة الفعل مسبوقة لاسباب اخر فلا بد من استناد انتفائها الى سبب تلك الارادة فالسبب القاضي بارادة الضد قاض بنفي تلك الارادة وهو كاف في المقام اذ لا فرق بين زيادة بعد السبب وقلته وقد يدفع ذلك بان الارادة الداعية الى الضد شرط في ايجاده وليس سببا لحصوله كما يستشعر المص ره اليه بكونها علة لترك الفعل لا يقضي باشتراك الامرين في السبب يمكن ان يقال ان الارادة الجازمة وان كانت شرطا في تحقق الفعل الا انه جزء اخير للعلة التامة فيكون في معنى السبب بل قد يفسر السبب في كلام المص بالجزء الاخير للعلة التامة على انه قد يقال بان السبب في المقام ليس مخصوصا بالاسباب العقلية بل يعم العادية ايضا والارادة الجازمة المسماة بالاجماع تعد عادة سببا لحصول الفعل فتأمل قوله ثم هو مع ارادة الضد اه اورد عليه الفاضل المحشي بانه لا توقف للضد على وجود الصارف المذكور اصلا وانما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف في البين وهذا الكلام مبني على ما اختاره سابقا من عدم توقف وجود احد الضدين على ارتفاع الاخر وانما يكون بينهما مجرد المقارنة حسبما مر تفصيل القول فيه وقد بينا هنالك وهن ذلك وان حصول التوقف في المقام مما لا مجال للريب فيه فيكون ما ذكره هنا فاسدا ايضا قوله فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة اورد عليه الفاضل المحشي بان تسليم وجوب السبب بمعنى العلة التامة فيستلزم وجوب كل جزء من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كل واحد مما ذكر مع كونهما جزئين للعلة فلعل المراد بالسبب هنا وفي بحث مقدمة الواجب هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل قلت قد عرفت تفصيل الكلام في المراد بالسبب في المقام في بحث المقدمة فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه وما ذكره من وجوب الاجزاء قطعا عند وجوب الكل غير متجه كما عرفت الحال فيه في بحث المقدمة وقد بينا هناك ان الكلام في الاجزاء كالكلام في المقدمات اثباتا ونفيا من غير فرق بينهما في ذلك وان ما يقطع به هو وجوب الاجزاء بوجوب الكل لا بوجوب اخر لاجل الكل كما هو الحال في المقدمة بوجوب الواجب منعا مما لا مجال للريب فيه ايضا وانه مما لا ينبغي وقوع الخلاف فيه فكان ما نفاه من الخلاف في وجوب الاجزاء عند وجوب الكل هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره وقد مر بيان ذلك ثم انك قد عرفت ان عدّ الارادة الجازمة المسماة بالاجماع المتعقبة للفعل جزءا من جملة الشرائط لا يخ عن تامل بل لا يبعد ادراجها في السبب بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة او بمعنى المقتضي للفعل بحسب العادة كما مرت الاشارة اليه قوله فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة اه هذا الكلام ظاهر في ترتب العقاب على ترك المقدمة وقد عرفت ضعفه وقد يحمل ذلك على ارادة ترتب العقاب عليه من حيث ادائه الى الحرام فيتحد العقاب المترتب عليه وعلى ما يؤدي ذلك اليه حسبما مر الكلام فيه وكيف كان فالحاصل من كلامه ان الصارف وان كان محرما من حيث كونه علة لترك المامور به لكنه ليس علة للضد حتى يقضي تحريمه بتحريم الضد لئلا يمكن الحكم بوجوبه وانت خبير بان المتلازمين اذا لم يكن بينهما علية ولا مشاركة في علة وان جاز اختلافهما في الحكم حسبما ذكره لكن لا يصح الحكم بوجوب احدهما وحرمة الاخر وان اختلف محل الحكمين لعدم امكان العمل على مقتضى التكليفين لاستحالة الانفكاك بين الامرين بحسب العقل والعادة فايجاب احدهما وتحريم الاخر من قبيل التكليف بالمح ومن الواضح انه كما يستحيل التكليف بما يستحيل الاتيان به كذا يستحيل حصول تكليفين او تكاليف يستحيل الجمع بينها في الامتثال وخروج المكلف عن عهدتها فلا يصح الحكم بحرمة الصارف ووجوب الضد الموقوف عليه وقد ظهر مما قررنا ان دعوى امكان وجوب ضد المامور به لا يتم بمجرد ما ذكره فلا يتفرع على ذلك صحة الاتيان بالواجب الموسع الذي هو احد الاضداد الخاصة لانه لا ملازمة بين عدم تعلق النهي بضد المامور به وجواز ايجابه مع ان المفروض حرمة الترك الذي يلازمه ويمكن دفع ذلك بانه انما يتم ما ذكر من استحالة التكليف المذكور لو لم يكن هناك مندوحة للمكلف في اداء التكليف واما اذا كان له مندوحة عن ذلك كما اذا كان الواجب موسعا يمكن الاتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام فان الواجب الذي هو ضد المامور به وان كان ملازما للصارف المفروض الا انه لا يتعين عليه الاتيان به في ذلك الوقت اذ المفروض توسعة الضد فلا الزام للمكلف بالمح من ورود التكليفين المفروضين لتمكن المكلف من اداء الضد الواجب في غير ذلك الوقت وانما يلزم العصيان من سوء اختياره ويشكل ذلك بانه كما لا يجوز التكليف بالمح على وجه التضييق فكذا لا يجوز على نحو التوسعة فاذا استحال الخروج عن عهدة التكليف في بعض الوقت لم يتعلق به التكليف في ذلك الوقت على سبيل التوسعة ايضا وان كان للمكلف مندوحة باتيانه في الجزء الاخر من الوقت والمفروض في المقام من هذا القبيل فانه في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليفين قوله لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله اه قد يورد في المقام بانه ان اراد بالصحة المذكورة ما هي الشرعية موافقة الامر على ما هو مفادها بالنسبة الى العبادات لم يتجه الحكم بصحة الضد مط اذ لم يكن واجبا كما هو مقتضى العبارة نظرا الى حكمه بصحة الضد مط وجعله الواجب من جملة الصحيح اذ الصحة بالمعنى المذكور لا يتحقق في غير الواجب وليس سائر الاضداد قابلة للصحة بالمعنى المذكور وان اراد بالصحة مطلق الجواز وعدم الحرمة مع بعد ارادته من تلك اللفظة لم يتفرع عليه قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب فان صحة الفعل بمعنى جوازه وعدم حرمته لا يقتضي وجوب مقدمته وانما المقتضي لها صحة الفعل بمعنى موافقته للامر الايجابي المتعلق بوجوب الفعل في الحال المفروض ومجرد الصحة بالمعنى الثاني لا يقتضي الصحة بالمعنى الاول لامكان القول بسقوط الامر الوجوبي ح نظرا الى المفسدة المذكورة فانها انما تتفرع على البناء على وجوب الضد ح فاقصى ما يفيده الوجه المذكور عدم وجوب الضد نظرا الى ما يتفرع عليه من الفساد لا كونه منهيا عنه كما هو المدعى ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كل من الوجهين ويندفع ما اورد على الوجه الاول بان الصحة بالمعنى المذكور لا يختص بالواجب بل يعم سائر العبادات من الواجب والمندوب وتقرير المدعى انه اذا لم يكن الضد منهيا عنه لكان صحيحا موافقا للامر الشارع فيما يكون قابلا للصحة بالمعنى المذكور يعني اذا كان عبادة وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع اه نعم لو اراد اثبات الصحة للضد مط عبادة كانت او غيرها تم ما

[illegible]

ذكره من الايراد

ماذكره من الايراد الا انه ليس في العبارة ما يفيد ذلك اذ اقصى ما يفيده حصول الصحة في الجملة في غير الواجب الموسع ايضا ويمكن الايراد عليه ح بمنع الملازمة اذ عدم تعلق النهي بالضد لا يقضي بصحته على الوجه المذكور وانما يقضي بعدم المنع عنه من الجهة المذكورة ومجرد ذلك لا يقضي كونه موافقا للامر لامكان ارتفاع الامر ح نظرا الى ما ذكر من المفسدة كيف وقد اختار غير واحد من المتاخرين كون الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بضده دون النهي عنه ويمكن دفع ذلك بانه مع عدم تعلق النهي بالعبادة تكون لا محالة صحيحة لوضوح كون الفاسدة منهيا عنها ولا اقل من جهة بدعيتها وقضية ان مقصوده انها لو لم تكن منهيا من جهة تعلق الامر بضدها حسبما هو مقتضى المذهب كون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده لان يجيء النهي من جهة اخرى خارجية كالبدعية ونحوها ان نفي كونها منهيا عنها من جهة تعلق الامر بضدها لا يقضي اذن بصحتها لامكان ارتفاع الامر من الجهة المذكورة حسبما قررنا وما اورد على الوجه الثاني بان جواز الفعل بالنسبة الى العبادات قاض بصحتها بالمعنى الاول اذ لولاها لكان الاتيان بها بدعة محرمة فيستلزم الامر بالشيء النهي عنه وقد فرض عدم استلزامه له ويرد عليه ما مر من ان المقصود عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده من حيث تعلق الامر به لا من جهة اخرى كما في الصورة المفروضة فان النهي هناك انما يجيء من جهة خارجية هي البدعة غير لا من جهة تعلق الامر بضده الاخر ولذا لو لم يكن الضد عبادة لم يجر الوجه المذكور فلا يجيء هناك نهي مع ان المدعى يعم القسمين قطعا ويحمل المدقق المحشي محل الصحة في كلامه على الاعم من الاباحة وموافقة المامور به بان يكون تحققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه في ضمن الموافقة المذكورة وهو كما ترى لا داعي الى التزامه مع غاية بعده اذ لا جامع ظ بين الامرين ولا داعي على تخصيصه الصحة المصطلحة بالواجب قوله فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولو من جهتين وهو باطل كما سيجيء وح فالايراد عليه بجواز اجتماعهما في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين ليس على ما ينبغي قوله يقتضي تماميته الوجه الاول من الحجة هذا صريح في تسليم المص ره كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما كان ظاهرا من عبارته المتقدمة كما مرت الاشارة اليه قوله ليس على حد غيره من الواجبات اه مراد المص ره بذلك على ما نبه جماعة ان وجوب المقدمة من جهة كونها توصلية لا ينافي الحرمة فيمكن اجتماعهما معا في امر واحد حيث ان المقص من وجوبها التوصل الى الواجب وهو حاصل بالحرام لحصوله بغيره بخلاف غيرها من الواجبات فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد شخصي من جهتين مخصصا عنده بغير الصورة المفروضة وانت خبير بوهنه اذ ما ذكره من الوجه في امتناع الاجتماع في غير المقدمة جار بعينه بالنسبة اليها ايضا فان تضاد الاحكام كما يمنع من الاجتماع في غيرها كذا بالنسبة اليها وكذا الحال في التكليف بالمح ومن البين امتناع التخصيص في القواعد العقلية نعم يمكن ان يق بجواز اجتماع الوجوب التبعي والحرمة الغيرية نظرا الى انتفاء المضادة بينهما كما سيجيء بيانه انش وما يتراءى من سقوط الواجب عند الاتيان بها على الوجه المحرم لا يقتضي كون المأتي بها واجبا لامكان سقوط الواجب بالحرام من غير ان يتصف الحرام بالوجوب كيف ولو كان سقوط الواجب بالحرام دليلا على اجتماع الوجوب والتحريم لجرى ذلك في غير المقدمة من الواجبات النفسية من غير العبادات كما لو ادى دينه على وجه محرم واتى بالحق الواجب عليه من المضاجعة في مكان او فراش مغصوب ويجوز ذلك فلا وجه لتخصيص ذلك بالمقدمة كما يظهر من العبارة والتحقيق في المقام كما مرت الاشارة اليه هو الفرق بين اسقاط الواجب وادائه والامتثال بفعله فالاول اعم مطلقا من الثاني كما ان الثاني اعم مطلقا من الثالث فان امتثال الامر هو اداء المامور به من جهة الامر به ولا يتحقق ذلك بفعل الحرام قطعا اذ لا يمكن تعلق الامر به اصلا كما سيجيء في محله انش واداء الواجب انما يكون بالاتيان بالفعل المامور به سواء اتى به من جهة موافقة الامر او لغيره من الجهات ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرم ايضا لتعين ما ذكر واسقاط الواجب يحصل بكل من الوجهين المذكورين وبالاتيان بما يرتفع به متعلق الحكم ولا يبقى هناك تكليف الامر اذ ان الواجب هنا اداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع فانه الذي امر به الشرع لكن اذا اداه على غير الوجه الشرعي لم يبق هناك دين حتى يجب اداؤه وهكذا الحال في نظايره كتطهير الثوب على الوجه المحرم ومن ذلك الاتيان بالمقدمة على وجه غير مشروع كقطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فان ذلك القطع ليس مما امر الله سبحانه به قطعا لكن اذا اتى به المكلف حصل ما هو المقصود من التكليف بالمقدمة ولم يبق هناك مقدمة حتى يجب الاتيان بها فيسقط عنه وجوبها الان مما اتى به كان الان مما اتى به كان واجبا عليه من جهة محرما من اخرى فان ذلك مما يستحيل قطعا عند القائل بعدم جواز اجتماع الامرين ولو من جهتين فظهر بما قررنا ان احتجاجه على جواز اجتماع الوجوب التوصلي مع الحرمة بما ذكره من سقوط الواجب ح وعدم وجوب اعادته موهون جدا لما عرفت من كون سقوط الواجب اعم من ادائه فيمكن حصول الاول من دون الثاني وانما يتم له الاحتجاج لو اثبت حصول الاداء بذلك وهو بل ممنوع قطعا نظرا الى عموم الدليل القاضي بامتناع الاجتماع المسلم عند المص ويمكن تنزيل كلامه ره على ذلك فيريد بما ذكره امكان سقوطه بفعل المحرم من غير عصيان للامر المتعلق بها بخلاف الحال في غيرها حيث لا يمكن هناك سقوط الواجب كذلك لا باداء ولا على غير الوجه المحرم على ما هو الحال في العبادات ويقرب انه انما احتاج في التعرض هنا الى دفع الشبهة التي قررها سقوط الواجب بذلك من جهة حصول الغرض من التكليف الى ادائه بها لكن يبعد ارادته ذلك من وجوه احدها ان ذلك بعينه جار في غير المقدمة من الواجبات اذا لم يكن من العبادات فلا وجه لتخصيص الحكم بالواجبات التوصلية ثانيها ان الوجه المذكور لا يجري في المقدمات اذا كانت عبادة كالوضوء والغسل فلا وجه لاطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبة الى المقدمات الا ان الظ ان ما يظهر من كلامه غير جار بالنسبة الى المقدمات المفروضة ايضا فاطلاق كلامه غير متجه على كل حال ثالثها ان الظ من قوله فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح انه يقول بحصول الامتثال بالقطع المفروض وهو انما يتم بناء على اجتماع الحكمين اذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء الامر وحمله على ارادة حصول الامتثال ح باداء الحج بعيد عن العبارة والمقصود مضافا الى ان تعليله بعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كالصريح في خلافه هذا واعلم ان الذي اوقع المص ره في الشبهة هو زعمه ان المناط في امتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعاندة بين محبوبية الفعل ومطلوبيته في نفسه ومبغوضيته ومطلوبية تركه فلا يجتمعان في محل واحد وهو غير حاصل في المقدمة اذ ليس الفعل هناك مطلوبا في حد ذاته اصلا وانما يتعلق به الطلب لاجل ايصاله الى غيره وتلك الجهة حاصلة بكل

[illegible]

[illegible]

من المحلل والمحرم قطعاً فلا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يظهر ذلك من ملاحظة مثال الحج وهذا الوجه عند التأمل وان كان ضعيفاً جداً لا يصلح ان يقع فارقاً بعد
البناء على عدم كون تعدد الجهة مجدياً كما عرفت الحال فيه ثم ان ما ذكرنا الآن قد يتراءى في بادي الرأي من قول (ره) في المقام وهو الذي يستفاد من ظاهر عبارة المص (ره)
بل صريحه ومن الغريب ما يستفاد من كلام المدقق المحشي (ره) في وجه الشبهة في المقام وهو ان المص (ره) توهم ان امتناع اجتماع المأمور به والمنهي عنه انما هو على تقدير
بقاء الوجوب بعد الفعل اذ لا مانع من الاجتماع فيما يسقط وجوبه بالفعل وحيث ان وجوب المقدمة يسقط بفعلها حيث ان الغرض منها ان التوصل
الى الغير وهو حاصل بفعلها فيسقط وجوبها فلا مانع من اجتماعها مع الحرام وكان الوجه في استناده ذلك من كلامه تصريحه عند بيان الوجه لجواز
اجتماعه مع الحرام بانه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب فيظهر منه انه لا يقول في غيرها بالسقوط اذ لو اشترك بينهما لم يعقل
بذلك الفرق بين الامرين فيكون ذلك اذن هو الفارق بين المقامين وانت خبير بوهن ذلك بعد ما عرفت والقول ببقاء الوجوب بعد الاتيان بالواجب
مما لا يتوهمه عاقل ولا يرضى به سفيه فكيف يظن بالمص (ره) توهم مثله على انه لا فرق بين بقاء الوجوب بعد الفعل وعدمه مع وضوح اداء الواجب بالحرام حين
الاتيان به في الصورتين والقائل بعدم جواز اجتماع الامرين انما يمنع من ذلك فان قيل بجواز ذلك فلا يعقل فرق بين سقوط الوجوب بعد ذلك و
عدمه حتى يمكن ان يتوهم ذلك فارقاً في المقام وليس في كلام المص (ره) ما يشعر بقصده ذلك في المقام وانما مراده من عدم كونه على حد غيره من الواجبات هو ما قررنا
من عدم كونه مطلوباً في نفسه الى آخر ما ذكر وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهي عنه بيان الفرق بحصول السقوط هنا بفعل الفعل دون غيرها
من الواجبات بل المقص سقوطه هنا بفعل الحرام كما في مثال الحج بخلاف غيرها حيث لا يسقط الوجوب هناك بفعل الحرام وهو واضح ثم قال (ره) فان قلت
مراده انه ليس على حد غيره من الواجبات انه لا يجب على جميع التقادير بل ربما يسقط وجوبها منه على بعضها كما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي عنه
ثم انه دفع ذلك بان المقدمة ح هو القدر المشترك بين الجائز والحرام فان قلنا بوجوب القدر المشترك فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك
في ضمنه وان قلنا ان الواجب غير المنهي عنه خاصة لزم فيه مفاسد بينه عدم وجوب المقدمة التي لا يتم الفعل من دونها اعني القدر المشترك ووجوب
غير المقدمة لوضوح ان غير المنهي عنه مما يتم الفعل بدونه اذ المفروض حصول التوصل بالحرام ايض وسقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ثم ذكر ان القول
بان المقدمة في المقام هو الفعل المشروع دون غيره اذ الاتيان بالمأمور به على وجه لا يقع المكلف في الحرام متوقف على الاتيان بالوجه المشروع ان تم فانما
يدفع الايرادين الاولين اعني عدم وجوب المقدمة ووجوب غير المقدمة واما سقوط الواجب بغير الواجب فهو باق على حاله قال على ان هذا اصطلاح
آخر في المقدمة غير ما هو المشهور فان الشرط الشرعي ما يشترط في صحة الفعل واعتباره الاما يكون تجنب القبيح في الاتيان بالمأمور به متوقفاً عليه فان
ذلك مقدمة ترك القبيح لا مقدمة فعل المأمور به قلت ولا يذهب عليك وهن جميع ما قرره في المقام وما ذكره من الوجه في كونها على حد غيرها من الواجبات
عين الوجه الذي حملنا في نزيل كلام المص (ره) وهو وجه متين في نفسه وان لم يكن مخصوصاً بالمقدمة عند التأمل حسبما قررناه الآن انه لا يساعد عبارات
المص حسبما مر الكلام فيه وما اورد عليه من الوجوه الثلثة بين الاندفاع وتوضيحه ان المقدمة في المقام هو القدر المشترك بين الجائز والحرام اذ هو الذي
يتوقف عليه الفعل ولا بد منه في حصوله لكن الشارع اذا اوجب ذلك الكلي فانما يوجب الاتيان به على الوجه السائغ دون غيره فيتقيد الامر به بذلك الا ترى ان
حفظ النفس المحترمة اذا توقف على دفع الفوت لينحصل ذلك ببذل كل من المحرم والمحلل لكن الشارع اذا اوجب ذلك لتوقف الواجب عليه فانما يوجبه على
الوجه السائغ دون الحرام وكذا قطع المسافة للحج فان القدر المتوقف عليه هو الاعم من الوجهين لكن اذا اوجب الشارع ما يتوقف عليه الوصول الى محال المناسك
فلا يوجب الا ايجاده على النحو الجائز وليس ذلك الا ايجاباً للمقدمة المفروضة لا ايجاباً لغير المقدمة كما زعم لوضوح ان المط في المقام هو تحصيل ما يوصل الى
المط الا ان القابل المطلوبية عند الامر هو ذلك نعم لو اوجب نحواً خاصاً منه كما اذا اوجب الركوب والمشي في المثال المفروض لم يكن ايجاب ملك الخصوصية من ايجاب
المقدمة بخلاف الصورة الاولى اذ ليس المقص هناك الا ايجاد ما يتوقف الواجب عليه غير ان مطلوبية ذلك انما يكون على الوجه السائغ فالفرق بين المقامين
ان المطلوب في الاول هو ايجاد ما يتوقف الواجب عليه اعني القدر المشترك لكن وقع الايجاب على النحو الخاص حيث انه القابل لذلك نظراً الى وجود المانع من
وجوب غيره واما في الثاني فليس المط هناك الا خصوص ذلك النحو الخاص والمفروض عدم توقف الواجب عليه فلا يكون ذلك من ايجاب المقدمة ولذا لا
يتامل احد في اندراج القسم الاول في ايجاب المقدمة بل ليس ايجاب المقدمة في الشرع بل العرف الا على النحو المذكور اذ ليس من يقول بوجوب مقدمة الواجب قائلاً
بوجوب الاتيان بها على النحو الجائز عقلاً وشرعاً ولا يقول بوجوب جميع افرادها المحللة والمحرمة وليس ايجابها على الوجه المذكور ايجاباً لغير المقدمة قطعاً
لوضوح ان الخصوصية غير ملحوظة بنفسها في وجوبها وانما اخذت في المقام من جهة حصول المانع في غيره فايجاب الطبيعة الكلية انما يقضي بوجوب
كل من افرادها نظراً الى ايجاد الطبيعة بها اذا لم يكن في خصوصية الفرد مانع عن الوجوب والا افاد ذلك تقييد الوجوب بغيره مع صدق وجوب الطبيعة
المطلقة ايض وهذا بخلاف ما اذا تعلق الوجوب اولاً بالمقيد فعدم فرق في المقامين بين الصورتين المذكورتين هو الذي ادخل عليه الشبهة (ره)
المذكورة واما ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل غيره ففيه ان ذلك مما لا مانع منه وهو كثير في الشريعة كما عرفت من ملاحظة الامثلة المقدمة
نعم لو قيل بلزوم اداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مفسدة وفرق ظاهر بين الامرين حسبما عرفت الحال فيه مما قررناه واما ما ذكره في التوجيه من ان المقدمة
هنا خصوص الفعل المشروع فهو ضعيف ايض اذ المقدمة وما يتوقف عليه الفعل هو الاعم قطعاً غاية الامر ان يكون السائغ منها هو ذلك الا انه يعتبر ذلك في
مفهوم المقدمة قطعاً فكون المقدمة هو الاعم مما لا ريب فيه الا ان وجوبها انما يكون على الوجه الخاص من جهة الملاحظة الخارجية ولا ربط لذلك بتخصيص
المقدمة بالسائغ وبذلك يتضح اندفاع الايرادين الاولين وما ذكره من اندراج ذلك في المقدمة الشرعية مبني على اخذ القيد المذكور في نفس المقدمة لا
في وجوبها حسبما قررناه وهو وجه ضعيف اذ لا توقف لوجود الفعل ولا لصحته شرعاً عليه حسبما اشار اليه وتفسير المقدمة الشرعية بذلك مما لم يحتمله

والمحلل

في كلام المص

في كلام احد من القوم فلا وجه لتفسيرها به اصلاً قوله فلا يجوز تعلق الكراهة (ره) وكذا الحال في تعلق الارادة بالواجب الموسع فانه اذا كان ضده واجباً توقف
حصوله ايض على ارادته وكراهة ضده وان شئت قلت عدم ارادة ضده فيكون ارادة الضد محرماً ايض فقد فرض ولا وجوبها فيلزم اجتماع الحكمين
في الارادة ايض قوله لكن قد عرفت (ره) بيان لدفع الشبهة المذكورة بالوجه الذي ذكره في العلاوة ويرد عليه انه لو سلم عدم اجتماع الوجوب التوصلي مع الحرمة
فهو انما يفيد في المقام مع عدم انحصار المقدمة في الحرام او عدم مقارنتها الفعل الواجب واما مع انحصارها في المحرم ومقارنتها لاداء الواجب فلا وجه
ح لوجوبها في المقدمة لوضوح امتناع خروج المكلف عن عهدة التكليف فيكون تكليفه بالامرين المذكورين من قبيل التكليف بالمحال ومن البين
انه كما يستحيل التكليف بالمحال بالنسبة الى تكليف واحد فكذا بالنظر الى تكليفين وازيد كما مرت الاشارة اليه وح فلا بد من القول بسقوط الواجب
المفروض او عدم تحريم كراهة ضده القاضي بعدم وجوب الاتيان بذلك الضد لكن الثاني فاسد قطعاً لظهور تعين الاتيان بالواجب المضيق فلا
يكون الموسع مطلوباً وذلك كاف في الحكم بفساده الا ان يق ان توسعة الوجوب يدفع التكليف بالمحال فان الالتزام بذلك انما يجيئ من سوء اختيار
المكلف اذ له اداء الموسع في غير زمان المضيق وقد عرفت ما فيه اذ قضية عدم الفرق في المنع من التكليف بالمحال بين ما لا يكون للمكلف مندوحة
عنه وما يكون له المندوحة حسبما مرت الاشارة اليه فلا يتم ما حاوله من القول بصحته من جهة حصول التوصل اليه بالمقدمة المفروضة وان كان
محرمة لوضوح عدم وجوب المقدمة المفروضة ولا ما يتوقف عليها حتى يسقط وجوبها بحصول الغرض منها من فعل الحرام وح فالتحقيق في الجواب عن ذلك
ما سيجيئ الاشارة اليه انش تعم دون ما ذكره واما ما يق في الجواب عنه من منع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ومنع كون الصارف عن الضد
مقدمة فقد عرفت ما فيه وكذا ما قد يق من اختلاف الجهتين في المقدمة المفروضة فيجب من احديهما ويحرم من الاخرى كما هو ظ في المثال
المذكور فان الوجوب انما يتعلق بقطع المسافة على اطلاقه من حيث كونه موصلاً الى الواجب والحرمة متعلقة بالخصوصية لما قد عرفت من ابتناء
ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وفساده مقطوع به عند المص وغيره من الاصحاب على ما يحكى القول به من جماعة من المتاخرين كما
سيجيئ الكلام فيه انش قوله ومن هنا يتجه ان يق (ره) اراد بذلك بيان التفكيك بين القول بوجوب المقدمة والقول باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن
ضده وقد يتخيل لذلك وجوه احدها ما مرت الاشارة اليه من منع كون ترك الضد من مقدمات فعل ضده كما اختاره الفاضل المحشي فلا
يكون القول بوجوب المقدمة مستلزماً للقول بان الامر بالشيء على النهي عن ضده وقد عرفت ضعفه مما بيناه ثانيها ما اشار اليه المص بما قرره
في المقام وتقريره على مقتضى ظ كلامه انه لما كان وجوب المقدمة لاجل التوصل الى ذيها حيث لا يستطاعها اليه من غيرها ان تكون واجبة لنفسها وفي حد
ذاتها لم يصح القول بوجوبها الا في حال امكان التوصل بها اليه ليعقل معه اعتبار الجهة المذكورة وح فنقول انه لا ريب انه مع وجود الصارف عن المأمور
به وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى اداء الواجب فلا وجه ح للقول بوجوب مقدمته فلا يكون ح ترك الضد واجباً فان
اريد من الكبرى المذكورة في الاستدلال من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجوب المقدمة مط ولو مع عدم امكان التوصل بها الى الواجب فهي
ممنوعة والمسند ظ مما قررنا وان اريد بها وجوبها مع امكان ايصالها ومن حيث كونها موصلة الى ذيها فمسلم ولا ينتج الا وجوب ترك الضد مع امكان
التوصل به الى الواجب لا وجوبه مط وقد عرفت انه مع وجود الصارف وعدم الداعي لا يمكن التوصل بها اليه وانت خبير بوهن ما ذكره اذ مجرد وجود الصارف
لا يقضي باستحالة التوصل اليه لكون وجوده بقدرة المكلف واختياره الا ترى ان ساير الواجبات الغيرية الثابت وجوبها بالنص انما تكون واجبة
انما تكون من اجل التوصل بها الى غيرها على ما هو مقتضى الوجوب الغيري ومع ذلك لا قائل بسقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم الداعي الى ايجاد ذلك
الشيء كيف ولو صح ما ذكره من الخروج عن قدرة المكلف لم يكن عاصياً بترك نفس الواجب ايض لسقوط وجوبه ح بانتفاء القدرة عليه وهو واضح
الفساد بل لزم ان لا يعصي احد بترك شيء من الواجبات ضرورة انها انما يترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعي اليها والمفروض امتناع حصولها
ح فلا يتعلق التكليف بها وبالجملة ان هناك فرقاً بين التوصل الى الواجب بشرط وجود الصارف وعدم الداعي اليه وفي حال وجوده والممتنع انما هو
الاول دون الثاني والمفروض في المقام انما هو الثاني دون الاول وذلك ظ ثالثها ما اشار اليه المص بقوله وايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة ... (ره)
تقريره ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا وجوبها في حد ذاتها كما عرفت وذلك قاض بتوقف وجوبها
على ارادة الواجب لعدم كون المقدمة موصلة مع عدمها فيكون ايجادها ح لغواً والمفروض عدم ارادة الواجب ح فلا يكون ترك الضد واجباً من جهة كونه
مقدمة للواجب على نحو ما ذكرناه في الوجه الاول وضعفه ايض ظ لوضوح انتفاء المانع من وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى الواجب ولو لم يكن مريداً للفعل
الواجب نعم عدم ارادة الواجب لا يقضي بسقوطه فلا يسقط وجوب مقدمته فيجب عليه في حال عدم ارادة الواجب ان يأتي به ويأتي بمقدمته من حيث
ايصالها اليه نعم لو لم يتمكن من ارادة الفعل ومن ايجاده في الخارج صح ما ذكر من عدم وجوب مقدمته الا انه لا يجب عليه الاتيان بذي المقدمة ايض
وهو خارج عن محل الكلام وما دل على وجوب المقدمة يعم ما اذا كان المكلف مريداً للاتيان بذي المقدمة او غير مريد له فدعوى اختصاصه بالصورة
الاولى فاسدة جداً كما لا يخفى على من لاحظها رابعها ما مرت الاشارة اليه في المسألة المتقدمة من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوب المقدمة
الموصلة الى ذيها دون غيرها بل مفاد المقدمة عند التأمل هو خصوص الموصلة اليه وان لم يوصل دون غيرها حسبما مر بيانه وح فالمقدمة الجامعة للصارف
وعدم الداعي ليست موصلة فليست بواجبة وح فقوله ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب ان اريد به خصوص ترك الضد الموصل الى فعل المأمور
به فمسلم وقوله ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب انما يقتضي وجوب ذلك ولا ربط له بما هو محل النزاع اذ قد عرفت انه ليس موصلاً الى فعل الواجب
وان اريد به ان ترك الضد مط مقدمة لفعل الواجب فان سلم ذلك فلا نم وجوب المقدمة مط بل ليس الواجب الا خصوص المقدمة الموصلة ويمكن

ان يجعل ذلك المناط فيما ذكره المصنف من الوجهين فكانه لاحظ ذلك في تقييد وجوب المقدمة بكل من الامرين المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين
المذكورين الى امر واحد وح فيقال في تقرير الوجه الاول انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل
بالمقدمة المفروضة الى الواجب فلا يكون تلك المقدمة على الفرض المذكور موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة حسب ما عرفت ولا بد في تصحيح امكان
ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن ان يكون المقدمة ح موصلة الى الواجب فقضية ما ذكره وجوب المقدمة الجامعة لترك الصارف وايجاد الداعي
دون ما اذا كان غير جامع لذلك لما عرفت من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة وان امكن ترك الصارف وايجاد الداعي فتكون موصلة فان ذلك
مجرد فرض لا وجود له في الخارج اقصى الامر امكان ان تكون واجبة فهو فرض غير واقع فلا يتصف بالوجوب فعلا ليترتب عليه ما ذكر والحاصل ان وجوب
كل من المقدمات ح انما يكون مع حصول البواقي واذا فرض ترك واحد منها لم يكن شيء من المقدمات الحاصلة متصفا بالوجوب فكما يكون المكلف
ح تاركا لنفس الواجب يكون تاركا لما هو الواجب من مقدماته ايض ومن ذلك يظهر الوجه في تقرير الثاني ايض فان المقدمة الجامعة لعدم ارادة
الفعل ليست موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة لما عرفت من كون الواجب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها فليس اتيانه ح بالمقدمة المفروضة
مع عدم ارادة الواجب اتيانا بالمقدمة الواجبة بل هو تارك للمقدمة الواجبة ولذي المقدمة معا وح فما اورد عليه من امكان حصول الارادة ح
فتكون موصلة وما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب فيحال امكان ارادة المكلف وامكان صدور الفعل منه فلا يشترط فعلية
الارادة في وجوبها مدفوع بنحو ما ذكر اذ لا يقول المص باشتراط فعلية الارادة في وجوب المقدمة حتى يرد عليه ذلك بل انما يقول بكون الواجب هو
المقدمة الموصلة فاذا ترك الواجب فقد ترك المقدمة الموصلة اليها واتيانه بغير الموصلة ليس اتيانا بالمقدمة الواجبة ولا تركه لغير الموصلة تركا
للمقدمة الواجبة فترك الضد الصارف لعدم ارادة المامور به لا يكون موصلا الى المامور به فلا يكون واجبا هذا غاية ما يوجه به كلامه لكن قد
عرفت ان ما دل على وجوب المقدمة يفيد وجوبها مط من حيث ايصالها الى الواجب من غير ان ينقسم المقدمة بملاحظة ذلك الى نوعين يجب احدهما
دون الاخر حسب ما مر تفصيل القول فيه في بحث مقدمة الواجب فالحق ان ترك الضد في المقام واجب من حيث ايصاله الى الواجب وان لم تكن موصلة
بالفعل لتسامح المكلف في اداء التكليف فان ذلك لا يرفع الوجوب عنه فلا وجه للقول بجواز ترك الضد ح نظرا الى مصادفته لحصول الصارف
بل الترك المفروض واجب عليه ويجب عليه ترك الصارف وايجاد الداعي وسائر المقدمات حتى يحصل بها الايصال الى الواجب وح فالتحقيق ان يق
بالملازمة بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده حسب ما اخترناه كما ان القائل بعدم وجوب المقدمة يلزمه القول بعدم الاقتضاء
عند التحقيق بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف المذكور وعمدة ما فرع على ذلك هو الحكم بفساد الضد وعدمه اذا كان عبادة سواء
كانت واجبة او مندوبة فعلى القول بدلالة على النهي عن ضده تكون فاسدة من جهة النهي المتعلق بها بخلاف ما اذا قيل بعدم الاقتضاء اذ لا
قاضي ح بفسادها وقد يقع التامل في تفرع الثمرة المذكورة على كل من الوجهين اما الاول فبما مرت الاشارة اليه من انا لو قلنا بدلالة الامر على النهي
عن ضده لا يلزمنا القول بفساد الضد اذ المطلوب هو ترك الضد الموصل الى الواجب دون غيره والاتيان بالضد انما يكون
مع حصول الصارف عن المامور به فلا يكون تركه موصلا حتى يحرم فعله ويتفرع عليه فساده لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور وان المطلوب
في المقام هو ترك الضد من حيث كونه موصلا الى الواجب لا خصوص ترك الضد وفرقا بين الوجهين وقضية الوجه الاول هو تحريم فعل الضد
وان لم يوصل حسب ما فرض في المقام وقد مر تفصيل القول فيه واما الثاني فبما ذكره بعض الافاضل من لزوم الحكم بفساد الضد على القول بعدم اقتضاء
النهي عن الضد ايض نظرا الى انتفاء مقتضى الصحة على ما سيجيء تفصيل القول فيه وفي بيان فساده والتحقيق في المقام عدم تفرع الثمرة المذكورة على
المسألة حسبما فرعوها عليها لا لما ذكر بل لعدم افادة النهي المذكور فساد الضد نظرا الى عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلق بالعبادات الفساد
بل فيه تفصيل وتوضيح المقام انه لا دلالة للنهي على الفساد ليست من جهة وضعه له اذ ليس ما وضع النهي له الا التحريم او طلب الترك وانما يدل على الفساد
بالالتزام كما سيجيء الكلام فيه انش فاستفادة الفساد في المقام اما من جهة افادته مرجوحية المنافية للرجحان المعتبر في حقيقة العبادة او من جهة امتناع
تعلق الطلب بالفعل بعد تعلقه بتركه لكونه من التكليف بالمح فتعلق النهي به مانع من تعلق الامر لكون الترك مطلوبا للامر مرادا له فلا يكون الفعل
مرادا ومطلوبا له ايض واذا انتفى الامر لم يعقل الصحة لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر ولا يجري شيء من الوجهين المذكورين في المقام اما
الاول فلان الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك لا رجحانه على سائر الافعال والا لم يكن العبادة الا افضل العبادات وكان
غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة اليها فاسدة وهو واضح الفساد ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام لكون الفعل المفروض عبادة
راجحة بملاحظة ذاته والنهي المتعلق به غيري يفيد مطلوبية الترك لاجل الاشتغال بما هو الاهم منه فيدل على مرجوحية ذلك الفعل بالنسبة الى
فعل الاخر لا مرجوحيته بالنظر الى تركه حتى ينافي رجحانه عليه ومن البين ايض انه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل غيره
فان قلت ان المنافاة حاصلة في المقام نظرا الى كون رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض ومرجوحيته بالنسبة الى فعل اخر كذلك
ومن البين امتناع حصول الامرين في فعل واحد للزوم اجتماع المنع من الفعل والمنع من الترك في ان واحد قلت لا مانع من اجتماع الامرين بوجه من الوجوه
اذ قد يكون الفعل بملاحظة ذاته جائز الكن يجب تركه لمعارضته بواجب اخر اهم منه فهو راجح في ذاته رجحانا مانعا من النقيض مرجوح كك بالنسبة الى غيره
فمن اراد الاتيان بالراجح من غير ان يصد رمنه عصيان تعين عليه ترك ذلك والاتيان بالاهم ولا مانع من ترك ما يحتم فعله في ذاته اذا عارضه
ما كان كك وكان اهم منه في نظر الامر فهو محتوم الفعل بملاحظة ذاته غير محتوم بملاحظة غيره بل محتوم الترك بتلك الملاحظة ولا تدافع بينهما اصلا

في بيان ان النهي عن الضد [illegible] الثمرة المسألة على الخلاف [illegible]

بان يكون ترك ذلك الاهم

وان اتى بغير الاهم فقد اتى بالواجب ايض الا انه لا بد من عصيان الامر الاخر واما الثاني فلانه لما كان النهي المفروض غيريا لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب
فان حرمة الشيء لتوقف الواجب الاهم على تركه لا ينافي وجوبه وحرمة تركه على فرض ترك ذلك الاهم شرطا في وجوبه وتعلق الطلب به فيجتمع الوجوب والتحريم
المفروضان في ان واحد من غير تمانع بينهما فاذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا مجال لتوهم دلالة النهي المفروض على
الفساد فظهر مما قررنا انه لا مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور ولا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال اذ تعلق
الطلب بالمتضادين انما يكون من قبيل التكليف بالمح اذا كانا في مرتبة واحدة بان يكون الامر مريدا لايقاعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود
بالنسبة الى الزمان المفروض واما اذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض
عصيانه للاول وعدم اتيانه بالفعل فلا مانع منه اصلا اذ يكون تكليفه بالثاني ح منوطا بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من
اناطة التكليف بالعصيان فلا منافاة بين التكليفين نظرا الى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمح لوضوح عدم
تحقق الثاني في مرتبة الاول وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مرتبا على عصيان الاول ولا بين الفعلين اذ وقوع كل منهما على
فرض خلاء الزمان عن الاخر ومن البين انه على فرض خلو الزمان عن الاخر لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع التكليف مرتبا على
النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر وليس الحال كك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هنا
دلالة فيهما على ارادة الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يق بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد
ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل فان اطلاق كل من الامرين يقضي بمطلوبيتها للفعل على سبيل الاطلاق ولما لم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم
لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماع غيره معه في الوجود لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما
عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فمما لا دليل عليه فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه ايض والحاصل انه لا بد من الاقتصار
في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك الا التزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم على تقدير اتيانه بالاهم واما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد
معارضته بطلب الاهم مط ولو كان بانيا على عصيانه واخلاء الزمان عن الاتيان به فمما لا داعي اليه وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقضي ذلك فلا بد من البناء
على الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر اللازم فان قلت ان ترك الاهم لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب
الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كان الكلام فيه كيف يعقل وجوب غير الاهم مع اختصاص مقدمته في
الحرام فيلزم ح احد الامرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة او القول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة ولا ريب في فساد الامرين
قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الاهم على فرض عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك
الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا مانع من توقف وجود الواجب على المقدمة المحرمة اذا
توقف وجوبه عليها ايض فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة مقدمة على الفعل المفروض تم ما ذكر لتعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح تلبسه
به واما اذا كان حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام فلا يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمته ووجوبه فلا
يصح صدوره عن المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل بلزوم تقدم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف
الشيء على الشرط المتاخر بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في الاجازة المتاخرة الكاشفة عن صحة
عقد الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتاخرة منها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا بني المكلف على حسب العادة مجصول
الشرط المذكور تعلق به الوجوب وصح منه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل في المقام من هذا القبيل حتى يتم الحكم بصحة الفعل
المفروض مع ان مقتضى الاصل الاولي انتفاء الصحة قلت ذلك ايض قضية اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذ اقصى ما يلزم في حكم العقل تقييده بصورة
الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك بحسب حاله لم يكن
هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان به ولا قاضي اذن بالالتزام بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فان قلت ان جميع ما ذكر ح
انما يتم فيما لو كان الصارف عن الاتيان بالاهم امرا خارجيا سوى الاشتغال بغير الاهم اذ لا مانع ح من تعلق التكليف به كك وصحة الاتيان به على حسبما
لكن اذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الاهم بحيث لولا اتيانه به لكان اتيا بالاهم فيشكل الحال اذ المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن
الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الاهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به قلت ان خلو الوقت عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم
بل على ارادته فان ارادته ح قاضية بعدم ارادة الاخر وهو قاض بعدم حصوله فلا يتوقف وجوب الفعل على وجوده ويشكل ح لزوم اجتماع الوجوب والتحريم
ح في الارادة المتعلقة بغير الاهم فانها محرمة من جهة صرفه عن الاهم واجبة من جهة توقف الواجب عليها ولا يمكن القول بتوقف وجوب الفعل على ارادته
ليكون وجوب ذلك الفعل مشروطا بالنسبة اليها على حسب ما اجبنا سابقا لكون الارادة سببا قاضيا بحصول الفعل او جزءا اخيرا من العلة التامة ولا وجه
لاشتراط الوجوب بالنسبة الى شيء منهما حسبما مرت الاشارة اليه ومن هنا يتجه التفصيل بين الوجهين والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية
وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الاهم هو الارادة الملزمة للفعل اعني الاجماع عليه بل الشوق والعزم السابقان عليه كافيان في ذلك ولا مانع
من تقييد الوجوب بالنسبة الى شيء منهما اذ ليسا سببين لحصول الفعل ولا جزءا اخيرا من العلة وتحقيق ذلك ان يق ان الصارف عن الاهم انما هو عدم
ارادته وهو ليس مسببا عن ارادة غير الاهم بل هو مما يتوقف عليه الارادة المفروضة نظرا الى حصول المضادة بينهما فيتوقف وجود كل منهما على انتفاء الاخر منهما

فنقول ان الشوق او العزم المنقدحين على الارادة اللذين هما شرط في تحققها قد وجب انتفاء الارادة المفروضة فغاية الامر حصول الاشتراط بالنسبة الى احد الامرين المذكورين وما ينتزع عنهما من الصارف المذكور فتم هذا وقد يتخيل في المقام تفصيل آخر وهو الفرق بين ما اذا كان الاشتغال بالضد رافعا للتمكن من اداء الواجب وما اذا ابقى معه التمكن منه فيصح له ترك الضد والاشتغال بالواجب مهما اراد فيقال في الصورة الاولى بفساد الاتيان بالضد اذا كان عبادة موسعة او مضيقة بخلاف الصورة الثانية والفرق بينهما ان رفع التمكن من اداء الواجب بعد اشتغال الذمة به محظور في الشريعة فلا يجوز للمكلف ان يوقع مكنته من اداء ما كلف به كما هو معلوم من ملاحظة العقل والنقل فلا يصح الاتيان بالفعل الرافع لها من جهة النهي المذكور بخلاف غيره وفيه ان رفع التمكن من الواجب انما يكون محظورا من حيث ادائه الى ترك المطلوب فاذا كان الصارف عن اداء الواجب موجودا قطعا بحيث لا يترتب للمكلف في تركه فائدة في بقاء المكنة منه فيكون منعه من الاتيان بالفعل الرافع للمكنة انما هو من جهة ادائه الى ترك الواجب فالنهي المتعلق به غيري ايض وهو غير قاض بالفساد في المقام حسبما قررنا لوضوح ان مقصود الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكن من فعل الواجب فينافي به واما اذا قطع بعصيانه فيه واخلاء ذلك الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلق امر الشارع به فيكون مامورا بايجاده ذلك على فرض عصيانه للامر الاول فيكون ترك ذلك شرطا في وجوبه على حسبما بيّنا والنهي المتعلق به من جهة كونه سببا لارتفاع التمكن من الاخر ليس باقوى من النهي المتعلق به لكون تركه مقدمة لاداء الواجب كما ان ذلك النهي لا يقضي بفساده حسبما بيّنا فكذا النهي المتعلق به من جهة ادائه الى ارتفاع التمكن من اداء الواجب لكونه نهيا غيريا على نحو النهي الاخر فاجتماع النهيين المذكورين في الصورة المفروضة على فرض تحققه لا ينافي وجوب ذلك الفعل على الوجه الذي قررناه ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها انه ذكر شيخنا البهائي قدس سره انه لو ابدل عنوان المسئلة بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيبطل لكان اقرب ولو عبر فيه سهولة الامر في ماخذ المسئلة لظهور عدم جواز الامر بالضدين في ان واحد وترتب الثمرة المطلوبة من تلك المسئلة عليه اذ المتفرع على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده فساد العبادة الموسعة الواقعة في زمان الواجب المضيق وهو حاصل على القول باقتضاء عدم الامر بضده لوضوح كون الصحة في العبادة تابعة للامر وانت بعدما احطت خبرا بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره ره فان المسلم من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة فيريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مترتبين بان يريد منه الاتيان باحدهما على سبيل التعيين فان اتى به المكلف فلا تكليف عليه سواه وان بنى على العصيان وعلم باخلائه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الامر الاخر فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيان الاول حسبما مر بيانه فلا مانع منه اصلا وكما يصح ورود تكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول فلا عصيان وان ترك الاول واتى بالثاني استحق عقوبة لترك الاول وصح منه الثاني واثيب عليه ولا عصيان بالنسبة الى البواقي وان عصى الاولين واتى بالثالث استحق عقوبتين وصح منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على ترك الجميع مع عدم اتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه ان صح حصول التكليف على النحو المذكور الا انا لم نجد في اصل الشريعة ورود التكليف على الوجه المذكور لكن ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض والطوارئ مما لا ابعد فيه ويجري ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي الواجب والمندوب وقد عرفت ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم دليل من الشرع على تعين ذلك الاهم وسقوط التكليف بغيره راسا كما في شهر رمضان حيث يتعين لصومه ولا يقع فيه صيام غيره حتى انه لو بنى على ترك صومه لم يصح فيه صوم اخر وكالوقت المقرر للصلوة اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف به فان الظاهر من الشرع تعينه ح لليومية وعدم وقوع صلوة اخرى فيه هذا وقد اورد على ما ذكره بوجوه احدها ما ذكره بعض الافاضل من منع انحصار الوجه في صحة العبادة في موافقة الامر اذ هو من احكام الوضع في العبادات والمعاملات فقد يكون الصحة فيهما من غير امر كما هو الحال في المعاملات وهذه واضح للفرق البين ووضوح توام صحة العبادة بالامر فكيف يعقل صحتها من دون كونها مطلوبة للشارع ثانيها ما ذكره الفاضل المذكور ايضا من ان ذلك انما يتم في العبادات دون المعاملات وضعفه ايض ظاهر اذ المقص مما ذكره تفريع الثمرة المترتبة على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده من فساد الضد على العنوان الذي ذكره ومن الواضح ان المترتب على العنوان الاول ان تم فانما هو فساد الضد لو كان عبادة مزاحمة له دون المعاملة المزاحمة له لوضوح كون النهي المفروض على فرض حصوله في المقام غيريا لا يدل على الفساد بالنسبة الى المعاملة فكما ان العنوان الثاني لا يفيد الفساد بالنسبة الى المعاملة فكذا العنوان الاول فلا وجه للايراد عليه بذلك نعم لو توهم افادة النهي المفروض فساد المعاملة كما قد يستفاد من كلام المورد المذكور لتم ما صح الايراد المذكور وكان الوجه في ايراده ذلك الا ان ذلك فاسد كما سيجيء الاشارة اليه في محله انش فلا يتجه الايراد اصلا ثالثها ان الامر بالشيء انما يقتضي عدم الامر بضده اذا كان الضد مضيقا ايض واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع لعدم المزاحمة بينهما اذ ليس مفاد الامر بالشيء على وجه التوسعة الا وجوبه في مجموع الوقت بان لا يخلو عنه تمام الوقت ويتاتى به في اي جزء امتثل الامر فلا يتعين عليه الاتيان به في وقت المضيق حتى يزاحمه في التكليف وانما يكون المزاحمة بينهما في الوجود من جهة اختيار المكلف كما ذكره جماعة من الاعلام منهم الفاضل المتقدم وفيه انه لا كلام في جواز صدور التكليفين في الجملة على الوجه المذكور لعدم المزاحمة بينهما وانما مقصوده في المقام ان التكليف بالمضيق يقتضي تقييد الامر بالموسع فيفيد عدم تعلق الامر بالموسع في حال التكليف بالمضيق اذ المتعين على المكلف الاتيان بالمضيق في ذلك الوقت في حكم الامر يقضي ذلك بان لا يراد منه الامر في ذلك الوقت سواه سواء اراد منه الغير على سبيل التعيين ايض كما اذا اراد منه مضيقا اخر او على سبيل التوسعة والتخيير بين ايقاعه في ذلك الزمان وغيره لوضوح ان تعين الاتيان بالفعل ينافي القسمين معا قطعا وحصول المندوحة للمكلف لا يقضي بجواز ورود التكليف كذلك اذ المفروض عدم تجويز

الامر على حسب

الامر على حسب تعلقه الاتيان بالاول لا ايقاع غيره فيه فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخيير بينه وبين الغير وقد عرفت ان التكليف بالايمان كما يستحيل بالنسبة الى الواجبات التعيينية كذا يستحيل بالنسبة الى التخيير والموسع منه اختيار المكلف لا يقضي بحصول الواجب وما هو مطلوب الامر له ح الا الاتيان بالمضيق حسب تعيينه ذلك على المكلف فكون الموسع مامورا به في الزمان المعين للمضيق مطلوبا من الامر ايقاعه فيه بمكان من الوهن فلا وجه اذن للحكم بصحته نعم يصح ذلك على الوجه المتقدم من الاكتفاء في الحكم بالصحة بمجرد تعلق الامر به في نفسه مع قطع النظر عن ارتفاع ذلك الامر بالنسبة الى المزاحم للمضيق فالقائل المذكور يقول بحصول تقييد الامر وعدم كون الموسع المزاحم للمضيق مطلوبا بالامر ومع ذلك يقول ببقاء الصحة وهو من الوهن بمكان لا يحتاج الى البيان وذلك هو محصل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي حسبما يجيء بيانه انش فيكون الايراد المذكور مبنيا على القول بجواز الاجتماع فلا وجه لايراده ممن لا يقول بالجواز وح فالوجه في صحة التكليف بالموسع منحصر فيما ذكرناه من اعتبار الترتيب فيه وعليه فلا فرق بين الموسع وغيره كما بيّنا رابعها ما ذكره الفاضل الجواد من ان الظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لاقربية ما ذكره وفيه ان مقصوده ره سهولة الخطب في الاستدلال على العنوان الذي ذكره لا عدم ذهاب القائل بنفي الدلالة الى عدم ثبوت الامر ح فتوهمه لا يفيد شيئا مما ذهب اليه والمراد ان اثبات نفيه الامر بالضد اسهل من اثبات دلالته على النهي عن الضد وهو امر ظاهر لا مجال لانكاره فالتعبير بالعنوان المذكور اولى مما عبروا به بعد الاشتراك في الثمرة المطلوبة خامسها ما اورده عليه صاحب الوافية وله كلام طويل في ذلك ملخصه ان الواجب اما موسع او مضيق وعلى كل حال فاما موقت او غير موقت فما ذكره من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده لا يتم في الموسعين مط اذ لا يتوهم فيهما تكليف بالمح وكذا في الموسع والمضيق مط اذ لا قاضي بخروج وقت المضيق عن كونه وقتا للموسع ايض غاية الامر عصيان المكلف بترك المضيق ولا يستلزم ذلك بطلان الموسع الواقع فيه واما المضيقان الموقتان فما ذكره حق فيهما الا انه في الشريعة غير ذلك القبيل الا ما نفهم بسبب تقصير المكلف وح لا يمكن الاستدلال ببطلان احدهما من جهة الامر بالاخر ولا يتفاوت الحال من جهة كون احدهما اهم بل الحق التخيير وتحقق الاثم بسبب ترك ما يختار تركه ان كان التاخير للتقصير بل لا يبعد القول بوجوب كل منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير وبين الاجزاء السابقة من الوقت كما كان كذلك من قبل الامر وتحتم الفعل ح بمعنى عدم جواز التاخير عنه لا يرفع التخيير فيه بالنسبة الى ما تقدم واما في المضيقين الغير الموقتين فان كان ذلك في اول وقت وجوبهما فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب واما اذا مضى من اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران من كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على تركهما بسبب تقصيره وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميا بمعنى عدم جواز تاخيرهما وعلى اي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بالامر بالاخر وانت خبير بضعف ما ذكره من وجوه الاول ان ما ذكره من صحة الموسع الماتي به في وقت المضيق وان عصى بترك المضيق فيه محل نظر اذ مع كونه مامورا باداء المضيق في ذلك الزمان تعيينا كيف يكون مامورا بفعل الموسع فيه ايض وليس الامر به مع تعيين الاخر عليه وعدم رضاه باتيان غيره فيه كما هو مقتضى التعيين الا تناقضا فاذا انتفى الامر به فكيف يعقل صحة الموسع الواقع فيه وهذا هو ما اراده الشيخ ره فقوله اذ لا قاضي الخ كلام ظاهري غير مبني على وجه صحيح نعم نحن نقول هنا بالصحة لكن من الوجه الذي قررناه من حصول التقييد في الجملة وبناء التكليفين على الترتيب حسبما مر وهو امر اخر ولو اراد ذلك كان عليه بيانه وكان ما ذكره عين ما ادعى سابقا من عدم المنافاة بين الوجوب المضيق والموسع وقد عرفت وهنه الثاني ان ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة كون احدهما اهم غير صحيح كيف واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاض بتعيين الاخذ به الا ترى انه لو دار الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واداء الشهادة وحفظ نفس المؤمن قدم عليهما وكذا لو دار بين اداء الدين او الاتيان بالصلوة والصيام وبين حفظ المؤمن عن التلف وحفظ بيضة الاسلام قدما عليهما قطعا وكذا لو دار بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الاسلام الى غير ذلك مما لا يحصى ودعوى التخيير بين الامرين في امثال تلك المسئلة كان الضرورة تشهد بخلافها ح فبعد تحتم الاتيان بالاهم اذا تلبس بالاخر يجري فيه ما ذكره من انتفاء الامر بالنسبة اليه ولا مناص عما قرره الا ما ذكرنا الثالث ان ما ذكره من وجوب الفعل في اخر الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الاول غير مفهوم المعنى فان اراد به ان وجوبه الحاصل له من اول الامر انما هو على الوجه المذكور فذلك مما لا ربط له بالمقام وان اراد به بقائه على تلك الحال كما هو صريح كلامه في بيانه الوجه فيه فهو ظاهر الفساد اذ مع تركه في تلك الازمنة وتاخيره الى اخر الوقت يتعين عليه الفعل ح قطعا بمقتضى التوقيت كيف والواجبات التي نص الامر على التخيير بينها لو انحصر مقدور المكلف في احدها تعين عليه ذلك وسقط عنه البواقي وارتفع التخيير بالنسبة اليه فكيف يعقل لنا التخيير في المقام مع وضوح امتناع اتيان الفعل في الماضي وكيف يعقل عدم رفع تحتم الفعل ح التخيير فيه بالنسبة الى الماضي حسبما ادعاه الرابع ان قوله فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب ان اراد به عدم الترتيب الماخوذ منهما بحسب تكليف الامر وتشريعه فحكمه بالتخيير مطلقا غير متجه وكانه يقول ح بعدم العبرة بالاهمية ايض حسبما مر وقد عرفت ضعفه ثم ما ذكره وان اراد به الاعم من ذلك وان كان بعيدا عن سياق كلامه ففيه ايض ما عرفت من وضوح الثمرة فيما اذا كان الترتيب من جهة الاهمية فكيف غضوا النظر عنه ثم ان ما ذكره من الوجهين في هذه الصورة قد عرفت ما فيه وكان لفظ النهي من قوله فلا يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بالامر بالاخر وقع سهوا وكان عليه ان يذكر مكانه عدم الامر ثامنها انه ذكر بعض المتاخرين ان الامر بالشيء على وجه الوجوب لا يقتضي عدم الامر بضده على وجه الاستحباب اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت مخصوص واستحباب اخرى فيه بعينه ولا شك في صحة التصريح به من دون تناقض وانت خبير بانه ان قيل بجواز ورود الخطابين المفروضين في مرتبة واحدة اذ ليس في تكليف الندب الزام على المكلف ليلزم بسببه التكليف باحدهما فهو بين الفساد لوضوح امتناع التكليف بالضدين معا على سبيل الاستحباب سواء عد الندب تكليفا في الحقيقة اولا فكيف مع كون التكليف باحدهما وجوبيا والاخر ندبيا وان قيل بجواز ورودهما مترتبين كما ذكره الفاضل المذكور في بيان

ما ذكره فهو حق كما قدمنا لكن لا وجه لتخصيصه الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه لجريانه بالنسبة الى التكليف الوجوبي ايضا حسبما قررنا ثم ان الثالث الامر
بالشيء على وجه الندب يقتضي النهي عن تركه تنزيها قطعا حسبما مر بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن الضد العام لكن لا يثبت كراهة اذ هو عين استحباب
الفعل فان رجحان الفعل على الترك عين مرجوحية الترك بالنسبة اليه حسبما مرت الاشارة اليه وهل يقتضي ذلك مرجوحية اضداده الخاصة الحق

الثالث منها

ذلك لعين ما عرفت في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن اضداده الخاصة لكن لا يقتضي ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح لما عرفت من ان المرجوحية
المذكورة من حيث كون ذلك الترك من مقدمات المستحب المفروض لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الآخر فلا يقتضي ذلك الا رجحان ذلك
الفعل على تركه من حيث كون تركه مؤديا بالنسبة الى ذلك المندوب ولا ينافي ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله على تركه بملاحظة ذاته بل ورجحانه
على المستحب المفروض ايضا ولا تدافع لما عرفت من انتفاء المضادة في ذلك وجواز اجتماع الجهات المتقابلة في الشيء وان كان الحكم تابعا لما هو الاقوى
فلا يفيد الجهة المفروضة اذن الا مرجوحية غيرية لفعل الضد من تلك الجهة الخاصة واين ذلك من الكراهة المصطلحة رابعها ان النهي عن الشيء تحريما
هل يقتضي الامر بضده ايجابا او لا ومحل النزاع فيه بعينه النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام قلت ان مفاد النهي هو طلب ترك الشيء
على سبيل الحتم فكون الضد العام لايجاد الشيء اعني تركه مطلوبا هو عين مفاد النهي عن الشيء فلا مجال هنا لتوهم النزاع فيه حسبما توهم في مسألة

الرابع منها

الامر على ما مر ولا نزاع في كونه على سبيل التضمن او الالتزام حسبما وقع الخلاف فيه هناك كيف وليس حقيقة النهي على حسب حده المشهور الا
طلب الترك فليس ذلك اذن حكما آخر على ما مر تحقيقه وفي ذلك ايضاح لما قررناه هناك واما بالنسبة الى الضد الخاص فالقول بدلالة النهي على
ايجابه هو بعينه مذهب الكعبي حيث زعم ان ترك الحرام لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون النهي عن الشيء قاضيا بايجاب واحد منها فيكون الجميع واجبا
على سبيل التخيير ولذا ذهب الى نفي المباح وقد عرفت وهن ما ذكره وان ترك الشيء لا يتوقف على فعل ضد من اضداده بل يكفي فيه عدم ارادة
الفعل والفرق بينه وبين ايجاد الشيء واضح فانه يتوقف على ترك ضده حسبما مر وكون فعل الضد متوقفا على ترك ضده لا يقضي بكون فعل الضد
مقدمة لترك ضده ايضا بل يقضي ذلك بخلافه والا لزم الدور نعم غاية الامر ان يكون فعل الضد من احد اسباب ترك الضد وهو لا يقضي بثبوت التوقف
عليه لما عرفت من ان سببيته شانية وهو مسبوق ابدا بسبب آخر مقدم عليه فلا يتصف بالوجوب من تلك الجهة وانت بملاحظة ما ذكرناه تعرف الفرق
بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده في المقامين فالقول بان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر حسبما ذكره كما ترى وكانه لذا
عبر في النهاية عن الخلاف في ذلك بان من الناس من طرد البحث في النهي في ان النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا كما ترى يفيد
التفاوت في الخلاف بحسب المقامين ثم ان ما حكاه عن القاضي بعيد ذهابه الى مقالة الكعبي حسبما عرفت بعد تنزيل الضد في كلامه على الضد
الخاص والاعم منه ومن العام وقد ذكر في جملة احتجاج القاضي على ذلك بان النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وهذا
كما ترى احد تقريرات شبهة الكعبي في القول بنفي المباح بعد حمل الضد في كلامه على الخاص هذا وذكر العلامة ره في النهاية بعد ذلك ان التحقيق ان النهي
طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان المنهي عنه لا يمكن الانصراف عن المنهي عنه الا اليه كان النهي
دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل وانت خبير بانه فان
مجرد عدم امكان الانصراف عنه الا الى واحد منها لا يقضي بوجوبها اذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلف حسبما مر فيمتنع انفكاك ترك الحرام
عن التلبس بواحد منها وذلك غير مسألة التوقف كيف ولوازم الواجب مما لا يمكن فعل الواجب بدونها ولا توقف له عليها ولا يقضي وجوب الواجب بوجوبها
بل بوجوبها كما مر فالقول بالدلالة في الصورة المفروضة ايضا فاسد الا ان يحصل هناك توقف للترك على بعض الاضداد او واحد منها فيجب الاتيان به
لاجل ذلك على حسب ما مر وذلك امر آخر نعم لو اتحد الضد كالحركة والسكون لم يبعد ان يكون مفاد النهي عن احدهما هو الامر بالآخر عرفا فمن
ان يقول اسكن او لا تتحرك فذلك ايضا امر آخر يرجع الى دلالة العرف في خصوص المقام ولا ربط له بما هو الملحوظ في هذا العنوان خامسها ان النهي عن الشيء
تنزيها هل يدل على الامر بضده استحبابا او لا وقد ظهر الحال فيه اما بالنسبة الى الضد العام فقد عرفت ان الامر بضده عين مفاد الكراهة اذ مفاد
النهي المفروض طلب تركه على وجه الرجحان الغير المانع من النقيض فليس ذلك حكما آخر ثابتا للضد بل هو عين مفاد النهي عنه كما حسبما مر نظيره واما
بالنسبة الى الضد الخاص فقد عرفت انه لا دلالة فيه عليه الا اذا فرض توقف الترك على واحد منها في خصوص بعض المقامات وكان الاتيان
بالضد رافعا له كما في بعض الفروض حسبما مر بيانه فيفيد ذلك اذن رجحان ذلك الفعل رجحانا من تلك الجهة غير مانع من النقيض فلا ينافي ذلك
وجوبه من جهة اخرى او كراهته كذلك اذ ليس ذلك الا جهة رجحان ثابتة له كذلك وقد عرفت ان ثبوت الجهات المتخالفة في الفعل مما لا مانع منه والحكم
الشرعي يتبع الجهة الاقوى ومع التساوي والتخالف في المقتضي يتخير بينهما ولو اتحد الضد كالحركة والسكون كان الحال فيه هنا على نحو ما مر في النهي
التحريمي سادسها ان الشارع باباحة فعل افاد ذلك اباحة ضده العام قطعا بل هو عين مفاد اباحته اذ حقيقة الاباحة تساوي طرفي الفعل والترك
واما اضداده الخاصة فلا دلالة فيه على اباحتها اصلا نعم هي من حيث تحقق ترك المباح بها كما في بعض الفروض لا رجحان فيها ولا مرجوحية وهو
لا يفيد شيئا لوضوح ان الواجب والمندوب والحرام لا يجب ان يكون كل من جميع الوجوه نعم لو اتحد ضد المباح افاد اباحته لعين ما مر في ولده

في تحقيق الحال في سائر اقسام الواجب الكفائي والتخييري والموسع

المشهور بين اصحابنا لما كان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك وكان جملة من الواجبات كالواجب التخييري والموسع مما يجوز تركها في الجملة وقع الاشكال
هنالك في متعلق الوجوب بحيث يرتفع المنافاة التي يتراءى بين الوجوب وجواز الترك ولذا وقع الخلاف بينهم في عدة من الواجبات مما شانها
ذلك وعقدوا لكل منها بحثا ونحن نجعلها الواجب التخييري ويمكن تقرير الاشكال فيه بان الوجوب هناك اما ان يتعلق بكل واحد من الافعال المعينة

في التخييري

او بالمجموع او بواحد معين او بواحد غير معين ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فللزوم عدم حصول الامتثال باداء واحد منها وهو خلاف
الاجماع واما الثالث فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل فيتعين الاتيان به دون غيره واما الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكل
واحد من تلك الافعال وهو ايضا خلاف الاجماع مضافا الى ان الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بالمبهم بحسب الواقع وقد اختاروا لدفع
الاشكال في المقام وجوها وقد اختلفت من جهته الاقوال في الواجب التخييري منها ما اختاره كثير من اصحابنا كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة في

بيان الاقوال فيه

بعض كتبه وعزي القول به الى المعتزلة والى جمهورهم بل عزاه في المنية الى اصحابنا مؤذنا باطباقهم عليه وهو القول بقيام الوجوب بكل واحد
من الافعال المفروضة لكن على سبيل التخيير بمعنى كون ذلك الفعل مطلوبا للآمر بحيث لا يرضى بتركه وترك ما يقوم بدلا له وقد عبر عن ذلك بانه لا يجب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واراد بالاول عدم وجوب الجميع عند وجوب كل منها على سبيل التعيين وبالثاني عدم جواز الاخلال بالجميع عدم جواز ترك
الجميع على سبيل السلب الكلي وتوضيح المقام ان حقيقة الوجوب كما عرفت هي مطلوبية الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة بان يريد الآمر
صدور الفعل من المكلف ولا يرضى بتركه في الجملة فاذا امر المكلف بافعال عديدة على سبيل التخيير بينها فقد اراد حصول كل واحد منها على وجه المنع
من ترك الجميع بان لا يكون تاركا للكل فالمنع من الترك الماخوذ فصلا للوجوب حاصل في ذلك كما انه حاصل في الوجوب التعييني وتفصيل ذلك
ان الطلب المتعلق بالفعل قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرة فلا يكون الترك ممنوعا منه على سبيل السلب الكلي وهذا هو الطلب الحاصل في المندوب
وقد يكون مع المنع من الترك في الجملة على سبيل الايجاب الجزئي في مقابلة السلب الكلي الماخوذ في النوع الاول وهذا هو الماخوذ فصلا للوجوب
فان قلت انه ينتقض حد الواجب ببعض الافعال التي تجب على بعض الاحوال دون بعضها لحصول المنع من تركه في الجملة مع انه ليس واجبا مطلقا قلت
ان الحاصل هناك طلبان متعلقان بالفعل يتقيد احدهما بعدم المنع من الترك مطلقا والآخر بالمنع منه بخلاف المقام فان هناك طلبا واحدا
يتقيد بالمنع من الترك في الجملة وهو الذي ينطبق عليه الحد دون الصورة المفروضة وح ينقسم ذلك الى قسمين احدهما ان يتعلق المنع بترك ذلك الفعل
بالخصوص وهو الوجوب التعييني وثانيهما ان يتعلق بترك ذلك الفعل وما يقوم مقامه وهو الوجوب التخييري وح فالطلب متعلق بكل من الافعال التي
وقع التخيير بينها وكذا المنع من الترك على الوجه المذكور ولذا صح عد كل منها واجبا بالاصالة على الحقيقة وقضية الطلب الواقع على الوجه المفروض حصول
الامتثال بفعل واحد منها فان مقتضى ما اخذ فيه من المنع من الترك على الوجه الذي قررناه عدم ترك الجميع الحاصل بفعل البعض لا يقال قضية
ما ذكر من تعلق الطلب بكل واحد منها حصول الامتثال بالفعل الثاني والثالث مثلا من تلك الافعال وان ارتفع المنع من الترك بفعل الاول مع
ان الحال على خلاف ذلك اذ بعد الاتيان بواحد منها لا يبقى هناك تكليف اصلا لانا نقول ان الطلب الجنسي الحاصل في المقام المتعلق بكل منها متقوم
بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور فاذا فرض ارتفاع المنع من الترك بفعل واحد منها قضى ذلك بارتفاع الطلب المتقوم به فلا وجه لتحقق الامتثال
بعد ذلك هذا وقد ظهر بما ذكرنا انه ليس الطلب في المقام متعلقا بالاصالة بمفهوم احدها ولا المنع من الترك به وانما يتعلق الطلب بخصوص كل من الافعال
المفروضة كما هو ظ من ملاحظة الاوامر المتعلقة بها وكذا المنع من الترك فانه قيد مقوم للطلب المفروض يدور مداره وغاية الامر انه يصح الحكم بعد
ملاحظة الاوامر المذكورة بوجوب احد تلك الافعال على سبيل التعيين وعدم جواز تركه مط من غير ان يكون المفهوم المفروض ملحوظا في التكليف بوجه
من الوجوه اذ ليس متعلق الامر اصالة الا كل واحد من الافعال المفروضة بالخصوص ولو فرض تعلق الامر اصالة باداء واحد من تلك الافعال فليس المكلف
به ايضا الا خصوص كل واحد منها على وجه التخيير وانما اخذ مفهوم الواحد هناك مرآة لملاحظة كل واحد منها والحكم انما يتعلق بكل من تلك الخصوصيات
دون المفهوم المذكور كما لو تعلق صريح الامر بكل منها على سبيل التخيير من غير فرق بين مفاد التعبيرين المذكورين اصلا فيكون الوجوب التعييني المتعلق
بمفهوم احدها على الوجه المذكور تابعا لما ذكر من وجوب كل منها بخصوصه على سبيل التخيير وتفصيل المقام ان كلا من الوجوب التعييني والتخييري اما
ان يكون اصليا او تبعيا فالوجوه اربعة والامر في الوجوب التعييني الاصلي ظاهر كالوجوب التخييري الاصلي كخصال الكفارة واما الوجوب التعييني التبعي
فكمطلوبية احد تلك الخصال على سبيل التعيين فانه تابع لتعلق الخطاب بتلك الافعال على سبيل التخيير والوجوب التخييري التبعي كوجوب الاتيان
بافراد الطبيعة على سبيل التخيير عند تعلق الامر بها فكل واجب تخييري اصلي يلزمه وجوب تعييني تبعي كما ان كل واجب تعييني اصلي يلزمه وجوب تخييري
تبعي اذ تعلق الوجوب بطبيعة كلية لا بان يكون هناك تكليفان مستقلان يكون احدهما عينيا والآخر تخييريا بل هناك تكليف واحد يختلف
الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين منهما اعتباران حاصلان بايجاب واحد يتعلق باحدهما على سبيل الاصالة ويتبعه صدقه في الآخر من غير ان يتقوم
به فرد آخر من الوجوب كما هو الحال في الوجوب التبعي الحاصل للاجزاء بالوجوب المتعلق بالكل فان هناك وجوبا واحدا يتعلق اصالة بالكل وتبعا بالاجزاء
فهي واجبة بوجوب الكل وان ثبت هناك وجوب آخر للاجزاء من جهة اخرى حسبما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب وذلك نظير ما تقرر في الدلالة
المطابقية والتضمنية فان هناك دلالة واحدة لها اعتباران بعد ملاحظة النسبة الى احدهما مطابقة وبالنسبة الى الآخر تضمنا فاحد ذينك الاعتبارين
تابع للآخر من غير ان يكون هناك دلالتان متعددتان في الواقع تكون احديهما تابعة للاخرى فنقول بمثل ذلك في المقام فان الوجوب الحاصل هنا ايضا
واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين فهناك وجوب متعلق اصالة بكل من تلك الافعال على وجه التخيير بينها ويتبعه صحة اتصاف احدها
بالوجوب الحتمي التعييني من غير ان يكون هناك وجوبان وكذا الحال في اتصاف المهية بالوجوب التعييني فانه يتبعه وجوب افرادها بالوجوب المتعلق
بالطبيعة لاتحادها معها على سبيل التخيير بينها فوجوب الافراد كذلك وجوب نفسي تبعي حاصل بعين وجوب الطبيعة حسبما قررنا فظهر بذلك ان الحال
في الواجبات التخييرية على عكس الواجبات التعيينية وان كل واحد من الخصال المخير فيها مطلوب للآمر بخصوصه وان صح معه تعلق الوجوب بالقدر

فاذا فرض انتفاء الترك المتعلق المنع بفعل واحد منها فقد ارتفع المنع المتعلق به فبارتفاعه يرتفع الطلب المتقوم اذ ليس الحاصل هناك الا طلبا خاصا على الوجه المذكور هذا منه

انما الحاصل في المقام

الجامع بينهما كان القدر الجامع في الواجب التعييني مطلوباً بالامر من غير ان يكون خصوصيته لأفراد مطلوبة بذلك الطلب وان صحت نسبته اليها بالتبع كما عرفت
ومما ذكرنا ظهر ان ما يتراءى من كون المفهوم عرفاً من قول السيد لعبده اكرم زيداً او اطعم عمراً ان الواجب مفهوم احدهما ولذا لو سئل العبد عما هو الواجب عليه
صح عند العقلاء ان يجيبه السيد بان الواجب واحد منهما لا جميعهما ولا واحد معين منهما مبني على ارادة الواجب التعييني التابع في المقام للتخييري فانه لما كان
الظاهر من الوجوب هو الوجوب التعييني صح الحكم بان الواجب بمعناه الظاهر هو احد الامرين المذكورين لا جميعهما لوضوح عدم تعين الاتيان بها ولذا يصح الجواب
ايضاً بوجوب كل منهما على سبيل التخيير وكان ما ذكرناه مقصود جماعة من علمائنا حيث حكموا في المقام بتعلق الوجوب باحدهما كما سنشير اليه وعلى ما ذكرنا فالتخيير
يتعلق باصل الواجب لا بما يتحقق الواجب به كما عزي الى جماعة نعم لو جعل الواجب خصوص المفهوم المذكور لم يتحقق هناك تخيير في نفس الواجب وهو بعيد
جداً كما سنشير اليه انشاء الله ومنها ان الواجب في المقام مفهوم احدها والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه واختاره جماعة من الخاصة والعامة منهم العلامة
في النهاية ونهج الحق والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وشيخنا البهائي والمحقق الخونساري والحاجبي والبيضاوي وعن القاضي حكاية
اجماع الأئمة عليه وحكاه في العدة عن شيخنا المفيد ره وعزاه في نهج الحق الى الامامية موذناً باطباقهم عليه وعن ... ان الذي عليه المحققون من اصحابنا
والمعتزلة والأشاعرة ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة قلت يمكن ان يكون المراد بمفهوم احدها ما يكون الذي لملاحظة كل من تلك الافعال على
سبيل البدلية ويكون المطلوب خصوص كل من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها او المنع من تركها اجمع فيكون ذلك لازماً لاحد تلك الافعال من
غير ان يكون المط تحصيل المفهوم المذكور ولذا اصلاً وان يكون المراد به هو المفهوم الجامع بين الافعال المفروضة بان يكون المط هو تحصيل ذلك
المفهوم الحاصل بحصول اي منها فلا يكون كل من الخصال المخير بينها مطلوباً بخصوصه بل لكونه مصداقاً لمفهوم احدها ومتحداً بذلك المفهوم وان
يكون المراد به احدها على سبيل الابهام فيراد بقيام الوجوب بواحد مبهم منها دون غيره فيكون غير ذلك المبهم قائماً مقامه في الاجزاء وان يكون المراد به واحداً
مبهماً عندنا معيناً عند الله فان اتى المكلف به فالكلام والا اجزأ غيره من الافعال المفروضة عنه وناب منابه وان يكون المراد به ذلك ايضاً فيكون الواجب متعيناً
عند الله سبحانه لكن مع اختلافه بحسب اختلاف اختيار المكلفين فينكشف باختيار كل منهم عما هو الواجب في شانه فالوجه الاول راجع الى المذهب المختار اذ المامور
به هو كل واحد من الخصال بخصوصه ويكون كل منها مطلوباً بنفسه الا انه يتخير المكلف بينها حسبما مر تفصيله فان شئت عبرت بان الواجب الذي لا يجوز
تركه هو واحد من تلك الافعال وان شئت قلت ان كلاً منها واجب على سبيل التخيير والحاصل ان الامر الحاصل في المقام شيء واحد يصح التعبير عنه بالوجهين
وقد مر تفصيل الكلام فيه ويمكن تنزيل كلام المفيد عليه وكأنه لاجل ذلك قال في العدة بعد الاشارة الى القولين المذكورين ان هذه المسألة
اذا كشف عن معناها ربما زال الخلاف فيها واستظهر في بحر كون النزاع بينهما لفظياً كما سيشير اليه المص والوجه الثاني مغاير لما اخترناه وربما يتفرع عليها
بعض الثمرات وربما نسب الى بعضهم وقد يوهمه عبارة النهاية حيث قال ان التحقيق في هذا الباب ان الواجب هو الكلي لا الجزئيات لان القول به في المقام
ضعيف حيث ان المط في المقام خصوص كل من تلك الافعال المذكورة وليس ذلك المفهوم الا امراً اعتبارياً ينتزع من الافعال المذكورة وليس الغرض بالامر المتعلق
بكل من تلك الخصال تحصيل ذلك المفهوم قطعاً والوجه الثالث لا يظهر قائل به وقد يشكل الحال فيه ايض بان الوجوب معنى متعين لا يعقل تعلقه بالمبهم
واقعاً وقد مرت الاشارة اليه ويدفعه ان المبهم المذكور معين في الذمة ولذا يصح توجيه الامر به نحو المكلف الا ترى انه يصح ان يامر السيد عبده باتيانه
عند احد رجلين على وجه الابهام من غير ان يتعين شخصه عند السيد حين امره لتاملة في تعيينه نعم لو لم يتبينه الى وقت تنجز الخطاب وحضور وقت الحاجة
كانت المفسدة الحاصلة فيه من تلك الجهة وهي جهة اخرى لا ربط لها بذلك ولا مانع من جهتها اذا كان المكلف مندوحة عن الخروج عن عهدة التكليف
كما في المقام حيث يتحقق بالاكتفاء في الامتثال باتيانه او اتيان احد ابداله واما الوجهان الاخيران وان احتملا في المقام وربما يستفاد من بعض الادلة المذكورة
للمذهب المختار ما يفيد ابطالهما فيومي الى كون ذلك مقصود القائل بتعلقه باحدهما فانهما موهونان جداً كما لا يخفى وسيأتي الاشارة اليه انشاء الله ومنها ان
الواجب هو الجميع لكنه يسقط بفعل البعض كان الكفائي يجب على جميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم فلو ترك الجميع استحق العقاب على كل منها ولو اتى بالجميع
استحق الثواب كذلك وهذا القول يحكى عن البعض وربما يحكى عن السيد والشيخ وهو غلط ومنها ان الواجب واحد معين لا يختلف الحال فيه لكنه يسقط التكليف
بالاتيان به او بالآخر وقد حكى ذلك قولاً في المقام وهو واحد الوجوه في تفسير احدهما كما عرفت والظ ان ذلك هو الذي احتمله الشيخ في العدة في تفسير القول
بوجوب احدهما حيث انه بعد احتماله ارجاع القول المذكور الى المختار وقوله ان ذلك يكون خلافاً في عبارة ولا اعتبار به قال وان قال ان الذي هو
لطف ومصلحة واحد من الثلاثة والاثنتان ليس لهما صفة الوجوب فذلك يكون خلافاً في المعنى ثم احتج على بطلانه ومنها ان الواجب واحد معين عند الله لكنه
يختلف بحسب اختلاف المكلفين فينكشف بما يختاره ان ذلك هو الواجب في شانه وهذا هو الذي حكاه المص وذكر تبعاً للعلامة في النهاية ان كلاً من الاشاعرة
والمعتزلة ذلك الى صاحبه وتبرى الفريقين منه وقد حكاه العضدي عن بعض المعتزلة وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تعرف ان الايراد الموهوم في المقام يندفع
عما يقتضيه ظاهر الامر من وجوب الجميع على وجه التخيير حسبما ذكر في الوجه الاول فلا حاجة الى التزام التمحل اللازم على سائر الاقوال المذكورة بل لا بد من
الجري على الظ مضافاً الى غير ذلك من المفاسد الواردة على غيره من الاقوال نعم الوجه الاول للقول الثاني متحد الا انك قد عرفت انه راجع الى القول
المختار وانه ليس الاختلاف بينهما الا في العبارة كما نص عليه جماعة منهم المص ره هذا ولنفصل المقال فيما استدل به على هذه الاقوال اما القول المختار
فيمكن الاحتجاج عليه بوجوه احدها انه لا شك انه قد يشترك افعال عديدة في الاشتمال على مصلحة لازمة للمكلف لا يجوز اهمالها في العقل من
غير تفاوت بينها في ترتب تلك المصلحة فيجب عليه الاتيان بخصوص فعل من تلك الافعال لاحراز تلك المصلحة ان دل العقل على ذلك والا كان
دلالة الشرع عليه كل نظراً الى وجوب اللطف عليه ومقتضى ذلك وجوب كل من تلك الافعال بخصوصه على وجه التخيير بينها حسبما قررناه وان شئت

ومنه القول الثاني

دون المفهوم ح

ومنه القول الثالث

ومنه القول الرابع

ومنه القول الخامس

وتفصيل ما استدل به للاقوال

قلنا انه يجب

قلنا انه يجب عليه واحد من الافعال المفروضة على النحو الذي قررناه في الوجه الأول وقد عرفت انه عين ما اخترناه حسبما اتضح وجهه ونص عليه الجماعة فلا
وجه اذن للقول بوجوب الجميع وان سقط بفعل البعض لما عرفت من انتفاء المقتضي له ولا للقول بوجوب واحد منها دون الباقي لما عرفت من قيام المقتضي
في كل منها على نحو واحد فلا يعقل ترجيح البعض للوجوب دون الباقي وقد اشار الى هذا الوجه في الذريعة وغيره ثانيها ما اشرنا اليه من ورود الامر
في الشريعة بعدة واجبات على وجه التخيير بينها وقضية الادلة الدالة على وجوب تلك الافعال وجوب كل منها بدلاً عنه على وجه التخيير بينها فهناك افعال
متعددة متصفة بالوجوب متعلقة للطلب بخصوصها على حسب ما قررنا وقد عرفت انه لا مانع عقلاً من ايجاب الفعل على الوجه المذكور فلا قاضي
بصرف تلك الادلة عن ظواهرها وارتكاب خلاف الظ بالنسبة اليها من غير قيام باعث على صرفها ثالثها اتفاق الاصحاب على القولين الاولين بل اتفاق
الاصوليين عليه عدا شذوذ لا عبرة بهم كما في المقام وقد عرفت رجوع احدهما الى الآخر وكون النزاع بينهما لفظياً فيتعين البناء على القول المذكور
ويبطل به سائر الاقوال المنقولة وكانه لذا لم يتعرض المص ره في المقام للاحتجاج على ما ذهب اليه واقتصر على ارجاع احد القولين الى الآخر رابعها ان
جميع الاقوال المذكورة في المسألة منحصرة فيما ذكرناه وقد عرفت رجوع القولين الاولين الى امر واحد وانتفاء الخلاف بينهما في المعنى وسائر الاقوال
بين الوهن لما فيها من ارتكاب امور يقطع بفسادها حسبما هو ظاهر مما قررناه فيتعين الاخذ بما اخترناه خامسها انه لا سبيل الى القول بوجوب الجميع على وجه
الجمع لعدم تعلق الامر بها كذلك ولا القول بوجوب واحد منها لورود التخيير بينه وبين غيره ومن الواضح عدم جواز ورود التخيير من الحكيم بين ما لا يتصف
بالوجوب وما لا يتصف به ذلك كيف ولو اشتمل الآخر على المصلحة المترتبة على الواجب لم يعقل ترجيح احدهما بالوجوب دون الآخر وان لم يشتمل عليه لم
يجز التخيير المذكور لما فيه من تفويت مصلحة الواجب مع علمه بانه لا يختار الا الواجب لا يحسن التخيير المذكور كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح اذا علم
انه يختار الواجب واذا بطل الوجهان تعين القول بوجوب الجميع على سبيل التخيير او وجوب احدهما على سبيل البدلية على النحو الذي قررناه وقد عرفت
ان مفاد احدهما عين الآخر فيثبت المدعى حجة القول بكون المكلف به احدها لا بعينه امور منها ان الانسان لو عقد على قفيز من صبرة لم يكن المبيع
قفيزاً معيناً وكان الخيار للبائع في تعيينه فالواجب هناك قفيز غير معين والتعيين فيه باختيار المكلف وكذا الحال في غيره من الواجبات التخييرية
من غير تفاوت اصلاً ويدفعه ان ذلك انما يتم على الاشاعرة كان العقل مستقلاً في افادة الانتقال وح فلا اشكال ولا يرتبط بالمدعى والا
كان العقد وتعيين البائع معاً باعثاً على انتقال المعين من دون ان ينتقل شيء الى المشتري قبل تعيينه لوضوح ان المنتقل اليه ليس امراً كلياً في
الذمة لعدم تعلق القصد به ووجود الكلي في الخارج ليس الا في ضمن المعين والمفروض انه لم ينتقل اليه شيء من القفيزات المعينة قبل اختياره وانتقال
غير المعين اليه في الخارج غير معقول فلا ينتقل اليه شيء بنفس العقد غاية الامر ان يحصل الانتقال به وبالاختيار اما بان يكون جزءاً اخيراً من الناقل
او يكون كاشفاً عن الانتقال بالعقد كما هو الحال في عتق احد العبيد وطلاق احدى الزوجات فلنا بصحته وذلك امر يتبع قيام الدليل عليه ولا يتصور
القول بانتقال الجميع اليه على سبيل التخيير كما يقال بوجوب الجميع كذلك في المقام فالفرق بين المقامين ظ ووجوب الدفع الحاصل في المقام تابع للانتقال فلا
يصح القول بالتخيير بالنسبة اليه دونه ولو امكن القول به فهو مطابق لما ذكرناه لما عرفت من ان وجوب احد الافعال على الوجه المذكور عين ما اخترناه ومنها
ان القول بالتخيير يؤدي الى ان يكون المكلف مخيراً بين عبيد الدنيا كلها وكذا الكسوة والاطعام وذلك فاسد كذا ذكره السيد ومحصله انه
لو لم يكن مفاد التخيير وجوب احدها لكان مفاد التخيير بين الجزئيات عند ايجاب الطبيعة هو التخيير بين جميع الافراد الغير المحصورة بحسب ما قرره ووهنه
ظ للفرق الظ بين المقامين ومع الغض عنه فليس متعلق التخيير الا الفرد الممكن من الافراد دون جميعها مما لا يتعلق قدرة المكلف بها ومنها انه لو نص على ان ما
اوجب عليه واحد لا بعينه لكان ذلك هو الواجب عليه وكذا لو خير بين تلك الافعال لاتحاد مؤدى العبارتين ويدفعه انه ان اريد بوجوب احدها هو
الوجه الاول الذي قررناه كما هو الظ من العبارة المذكورة فما ذكره متجه وقد عرفت اتحاد مؤدى اللفظين وكون الاختلاف بين القولين لفظياً لا يرجع الى
طائل وان اريد به احد الوجوه المتاخرة فالقول باتحاد مؤدى العبارتين ح واضح الفساد وايجاب واحد لا بعينه على بعض الوجوه المذكورة غير جائز من اصله
لوضوح ان الوجوب امر معين لا يمكن تعلقه خارجاً بالمبهم وان اريد به المعين في الواقع المبهم عند المكلف فهو ايض غير جائز في الحكمة بعد فرض تساوي
الفعلين في وجه المصلحة ومنها انه لو فعل المكلف جميعها لكان الواجب واحداً منها بالاجماع فكذا يجب ان يكون الواجب احدها قبل الفعل اذ لا يختلف
الحال في ذلك قبل ايجاد الفعل وبعده ويدفعه انه ان اريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص فمن البين انه ليس الواجب كل الا احدها بالتفسير الذي
ذكرناه ولا يختلف فيه الحال قبل الفعل وبعده وهو كما عرفت يرجع الى ما اخترناه وان اريد به ما تعلق به الايجاب ولا يجوز تركه في الجملة نعني ما يعم تركه
وترك بدله فالوجوب بهذا المعنى قائم بكل منها ولا يختلف الحال فيه ايض على الوجهين ودعوى الاجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى باحدها بين الفساد
بل دعوى الاجماع على وجوب احدها عند الاتيان بالكل دون الجميع محل نظر كما سيجيء الاشارة اليه وقد عرفت ايض في اقوال المسألة وجود القول
بالحكم بوجوب الجميع ح وكانه لم يلتفت اليه لوهنه ومنها انه لو ترك الجميع لا يستحق العقاب على كل واحد منها فعلم ان الواجب هو واحدها ويدفعه انه لا دلالة
في ذلك على اتحاد الواجب فان الواجبات المخير بينها على الوجه الذي قررناه انما يكون استحقاق العقاب على ترك واحد منها اذ استحقاق العقوبة انما يتبع حصول
المنع من الترك وقد عرفت ان المنع من ترك كل منها انما هو في الجملة بمعنى المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه فكيف يصح الاحتجاج باتحاد العقاب على عدم وجوب
الجميع كذلك مع ان القائل به يقول به ايضاً قطعاً ومنها انه لو كان في كل منها جهة موجبة لفعله لتبع اتصافه بالوجوب من جهتها لزوم وجوب الجمع بينها مع
الامكان احرازاً للمصلحة الموجبة فيخرج بذلك عن حد الوجوب التخييري وان كان تلك الجهة في احدها كان الواجب واحداً منها كما هو المدعى ويدفعه
ان الجهة الموجبة قد تكون حاصلة لكل منها بانفراده بان لا يحصل تلك المصلحة الموجبة من فعل آخر وقد تكون حاصلة باي منها بان يكون منها

[illegible]

[illegible]

كاملا في تحصيل تلك الثمرة فعلى الاول يجب الجمع بينهما على حسب الامكان ويكون الوجوب المتعلق بها عينيا بخلاف الثاني لاستقلال كل منهما بتحصيل الفائدة المطلوبة ولا حاجة الى الباقي بعد ايجاد واحد منها والحال فيه ظ من ملاحظة ما عندنا من المصالح المترتبة على الافعال فانه قد يرى الوالد مصلحة لازمة لا يجوز تفويتها على ولده لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة افعال عديدة من غير فرق بينها في الاداء الى تلك المصلحة فلا محالة يوجب عليه ح تلك الافعال على وجه التخيير من غير فرق بينها في ذلك وهو الذي اخترناه ويمكن الاحتجاج للثالث بانه لا بد للوجوب من محل يقوم به فاما ان يقوم بواحد معين من تلك الافعال او بواحد مبهم منها او بالمجموع او بكل واحد واحد منها لا سبيل الى الاول اذ لا ترجيح له على غيره مع الاشتراك في المصلحة الموجبة ولا الى الثاني اذ لا بد من قيام الوجوب بمحل متعين ضرورة عدم امكان قيام الصفة المتعينة بالموصوف المبهم ولا الى الثالث والا لكان المجموع واجبا واحدا فتعين الرابع وهو المدعى وانما يسقط الوجوب بفعل البعض لقيام الاجماع على عدم بقاء التكليف مع الاتيان بالبعض وبعد انا نقول بقيام الوجوب بكل منها لكن لا على سبيل التعيين بل على التخيير حسبما قررنا فان اريد بذلك فحق ولا يثبت به ما ادعاه وان اريد به الوجه الاول فلا ينهض ذلك باثباته وان شئت قلت انه لا مانع من تعلق الوجوب باحد الشيئين او الاشياء فانه ايضا معنى متعين بحسب الواقع الا ترى انه يصح ان يوجب المولى على عبده احد الشيئين فيتحقق امتثاله باي منهما وقد عرفت ان هذا المعنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون المط نفس مفهوم احدهما دون خصوصية كل من الامرين وانما يتعلق الطلب بكل منهما من حيث اتحاده بالمفهوم المذكور لكن قد عرفت ان ذلك غير حاصل في المقام اذ لا مطلوبية للمفهوم المذكور اصلا وانما المط خصوص كل من الفعلين او الافعال ثانيهما ان يكون مرآة لملاحظة كل من الامرين على وجه البدلية فيتعلق الوجوب بكل منهما تخييرا وح فتعلق الامر بالمفهوم المفروض انما هو في مجرد اللحاظ لا عينا وقيام الوجوب حقيقة بكل من الفعلين او الافعال على الوجه الذي قررناه فيرجع ذلك الى التقرير الاول وهناك وجه ثالث وهو ان يكون احدهما ملحوظا على جهة الابهام فلا يتعلق الوجوب بالامر الكلي الشامل للامرين الحاصل بحصول اي منهما وهذا الوجه هو الذي ابطله المستدل وهو فاسد كما زعم الا انه لا ينحصر الامر فيه واحتج على كون الواجب واحدا معينا في الواقع على ما قيل بعض كل من القولين الاخيرين من كون الواجب واحدا معينا بانه لو فعل الجميع فالمقتضي لسقوط الفرض اما الجميع او كل واحد او واحد مبهم او معين لا سبيل الى الاول والا لزم وجوب الجميع ولا الثاني للزوم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد ولا الثالث لعدم جواز استناد الاثر الى المبهم فتعين الرابع واما سقوط الواجب بالاتيان به وبالاخر فبقيام الاجماع اذن على السقوط ويمكن تقرير مثل ذلك بالنسبة الى قيام الوجوب وح فيقال لو فعل الجميع فالوجوب ح اما قائم بالمجموع او بكل منها اه وكذا بالنسبة الى استحقاق الثواب بان يق ان استحقاق ثواب الواجب اما بفعل الجميع او بكل منها اه وبالنسبة الى استحقاق العقاب ح اما لترك الجميع او لترك كل منها اه فهذه وجوه عديدة قد ذكر الاحتجاج بها لذلك واذا تقرر ذلك فيمكن ان يحتج لاول القولين المذكورين بحصول براءة ذمة المكلف اجماعا بكل من الفعلين او الافعال فله اختيار اي منها شاء فيتعين القول بسقوط الواجب بذلك المعين وبدله كما هو المدعى ولثانيهما بانه لا وجه لاداء الواجب بفعل غيره ومن المعلوم اداء الواجب في المقام بكل من الفعلين فلا بد من التزام اختلاف المكلف به بحسب اختلاف المكلفين واختيارهم عن جميع الوجوه المذكورة انه لا مانع من كون احد تلك الافعال قاضيا بسقوط الواجب اذ هو معنى معين بحسب الواقع يصدق على كل منها على سبيل البدلية ويصح تفرع الاحكام عليه الا ترى انه لو كان له في ذمة غيره دينار فدفع اليه دينارين على ان يكون احدهما وفاء لدينه مسقطا لما في ذمته والاخر رهنا عليه مشتغلا لذمته صح ذلك قطعا مع عدم تعيين الخصوصية ومع الغض عنه نقول انه اما ان ياتي بالجميع تدريجا او دفعة فعلى الاول انما يقضي الاول بابرائه دون غيره مما ياتي به بعده وعلى الثاني فالبراءة حاصلة بكل منها نظرا الى نفسه ولا مانع من توارد العلل الشرعية فانها معرفات وفيه تامل ومما قررنا يظهر الجواب عن الوجوه الاخر فلا حاجة الى التفصيل فظهر بذلك ضعف كل من القولين المذكورين قوله يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين يعني انه اذا اتى المكلف باحد تلك الافعال فانما ياتي بما هو الواجب عليه في علم الله سبحانه فانما اوجب الله عليه خصوص ما علم انه يختاره من تلك الافعال فهو الواجب عند المكلف ايض هذا اذا اتى بواحد من تلك الافعال واما اذا تركها الجمع او اتى بالجميع دفعة فلا يتعين عنده ولو اتى بما يزيد على الواحد تكشف عدم وجوب الباقي عليه الا انه يريد وما هو الواجب عليه في علم الله تع بين ما اتى به من تلك الافعال قوله ولقد احسن المحقق اه ما ذكره ظ لكن لو فسر مختار الاشاعرة بتعلق الوجوب بمفهوم احدها الصادق على كل منها كما اختاره بعض الافاضل في تفسيره ويستفاد من كلام عدة امكن تفريع ثمرة مهمة عليه بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين فانه لا مانع ح من تعلق الوجوب باحدها او اخص احد تلك الافعال بالتحريم لاختلاف محل الوجوب والحرمة بحسب الحقيقة وان اجتمعا في شيء واحد بسوء اختيار المكلف حسبما قرر بالنسبة الى سائر الكليات فاعتراض الفاضل المذكور بقلة الثمرة بين القولين المذكورين مع جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين ليس على ما ينبغي وينبغي التنبيه في المقام على امور احدها ان قضية الوجوب التخييري حسبما قررنا حصول الامتثال بفعل واحد منها فاذا اتى باحدها سقط التكليف بالباقي لسقوط الواجب باداء ولم يشرع له الاتيان بالباقي لا على جهة الوجوب ولا الاستحباب الا ان يقوم دليل على رجحانه ولا ربط له بالمقام وتعلق الامر بكل من تلك الافعال لا يقضي بمشروعية الاتيان بها مطلقا لما عرفت من ان قضية تلك الاوامر تحصيل اداء واحد لا ازيد وقد يجيء على قول من يقول بتحقق الامتثال بالتكرار بعد الاتيان بالمرة فيما اذا تعلق الامر بالطبيعة كما اختاره البعض مشروعية الفعل هنا ايضا بعد الاتيان بالبعض بناء على القول بتعلق الامر هنا بمفهوم احدها الصادق على كل منها وفيه ان هناك فرقا بين المفهوم المذكور وسائر المفاهيم حيث انه انما يصدق على كل منهما انفرادا على سبيل البدلية كالنكرة من غير ان يصدق عليهما معا بخلاف سائر الطبايع فان وحدتها النوعية لا تنافي الكثرة الفردية

فهي صادقة

فهي صادقة على الافراد المتكثرة كصدقها على الفرد الواحد فيمكن القول بحصول الامتثال باداء الافراد المتكثرة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها بخلاف المفهوم المذكور اذ لا يمكن صدقه على المتعدد فلا يصح فيه تحقق الامتثال بالمتعدد والقول بتحقق الامتثال ثانيا بالاتيان بالاخر مدفوع بان الامر الواحد انما يقتضي امتثالا واحدا وليس المقص من تحقق الامتثال ثانيا بالمتعدد تعدد الامتثال ايض اذ لا وجه له مع اتحاد الامر وعدم دلالته على التكرار بل المراد انه كما يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد الواحد لحصول الطبيعة به كذا يحصل بالافراد المتعددة من جهة حصول الطبيعة في ضمنها فيكون الاتيان بالافراد المتعددة امتثالا واحدا كالاتيان بالفرد الواحد حسبما مر تفصيل القول فيه ثانيها انه لو اتى بتلك الافعال دفعة لم يكن اداء المكلف به الا بواحد منها حسبما يقتضيه التكليف المذكور على ما قررناه فلا يتصف بالوجوب الا واحد منها ويحتمل القول باتصاف جميع ما ياتي به من تلك الافعال بالوجوب على نحو اتصاف نفس تلك الافعال فكما ان كلا من الافعال المفروضة واجبة على المكلف بالوجوب التخييري بالمعنى المتقدم فكذا كل ما اتى به منها دفعة متصف بالوجوب بالمعنى المذكور فيكون كل واحد مما اتى به مطلوبا صحيحا واجبا بالوجوب التخييري ويحتمل ايض ان يق بوجوب الجميع من حيث اداء الواجب به بناء على ان الواجب هو القدر الجامع من تلك الافعال وهو كما يحصل بالاتيان بكل واحد منها كذا يحصل بالاتيان بالمجموع على نحو سائر الطبايع الحاصلة في ضمن الواحد والمتعدد ويستفاد من [illegible] اختيار الاحتمال الاول حيث ذكر في النهاية في جواب ما قرره الخصم فيما اذا اتى بالجميع دفعة انه هل يستحق الثواب على الجميع وانه هل ينوي الوجوب بفعل الجميع وانه لو اخل بها اجمع هل يستحق العقاب على ترك كل واحد منها فق انه يستحق على فعل كل منها ثواب المخير لا المضيق بمعنى انه يستحق على فعل امور كان يجوز له ترك كل واحد بشرط الاتيان بمصاحبه لا ثواب فعل امور كان يجب عليه اتيان كل واحد منها بعينه ثم ذكر ان الحال كذلك في الثاني وقال في الثالث انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان وترك ايها كان بشرط اتيان صاحبه فان الظ مما ذكره صحة الاتيان بالجميع ووقوع تلك الافعال واجبا لكن بالوجوب التخييري مستحقا عليها اجر الواجب المخير اعني المشتمل على جواز الترك الى بدل وقال في بحث جواب الاحتجاج من زعم ان الواجب واحد معين بانه اذا فعل الجميع فاما ان يسقط الفرض بالجميع فيلزم القول بوجوب الجميع وهو خلف او يسقط بكل واحد منها فيلزم اجتماع العلل على المعلول الواحد الى اخر ما ذكر والجواب ان هذه معرفات فظاهرها اختيار اتصاف الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكل منها على نحو ما يستفاد من النهاية وقد ذكر السيد العميدي في المنية هذا الجواب من دون ايراد عليه فظاهره القول به ايض الا انه قال ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وانما يلزم ذلك لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الامر الكلي لا بخصوصه وظ ذلك بل صريحه اختيار الاحتمال الثاني وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول فبانه وان اتصف كل من الافعال المفروضة بالوجوب التخييري على الوجه المذكور الا ان الخروج عن عهدة ذلك التكليف انما يكون بفعل واحد منها حسبما عرفت فكيف يصح القول باتصاف الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال واداء الواجب الا بواحد منها وغاية ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كل من تلك الافعال لاداء الواجب وذلك لا يقضي بحصول الامتثال بكل منها على ما هو الشان في الواجبات التعيينية واما الثاني فبان الامر الكلي الملحوظ في المقام للبدل لا مفهوم احدها وقد عرفت انه لا يصدق على المجموع قطعا وانما يصدق على الاحاد على سبيل البدلية فكيف يجعل الجميع مصداقا له كالاحاد ومجرد كونه كليا لا يقضي بصدقه على الكثير كصدقه على البعض حسبما قرر في ذلك الاوامر المتعلقة بالطبايع الكلية والحاصل ان المفهوم المذكور ملحوظ على وجه لا يصدق الا على فعل واحد لكن ذلك الفعل يدور بين تلك الافعال فبملاحظة ذلك ينطبق المفهوم المذكور على كل من تلك الافعال واذا اتى باي منها قضي بالاجزاء ولا يعقل صدقه على المتعدد اصلا ولو سلمنا انه كسائر الطبايع الكلية يصدق على الواحد والكثير فالقول بحصول الامتثال هناك بالكثير محل نظر وقد مرت الاشارة اليه في بحث المرة والتكرار ثالثها انه اذا اتى بما يزيد على الواحد فان اتى به تدريجا فلا اشكال في صحة الاول وحصول الاجزاء به وكان اتيانه بالثاني على وجه امتثال الامر المفروض بدعة محرمة كما مر بيانه وعلى غير تلك الجهة لا مانع منه كما اذا ثبت هناك رجحان لذلك الفعل من الخارج او لم يكن الرجحان ملحوظا فيه اذا لم يكن من العبادات واما اذا اتى بها دفعة فان كان اتيانه بالزايد تشريعا محرما فلا اشكال ظاهرا في الصحة وحصول الامتثال ويكون الواجب ح احدها الدائر بينها على سبيل البدلية فان قلت ان نسبة احدها على الوجه المفروض الى كل واحد منها على وجه واحد فاما ان يجب الكل ويكون كل منها اداء للواجب وقد عرفت فساده واما ان لا يجب الكل فالواجب منها ح اما واحد معين ولا وجه له ايض لانتفاء المرجح للتعيين او بطلان الترجيح بلا مرجح او واحد غير معين وهو غير ممكن ايض لوضوح عدم اتصاف غير المعين بالوجوب مع سلبه عن كل واحد بالخصوص فكيف يصح القول باتصاف احدها بالوجوب مع بطلان الوجوه الثلثة قلت قد اختار بعضهم في المقام حصول الامتثال باكثرها ثوابا حيث حكم باستحقاقه ثواب اعلاها واكثرها ثوابا واختاره السيد في الذريعة وقال الشيخ في العدة بعد ما حكم بعدم لزوم بيان ذلك ان ما يعلم الله انه لا يتغير عن كونه واجبا اذا فعله مع غيره يثيبه عليه ثواب الواجب ويستحق العقاب بترك ذلك بعينه ومحصله كون المثاب عليه والمعاقب عليه متعينا في الواقع وفي علمه تع غير معين عندنا فيكون الواجب المبرئ للذمة ايض كذلك وهو غريب بعد اختياره وجوب الجميع وقوله بعدم الفرق بين تلك الافعال في الوجوب والمصلحة القاضية به وقد عرفت مما حكيناه عن النهاية والسيد العميدي ظهوره في اتصاف الجميع بالوجوب بل كلام الاخير صريح في اداء الواجب ح بالكل وهذه الوجوه كلها ضعيفة وقد ظهر الوجه في ضعفها مما قررناه فلا حاجة الى التفصيل والذي يقتضيه القاعدة في المقام هو القول باداء الواجب بواحد منها لما عرفت من ان قضية التكليف المفروض حصول الواجب بفعل واحد من تلك الافعال ولا اقتضاء فيه لتادي ما يزيد على الواحد فلا وجه للقول بحصول الامتثال بالجميع غاية الامر

ان يلو ذلك الواحد بين تلك الافعال الصادرة من المكلف لصلوح كل منها اداء للواجب من غير فرق بينها فيكون تادى الواجب في المقام بواحد منها من غير
ان يتعين ذلك بواحد معين منها نظراً الى انتفاء ما يفيد تعيينه بحسب الواقع ولا يمنع ذلك من حصول البرائة بها اذ لا يتوقف اداء الواجب على تعيين ما
يحصل به لوضوح حصول الامتثال بحكم العرف بل العقل باداء على الوجه المفروض قطعاً فان مقصود الامر حصول واحد من تلك الافعال وقد حصل ذلك
فلا وجه لعدم سقوط التكليف به فان قلت كما ان كلاً من الافعال المفروضة متصف بالوجوب التخييري وان كان ما يمنع من تركه بالمرة هو احدها كما مر
فكذا ينبغي ان يكون كل واحد من تلك الافعال اداء للواجب التخييري ويكون كل منها متصفاً بالوجوب على الوجه المذكور وان كان ما يمنع من تركه هو
احدها ايض وهذا هو مقصود مدعيه من اتصاف الجميع بالوجوب قلت اتصاف افعال عديدة بالوجوب التخييري نظراً الى تعلق الخطاب بها على سبيل
التخيير بينها مما لا مانع منه حسبما عرفت واما اتصاف افعال متعددة بكونها اداء للواجب على وجه التخيير بينها فمما لا يمكن تصوره اذ لا يتصور
التخيير بين الامور الواقعة غاية الامر ان يعتبر الترديد بدلاً عن التخيير ومع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم الا بوجوب احدها اذ لا معنى لوجوب
الكل على وجه الترديد والحاصل ان تعلق ايجاب افعال عديدة على سبيل التخيير بينها انما يقضي بوجوب بحصول ذلك التكليف باداء واحد
منها لا غير فلا وجه للحكم بوجوب ما يزيد عليه ولا الحكم بمشروعية ما يزيد على ذلك حسبما عرفت فلا وجه للقول باتصاف الجميع بالوجوب على
الوجه المذكور بل ليس اداء الواجب الا باحدها الدائر بينها ولو عبر عن مجرد صلوح كل واحد منها لاداء الواجب باتصافه بالوجوب فذلك مع كونه تجشماً
لفظياً لا محصل له مما لا يساعده الاصطلاح والاطلاقات هذا ويمكن ان يقال انه مع اضطلاعه تلك الافعال وزيادة ثوابه يستحق تلك الزيادة نظراً بعض
الى اتيانه بها بوجه ومع استحقاقه اجر الاكثر يكون اداء الواجب ايض اذ لولاه لما استحق اجره وكان هذا هو الوجه فيما ذكره السيد ويشكل بانه كما
اتى بالاكثر ثواباً فقد اتى بالاقل ثواباً ونسبة الواجب اليهما على نحو سواء ومجرد زيادة الثواب لا يقضي بالترجيح حتى ينصرف اداء الواجب اليه ويمكن
دفعه بانه لما قرر الشارع مزيد الاجر على بعض تلك الافعال وقد اتى المكلف به فقد ثبت استحقاقه تلك الزيادة وليس الاتيان بالاقل ثواباً مانعاً
لاستحقاقه الاكثر غاية الامر انه لا يقضي باستحقاق الزائد فلا معارضة بين الامرين وفيه انه لا يستحق ثواب الاكثر الا مع حصول الامتثال به لكونه
اداء للواجب وقد عرفت ان نسبة ذلك الى الفعلين على وجه واحد فكيف يحكم باداء الواجب بخصوص الاول دون الثاني حتى يثبت له ثوابه نعم لو
قيل بحصول الامتثال بالجميع مع ترتب ثواب واحد على تلك الافعال كما انه يقال بترتب عقاب واحد على ترك الجميع امكن القول بذلك لحصول
الامتثال بما ثوابه اكثر فلا بد من ترتب تلك الزيادة عليه الا انك قد عرفت ان القول به بعيد هذا اذا كان اتيانه بالجميع سائغاً واما اذا لم يكن سائغاً
فاما ان يكون الواجب المفروض عبادة او غيرها فان كان عبادة ولم يفد مشروعيتها سوى الامر المفروض لم يكن الاتيان بما يزيد على واحد منها بعد حرم
الدليل على مشروعيتها مط لكونه ابدع من الاتيان بالجميع امتثال الامر المفروض ليندرج في البدعة من تلك الجهة حسبما عرفت وقيل يحكم اذن بصحة
احدها وفساد الباقي لقيام مقتضى الصحة بالنسبة اليه دون غيره او انه يحكم بفساد الجميع من جهة النهي المتعلق به على الوجه المذكور القاضي بفساد العبادة
ولا يمكن قصد التقرب بشيء منها على الخط الاخير سيما اذا نوى الامتثال بالمجموع وان كان من غير العبادات جرى ايض فيه الوجهان واحتمال الصحة هنا متجه
اذ التحريم يتعلق بالتشريع وما يزيد على الواحد من الافعال المفروضة فلا مانع من اداء الواجب بالواحد منها وفيه اشكال واما سقوط الواجب فيما يكون
المقصود مجرد حصول الفعل كازالة النجاسات فمما لا ينبغي الريب فيه رابعها انه هل يتعين الواجب التخييري بالشروع في احدها وجهان احدهما انه لا يتعين
ذلك بل التخيير على حاله حتى يسقط التكليف المفروض فلو شرع في احدهما جاز له العدول الى الاخر استصحاباً لما ثبت الى ان يسقط التكليف
باداء تمامها ثانيهما التعيين بذلك حيث انه مخير في اختيار احدهما ايهما شاء فاذا اختار احدهما زال التخيير ولان جواز العدول بعد الشروع في الفعل
يتوقف على قيام الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام ويرد على الاول انه كان مخيراً في الاتيان بايهما شاء وقد اتى بالتخيير على حاله كما هو ظ اللفظ
ولو سلم احتماله ودوران الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب بقاء التخيير الثابت قاض بالاول وعلى الثاني ان ما عرفت من الدليل كاف في الدلالة
على الجواز وهنا وجه ثالث وهو التفصيل بين ما اذا سقط بعض التكليف باداء البعض وما يكون سقوطه متوقفاً على اتمام الفعل فعلى الاول لا
يجوز العدول اذ القدر الثابت من التخيير هو التخيير بين تمام الفعلين دون تمام احدهما والبعض من الاخر فيتعين عليه اتمام الاول وعلى الثاني يجوز العدول
لبقاء الامر على حاله قبل اتمام الاول هذا كله اذا لم يكن هناك مانع من العدول كما اذا كان ابطال الاول محرماً كما في التخيير بين الظهر والجمعة فانه
بعد شروعه في احدهما يحرم عليه ابطاله ليتلبس بالاخر فيتعين عليه الاكمال ولو ارتكب الحرام وابطل العمل كان بالخيار بينهما ومن ذلك في وجه
تخيير المولى بين دفع العبد الجاني الى المجني عليه وافتدائه ببذل ارش الجناية فاذا بنى على الافتداء ودفع بعض الارش فاراد الرجوع اليه ودفع
العبد فانه ينافي تملك المجني عليه للمدفوع اليه وثبوت الخيار له في الرد خلاف الاصل خامسها انه اذا وقع التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر
في اصل الشرع كما لو ورد التخيير في الركعتين الاخيرتين بين اداء التسبيحات الاربع مرة او ثلثاً او ورد التخيير في بعض منزوحات البئر بين الاربعين
والخمسين او ثبت التخيير بحكم العقل كما اذا تعلق الامر بطبيعة وامكن اداؤها في ضمن الاقل والاكثر كما اذا وجب عليه التصدق والتصدق بتصدق
درهم او درهمين او ثلثة مثلاً او وجب عليه المسح المتحقق بمسح اصبع او اصبعين او ثلثة وهكذا فهل يتصف الزائد بالوجوب ليكون التخيير على
حقيقته او لا فيه اقوال احدها اتصاف الجميع بالوجوب اخذاً بمقتضى ظ اللفظ اذ كل من الناقص والزائد قسم من الواجب ثانيها اتصاف الزائد
بالاستحباب مط نظراً الى جواز تركه لا الى بدل ثالثها التفصيل بين ما اذا كان حصول المشتمل على الزيادة دفعة وما اذا كان تدريجياً بان
حصل الناقص اولاً ثم حصل القدر الزائد فان كان حصول الفعل المشتمل على الزيادة دفعياً اتصف الكل بالوجوب لاداء الواجب به وانقضاء

اصل في التخيير بين الاقل والاكثر

بيان اقوال فيه

ظاهر الامر بوجوبه

ظاهر الامر بوجوبه وان كان حصول الناقص لا غير لاداء الواجب به فليسقط الوجوب ح فان صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر اتصف الزيادة
بالاستحباب نظراً الى مطلوبية الزائد في الجملة وجواز ترك الزيادة لا الى بدل واما التخيير العقلي فليسقط الوجوب بالاول ويبقى مشروعية الزيادة
موقوفة على قيام الدليل عليه ففي الحقيقة لا تخيير عند التم وبذلك يظهر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي ويمكن المناقشة في ذلك
بان الامر المتعلق بالزائد والناقص على جهة التخيير امر واحد مستعمل في الوجوب فمن اين يجيء الحكم باستحباب الزائد في الصورة المذكورة
ولو سلم استعماله في الوجوب والندب نظراً الى ان القدر الذي يمنع من تركه هو الاقل فيكون الزائد مستحباً لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص
قبل حصول الزيادة وحصول الزائد دفعة والتفصيل في استعماله في الوجوب في الوجوب والندب بين الوجهين تعسف بين لا وجه لالتزامه
وقد يقال ان تعلق الامر به على الوجه المذكور محمول على الوجوب الا فيما لا يمكن حمله عليه وهو فيما اذا كان حصول الناقص قبل الزيادة لقضاء
التخيير بحصول الواجب بالاقل فمع رجحان الزيادة يتصف الزائد لا محالة بالاستحباب لجواز تركه لا الى بدل وفيه انه اذا لم يتعلق بالزيادة تكليف
مستقل كيف يعقل اتصافها بالاستحباب وقضية ورود التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر قيام الوجوب بكل منهما فان كان الصادر منه في الخارج
هو الاقل قام الوجوب به وان كان الاكثر كان الوجوب قائماً به بمقتضى الامر ح وقيام الوجوب بالاقل غير معلوم الا بعد العلم بعدم الحاق الزائد
به واما بعد الاتيان بالقدر الزائد فانما يقوم الوجوب بالجميع لحصول الامتثال في الاقل يكون مراعى بعدم الاتيان بالزيادة وما ذكر من عدم
امكان حمل الامر المتعلق بالزائد ح على الوجوب لجواز ترك الزائد ح لا الى بدل مدفوع بما عرفت من ان الزيادة لا حكم لها مستقلاً ولم يتعلق
بها امر بل انما تعلق الحكم بمجموع الزائد ولا يجوز تركه لا الى بدل وهو فعل الناقص وبذلك يتقوى القول الاول فان قلت ان نسبة الوجوب
الى الكل من الواجبات التخييرية على نحو واحد وكما يحصل اداء الواجب بالاكثر يحصل بالاقل ايض فاي ترجيح للحكم بقيام الوجوب بالاكثر عند
حصول الزيادة دفعة الاقل مع حصوله قبله القاضي باداء الواجب به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم الحاق الزيادة قلت من البين
انه اذا حكم الشارع بالتخيير بين الاقل والاكثر كان مفاد كلامه قيام الوجوب بكل من الاقل والاكثر على ما هو الشأن في الواجب التخييري لكن لما كان
الاكثر مشتملاً على الاقل كان قضيته حكمه بقيام الوجوب بالاكثر مع اشتماله على الاقل كون الاقل المقابل له هو الاقل بشرط لا لانعقاد التخيير المذكور
انه لو اتى بالاقل وحده كان واجباً وان اتى بالاكثر اعني الاقل مع الزيادة كان ايض واجباً وح فالاقل المندرج في الاكثر ليس مما يقوم الوجوب به الا في
ضمن الكل نعم لو كان مفاد التخيير بين الاقل الملحوظ لا بشرط والاكثر صح ما ذكر لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير
بينهما بل ليس المنساق الا ما ذكرناه وقضيته ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالاقل مراعى بعدم الحاق الزيادة به هذا اذا ورد التخيير المذكور في
لسان الشرع واما اذا كان التخيير عقلياً فلا يتم ذلك لظهور كون الاقل ح مصداقاً للواجب سواء ضم اليه الزائد ولا يعلى القول بتعلق الامر
بالطبيعة يكون كل من المرة والتكرار مصداقاً لاداء الطبيعة الا انها حاصلة بحصول المرة سواء ضم اليها الباقي او لا فلا وجه اذن لكون التكرار
مصداقاً للامتثال لحصول البرائة بالاولى فلا وجه لكون الامتثال به مراعى بحصول الباقي وعدمه بل هو حاصل على كل حال فلا يتجه اجراء الكلام
المذكور في هذه الصورة سيما في المثال المفروض حيث انه لا يعد الجميع امتثالاً واحداً للطبيعة نظراً الى حصول الطبيعة بكل منها فيكون كل منها
مصداقاً لاداء الطبيعة ومحققاً للامتثال الامر المتعلق بها فظاهر ان الامر الواحد لا يقتضي الا امتثالاً واحداً فلا وجه للحكم باداء الواجب بالمتعدد
ليكون التكرار احد فردي المخير بل لا يفرق الحال بين اداء الجميع دفعة او تدريجاً لحصول الواجب في الحالين بالمرة وفيه تامل وقد تقدم الكلام فيه في بحث المرة
والتكرار فظهر بما قررناه ان كانت الزيادة مما يحصل به الواجب ايض كما في المثال المذكور كان ذلك ايضاً قاضياً بوجوب الاقل لحصول الطبيعة الواجبة به
فيتحقق به الامتثال وبعد تحقق الامتثال والطاعة وحصول البرائة لا بقاء للتكليف حتى يعقل امكان امتثال الامر ايض حسبما اشرنا اليه نعم لو نص
الامر بعد تعلق الامر بنفس الطبيعة بالتخيير بين ادائه لتلك الطبيعة في ضمن المرة او التكرار امكن القول باستحباب ما زاد على المرة ويكون النص المذكور
دليلاً على ثبوت الاستحباب في القدر الزائد لحصول الطبيعة الواجبة ح بالمرة ومعه لا يتحقق اتصاف الزائد بالوجوب فيتعين ان يكون مندوباً اما لو
حكم اولاً بالتخيير بين الاتيان بفعل مرة او مرتين او ثلثاً مثلاً لم يبعد القول بقيام الوجوب بكل من المراتب حسبما قررناه اولاً انه لا فرق بين الوجهين
فانه لا يخفى خفاء هذا واذا لم يكن الزيادة مما يتحقق بها تكرار لحصول الفعل بل انما تعد هي مع الناقص امتثالاً واحداً واداء واحداً للطبيعة
المتعلقة للامر لم يبعد القول بمشروعية الزيادة واتصاف كل من الناقص والزائد بالوجوب كما في مسح الرأس فانه وان تحقق مسماه باول جزء من اجزاء اليد
عليه الا انه مع استمرار المسح زيادة على قدر المسمى يعد الجميع مسحاً واحداً واداء واحداً للطبيعة فان اقتصر على الاقل تحقق به الطبيعة وان اتى بالزائد كان
المشتمل على الزيادة فرداً اخر منها وقام الوجوب بالمجموع من غير فرق في ذلك بين كون التخيير عقلياً او شرعياً وقد يقال في غير هذه الصورة باستحباب
القدر الزائد في التخيير الشرعي مط اذ هو الذي لا يجوز تركه عند الامر وما زاد عليه لا منع من تركه اصلاً فيكون مندوباً فان قلت ان تعلق الامر بهما على نحو
سواء فكيف يصح القول بوجوب الاقل دون الاكثر فيلزم استعمال الامر ح في الوجوب والندب معاً قلت ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك
اذ المتحصل من ايجاب الفعل على النحو المفروض هو المنع من ترك الاقل وجواز ترك الباقي فيلتزم فلو لزم تجوز في صيغة الامر فلا مانع منه بعد قيام
الدليل عليه وليس ذلك من استعمال اللفظ في كل من معنييه الحقيقي والمجازي بل نقول ان ذلك لا يقتضي خصوص استحباب الزائد بل يفيد رجحانه
فيه فانه اذا كان ذلك الفعل امراً راجحاً في نفسه قضى ذلك باستحبابه كما اذا قال تصدق بعشرة دراهم فما زاد ولو كان محرماً في نفسه كما اذا
قال اضربه عشرة اسواط فما زاد الى عشرين فليس مفاده الا الرخصة فيما زاد على العشرة الى عشرين ولا دلالة فيه على استحبابه بهذا الوجه لا يخفى

قبل حصول الزائد

اتصف الناقص بالوجوب

المذكورين

بين الاقل والاكثر مع الغض

الان ما فصلناه هو الاوفق بالباعث على الثمرة في المقام هو ما ذكر من جواز ترك الزيادة وقد عرفت ان الوجوب لا يقوم بها حتى ينافيه ذلك وانما يقوم
بالكل وجواز تركها انما هو الى بدل هو الاتيان بالاقل فلا ينافي وجوبه على سبيل التخيير حسبما ذكرناه في المقام فانه لا مخ عن ابهام ويحتمل في المقام وجه
رابع وهو التفصيل بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل او الاكثر فعلى الاول يسقط التكليف باداء الاقل فلا وجه للاتيان بالزيادة بخلاف الثاني لتوقف
الامتثال على الاتيان بالزيادة ومنها ان قصد الامتثال مما لا يتوقف عليه اداء الواجب بل كون الماتي به من افراد الواجب كاف في ادائه وتحققه
في الخارج نعم لو كان المامور به من العبادات تعين اعتبار القربة في نيته فقد يتوهم اعتبار قصد امتثال الامر المفروض ليتحقق به الطاعة الملحوظة في العبادات
مطلق قصد الطاعة لا خصوص امتثال الامر الخاص المتعلق به بحسب الواقع فلا يعتبر فيه ملاحظة كون الماتي به تمام المامور به او بعضه اذ لا دليل عليه اذ لا
دليل عليه اصلا احتمال القول به في محله فلا فرق بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل ونواه بالاكثر فانه اذا كان مجرد حصول الطبيعة المامور بها
كافيا في سقوط الواجب جرى ذلك في الصورة الثانية وان كان حصول الطبيعة باداء الاقل مراعى بعدم الحاق الزائد جرى ذلك في الصورة الاولى ايضا
ومجرد قصد الامتثال بالاقل لا ينافيه سادسها ان التخيير بين الشيئين قد يكون على وجه الترتيب وقد يكون على وجه البدلية والاشكال المتقدم
والاقوال المذكورة انما هو في الصورة الثانية واما الاولى فلا مجال فيها للاشكال بل ليس من حقيقة التخيير في شيء وان عد من التخيير وعلى كل
فاما ان يمكن الجمع بينهما اولا وعلى الاول فاما ان يحرم الجمع بينهما او يجوز مع اباحته او استحبابه سابعها انه هل يصح اتصاف احد الواجبين المخيرين بالـ
بالاستحباب بان يكون واجبا تخييريا مندوبا عينيا او لا قولان والمحكي عن جماعة القول بجواز الاجتماع والاظهر المنع لما تقرر من تضاد الاحكام واستحالة
اجتماع المتضادين في محل واحد وعلى القول بجواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كما هو المختار عند جماعة من المتاخرين فلا يبعد الجواز
في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين وهذا هو الوجه في اختيار بعض المتاخرين جواز اجتماع الامرين وقد يتخيل جواز اجتماعهما في المقام بناء على المنع من
اجتماع الامر والنهي ايضا ولذا ذهب اليه بعض من لا يقول بجواز اجتماعهما نظرا الى منع المضادة بين الاستحباب العيني والوجوب التخييري كما انه لا مضادة بين الاستحباب
النفسي والوجوب الغيري لوجوبه لنفسه نظرا الى حصول الفعل المشتمل عليه واستحبابه بملاحظة خصوصيته اضافي بالنظر الى غيره ولنتخير مما فيه فانه ان
اريد بجواز الامرين في المقام جواز الجمع بين الوجوب التخييري والندب المصطلح بمعنى ما يجوز تركه مطلقا فبين الفساد لوضوح انه ليس مما يجوز تركه كذلك والا
لم يتصف بالوجوب التخييري لما عرفت من حصول المنع من ترك كل من الواجبين المخيرين في الجملة فان كلا منهما مطلوب للامر على وجه المنع من تركه وترك
ما يقوم مقامه وبما اورد عليه من ان ماله بدل ليس بواجب في الحقيقة وما هو الواجب لا بدل له فان الواجب بالحقيقة هو مفهوم احدهما والمندوب
هو خصوص واحد منهما فلا اجتماع للوصفين غاية الامر ان يكون المندوب مصداقا للواجب لاتحاده معه مدفوع بما عرفت من ان الواجب التخييري هو
خصوص كل واحد من الامرين لا مفهوم احدهما وانما هو امر اعتباري انتزاعي بعد تعلق الوجوب بكل منهما على الوجه الذي قررناه حسبما مر تفصيل القول
فيه ولو سلمنا تعلق الوجوب بمفهوم احدهما فبعد اتحاده مع خصوص واحد منهما لا يصح اتصافه بالاستحباب الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي من
جهتين وهو مع ضعفه كما سيجيء بيانه في محله انه خلاف مبنى الكلام اذ المفروض البناء على امتناعه وما تراه من جواز اجتماع الاستحباب النفسي و
الوجوب الغيري كما في الوضوء وغسل الجنابة ليس على ما ينبغي اذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء اذ لا يتصف الوضوء والغسل في زمان واحد
بالوصفين المذكورين اذ الحكم الثابت لكل منهما بعد وجوب المشروط به هو الوجوب دون الندب نعم يجتمع هناك جهتا الندب النفسي والوجوب الغيري
ولا مانع منه كما انه لا مانع من اجتماع جهتي الوجوب والندب الغيريين فمفاد استحبابه النفسي انه مندوب في ملاحظة نفسه وان كان واجبا مترقيا محتاجا
عن مقام الندب الى الوجوب بملاحظة غيره وثبوت شيء لشيء في مرتبة او نفيه عنه كذلك لا يستلزم ثبوته او نفيه عنه بحسب الواقع ولذا تقرر عندهم جواز اجتماع
النقيضين في المرتبة ومن ذلك يعلم جواز اجتماع جهتي الوجوب والندب النفسيين ايضا الا ترى انه لو نذر اداء نافلة كانت تلك النافلة مندوبة بملاحظة
ذاتها فانها لا تقتضي زيادة على ذلك واجبة من جهة تعلق النذر بها وهي ح غير متصفة فعلا بالوصفين المذكورين بل الوصف الحاصل لها هو الوجوب لا غير
ولا يجري نحو ما ذكر في المقام حتى يتوهم هنا ايضا باجتماع الجهتين وان كان الحكم تابعا لاقويهما ولو سلم جريانه في المقام فقد عرفت انه ليس ذلك من اجتماع
الحكمين دون الجهتين اذ قد عرفت انه لا مجال لتوهم الاشكال بالنسبة اليه وان اريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييري والندب بغير معناه المصطلح
اعني ما يكون فعله راجحا بالنسبة الى فعل غيره رجحانا غير مانع عن النقيض نظير ما اعتبر في مكروه العبادة من مرجوحية فعلها بالنسبة الى فعل غيرها
كما قد يومي اليه قوله يكون استحبابه اضافيا بالنسبة الى غيره فلا مجال لتخيل مانع منه في المقام ولا يعتريه شبهة فلا اشكال والظاهر ان احدا لا يقول
بامتناع هذا وقد يوجه اجتماع الوجوب والندب في المقام بتجويز ان يترتب هناك رجحانان رجحان مانع من النقيض يقوم غيره مقامه ورجحان غير مانع من النقيض
لا بدل له يقوم مقامه فالاول هو الوجوب التخييري القائم بكل من الفعلين والثاني هو الاستحباب العيني القائم بالفرد الاكمل اذ لا بدل لكمال الفرد
ولا يتعين على المكلف تحصيله وانت خبير بوهن ذلك ايضا فان ما ذكر انما يفيد كون الجهة المفروضة غير ملزمة للفعل واين ذلك من استحباب الفعل
وجواز تركه بحسب الواقع كما هو المقصود اذ من البين انه اذا حصل جهة الندب والوجوب في شيء كان الترجيح لجانب الوجوب لاضمحلال الجهة الثانية عند
الجهة الموجبة ومع الغض عن ذلك فالمصلحة القاضية بالاولوية في المقام انما يفيد اولوية فعل الاخر على وجه لا يمنع من النقيض لا اولوية فعل احدهما
على تركه مع عدم المنع منه مطلقا حتى يندرج في الندب المصطلح ومجرد عدم بدل للرجحان المفروض لا يقضي بكون الرجحان الحاصل ندبا مصطلحا كما
لا يخفى نعم ان اريد بالندب غير معناه المعروف حسبما اشرنا اليه صح ما ذكر الا انك قد عرفت انه غير قابل للنزاع ثامنها انهم اختلفوا في جواز حصول
التخيير في التحريم بان يكون المحرم احد الفعلين لا بعينه على الوجه الذي قررنا في الواجب المخير فعن الاشاعرة القول بجوازه وقد اختاره الامدي والحاجبي

والفصل

والفصل اذ لا يعقل مانع من تعلق النهي باحد الشيئين على الوجه المذكور وعن المعتزلة انكار ذلك وحكي عن بعضهم المنع من النهي عن امور على سبيل التخيير
بينها لان متعلق النهي ح هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها حسبما ذكر في الواجب المخير فيحرم الجميع اذ لو دخل شيء منها في الوجود دخل المفهوم
المشترك فيه والمفروض حرمته واورد عليه بالتحريم المتعلق بالاختين والام والبنت فانه انما نهى عن التزويج باحدهما على الوجه المذكور لا بهما ولا بواحد
معين منها واجيب عنه بان التحريم هناك انما تعلق بالجمع بينهما فيتحقق امتثاله بترك الجمع الحاصل بترك واحد منهما كيف ولو تعلق التحريم هناك
بالقدر المشترك اعني مفهوم احدهما لحرم جميعا ضرورة استلزام وجود الاخص وجود الاعم اذ لا يعقل تحقق فرد من نوع وحصول جزئي من كلي من
دون تحقق ذلك النوع وحصول ذلك الكلي المشترك وظ الشهيد اختيار ذلك والذي يقتضيه التدبر في المقام ان يقال ان النهي المتعلق بالطبيعة قد
يراد به عدم ادخال الطبيعة في الوجود اصلا فيكون كالنكرة الواقعة في سياق النفي مفيدا لعموم المنع وقد يراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود
في الجملة فيحصل الامتثال بمجرد حصول الترك ولو بتركه في بعض الافراد كما هو الحال في الامر وسيتبين كون استعمال النهي حقيقة على الوجهين وان كان
ظ الاطلاق منصرفا الى الاول وعلى هذا فتعلق النهي بمفهوم احدهما على الوجه الثاني لا يستلزم الا حرمة واحد منهما وتحصيل امتثاله بترك احدهما وما
ذكر من استلزام تحريم الطبيعة تحريم جميع افرادها انما يتم في الصورة الاولى دون غيرها فاذا تعلق الطلب بترك احد الفعلين على الوجه الذي ذكرناه كان
ترك اي منهما كافيا في تحقق الامتثال ومقتضى ذلك حرمة الجمع بين الفعلين المذكورين لا تحريم كل منهما على وجه التخيير على ما هو الشان في الواجب
فان تعلق الوجوب باحدهما يقتضي وجوب كل منهما على وجه التخيير بينهما حسبما مر بيانه بخلاف ما اذا تعلق التحريم باحدهما فلا مفسدة ح في الاتيان
بكل من الفعلين المذكورين او على عدم ملاحظة وجود الاخر معه بخلاف الواجب المخير لحصول المصلحة في فعل كل منهما مع قطع النظر عن الاخر غاية الامر ان
تلك المصلحة كما تحصل بفعل احدهما كذا تحصل بفعل الاخر ايضا فيكتفي في جلبها بفعل احدهما ولا كذلك الحال في المقام اذ لا مفسدة في فعل احدهما وانما
المفسدة في الاتيان بهما وبالجملة ان المفسدة الحاصلة في المقام اما ان يتفرع على خصوص كل من الفعلين وخصوص احدهما او الجامع بينهما او الجمع بينهما
لا سبيل الى شيء من الوجوه الثلثة الاول والا لكانا محرمين معا او اختص التحريم باحدهما دون الاخر فتعين الرابع فقضية تحريم احد الفعلين على
الوجه المذكور تحريم الجمع بينهما كما ان قضية وجوب احدهما وجوب كل منهما على سبيل التخيير بينهما فان اراد الجماعة من جواز تعلق التحريم باحد الشيئين او
الاشياء ما ذكرناه فلا كلام معهم والظ انه لا مجال لتوهم مانع فيه وان ارادوا كون الحرمة المتعلقة باحدهما على نحو الوجوب المتعلق به فهو غير متجه كما عرفت
والحاصل انه لا ينبغي التامل في جواز تعلق النهي باحد الشيئين كما يجوز تعلق الامر به الا ان المحصل من تعلق النهي به هو حرمة الجمع بين ذينك الامرين من غير
ان يتعلق التحريم بكل منهما ما اذا تعلق الامر به فان المحصل منه وجوب كل منهما على سبيل التخيير حسبما عرفت تحقيقه الامر بالفعل في وقت يفضل عنه
الواجب بالنسبة الى الزمان الذي يقع فيه على وجهين احدهما غير الموقت وهو ان لا يلحظ له زمان مخصوص لادائه لا يجوز تقديمه ولا تاخيره عنه بل انما
يلحظ نفس الفعل ويراد ايقاعه من المكلف وح فاما ان يتعلق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كالحج او من دون اعتباره كقضاء الفوائت على المشهور
والندب المطلق ولا اشكال في شيء منها اما الاول فظ واما الثاني فلكون المكلف به هو مطلق الطبيعة والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه زمانا
بجريان الاشكال الاتي فيه ايضا ثانيهما الموقت وهو ما عين له وقت مخصوص ثم الفعل بالنسبة الى وقته المضروب له لا يخ من وجوه ثلثة فانه اما ان يكون
الفعل زائدا على وقته او مساويا له او ناقصا عنه لا اشكال على ما نص عليه جماعة منهم على امتناع الاول بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق وفي
النهاية انه لا نزاع فيه هذا اذا اريد ايقاع تمام الفعل في الوقت المفروض واما اذا اريد ايقاع بعضه فيه واتمامه فيما بعد ذلك فلا مانع منه كما ورد ان
من ادرك ركعة من الوقت كان كمن ادرك الوقت فهو وقت مضروب لايقاع بعض الفعل وان ما بعد ذلك الوقت مما يسع الفعل من وقت مضروب له ملحق
بالوقت المضروب له وكيف كان فهو يندرج في الموقت لاعتبار الوقت فيه في الجملة ولا اشكال ايضا في جواز الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه وقد صرح
جماعة منهم الفاضلان بالاجماع على جوازه ونص جماعة منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدي بنفي الخلاف عنه والاتفاق على جوازه وفي النهاية وغيرها انه
لا نزاع في وقوعه هذا اذا كان الواجب امرا مستمرا سواء كان وجوديا او عدميا كالصوم واما اذا كان مركبا ذا اجزاء كالصلوة واريد تطبيق الفعل على
اجزاء الوقت حقيقة بحيث لا ينفك عليه شيء من اجزائه ولا يتاخر عنه فهو مشكل بل الظ امتناعه بحسب العادة وعلى فرض امكانه فالعلم به مستحيل بحسب العادة وما هذا
شانه لا يصح التكليف به فما ذكر من الاتفاق على الجواز والوقوع انما يراد به حصول ذلك في الجملة او المراد المساوات العرفية دون الحقيقة فلا ينافيه زيادة
الوقت من اوله واخره بمقدار يسير يعتبر في تحصيل اليقين بايقاع الفعل في الوقت واما الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتفاقهم على ورود
ما ظاهره التوسعة في الشريعة احدهما الجواز والوقوع وهو مختار المحققين بل لا يعرف فيه مخالف من الاصحاب سوى ما يعزى الى ظاهر المفيد حسبما حكاه
في لف واشار اليه المض ره وذكر الفاضل الصالح انه الحق عندنا وعند كثير ممن خالفنا وهو يومي باطباق الخاصة عليه وقال الفاضل انه المشهور
وثانيهما المنع من جوازه وعزا في المبادي الى من لا تحقيق له وفي النهاية الى ابي الحسن الكرخي وجماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية واستظهره المض من
كلام المفيد على ما حكاه لكن ما عزاه الشيخ اليه انما هو بالنسبة الى الصلوة فانكاره لمطلق الموسع مع ما فيه من البعد غير ظ وكيف كان فمنشا الخلاف
في ذلك ما اشرنا اليه في الواجب المخير وقد نبه عليه المض بقوله لظنهم انه يؤدي الى ترك الواجب وستعرف فساده انتهى ثم قوله مختص باول الوقت
فسره بعضهم بالجزء الاول الذي يساوي الفعل وقد عرفت ما فيه من الاشكال الا ان يكون المراد المساوات العرفية كما اشرنا اليه ويقال انه لما لم يكن
مانع من التاخير نظرا الى انتفاء العقوبة فيه جاز التحديد على الوجه المذكور وفيه تامل وقد حكى القول المذكور ايضا عن جماعة من الاشاعرة وبعض
الحنفية وقوم من الشافعية ثم ان قضية القول المذكور صيرورة الفعل قضاء بالتاخير وقد حكى في النهاية التصريح عن القائل بهذا القول والظ انهم لا يقو

اذن بثبوت العقاب في الاول لكن فرق بين الوقت المفروض وغيره مع ان الظاهر قيام الاجماع من الكل على الفرق كما انه قضية النص قوله ليكون نفلا فلا يسقط
به الفرض حكاه في النهاية عن جماعة من الحنفية ونص في لف بانه لا يعرف به قائلا من اصحابنا كما سيصرح به المص وعلى هذا القول يكون اسقاطه
الفرض مراعى ببقائه على صفات التكليف في الاخر فلو لم يبق على صفات التكليف لم يتعلق الوجوب به اصلا ولا يسقط الفرض بما فعله في الاول وقد
وان فعل في الاول كان مراعى اه واورد عليه بان ما حكم به اولا من اختصاص الوجوب بالاخر لا يلائم وقوع الفعل في الاول مراعى اذ قضيته ذلك وجوب
الفعل الواقع اولا اذا استجمع في الاخر شرائط التكليف فلا يختص الوجوب بالاخر وقد يجاب عنه بوجوه الاول ان مراده باختصاص الوجوب بالاخر
ان استحقاق العقاب بالترك انما هو بالنسبة الى الاخر لوضوح عدم ترتب العقاب على مجرد الترك في الاول والوسط ويوهنه ان ذلك تعليل
لاختصاص الوجوب بالاخر فهو انما يوافق المذهب السابق من كون الفعل الواقع اولا نفلا يسقط به الفرض دون هذا القول فلا يتم به الجمع
بين الحكمين المذكورين في كلام السيد فيعود التدافع الملحوظ في الايراد ويمكن ان يقال ان الفصل في الجواب ان مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق
العقاب بالترك مط وانما يتفرع استحقاق العقاب فعلا على ترك بعض افراده فاراد باختصاص الوجوب بالاخر هو الوجوب الذي يتفرع عليه
استحقاق العقاب بالترك مط على ما هو الشايع في تفسيره ووجوبه في الاول مع استجماعه لشرائط التكليف في الاخر هو الوجوب على ما
يقتضيه التحقيق في تفسيره ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى فساده في نفسه فان نسبة استحقاق العقاب الى الترك في الاول والاخر على نحو واحد
فان الترك في الاخر مع الفعل في الاول لا يقضي باستحقاق العقاب كما ان الترك في الاول مع الفعل في الاخير لا يقتضيه ولو حصل الترك فيهما
كان نسبة الذم واستحقاق العقاب اليهما على نحو سواء ثانيها انه انما يقول باختصاص الوجوب بالاخر مع عدم الاتيان به في الاول اذ بقي
على صفة التكليف في الاخر وانت خبير بوهنه ايضا اذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور اصلا بل قضية كلامه كون ادراك الوقت الاخر مجامعا
لشرائط التكليف كاشفا عن وجوبه في الاول كيف ولولا ذلك لما كان الفعل الصادر منه واجبا وقد نص على انكشاف وجوبه بادراك اخر الوقت وجوبه
من الوقت كله ومن البين ايضا انه لا دخل لاتيان المكلف بالفعل وعدمه في وجوبه وعدمه ثالثها انه لما كان البقاء الى الاخر كاشفا عنده عن وجوبه
في الاول عبر عن ذلك بكون الوجوب مختصا بالاخر تجوزا حيث انه يحققه وهذا الوجه وان كان بعيدا عن ظ اللفظ الا انه لا مناص عن الحمل عليه
في مقام الجمع هذا اذا صرح القائل المذكور باختصاص الوجوب بالاخر حسب ما حكاه المص موافقا لما في الاحكام واما ما ذكره في النهاية فهو
خال عن ذلك قال عند ذكر قول الكرخي على ما هو المشهور ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة
المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا وهذا كما ترى لا اشارة فيه الى اختصاص الوجوب بالاخر وقد حكاه عنه كذلك
في ب ومنية اللبيب وغيرهما من غير اشارة الى حكمه باختصاص الوجوب بالاخر بل جعلوه مقابلا للقول بالاختصاص بالاخر وعزى الغزالي في المستصفى
القول به كل الى قوم وكان هنا الاضطراب في تعبيره فقد قضى باضطراب النقل عنه كما يستفاد من العدة عند نقل قوله حيث اسند اليه اختصاص
الوجوب بالاخر وكون فعله نفلا في الاول قال وربما سماه موقوفا على ان يأتي عليه الوقت الاخر وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة
ويخرج الوقت فيحكم بالوجوب مع تسميته نفلا لكون قد اجزأت بالواجب وما حكاه عنه اخيرا هو القول الذي ذكره المص هنالك ويمكن حمله على ارادة
الاول فانه لما كان مما يسقط به الفرض سماه واجبا نظرا الى قيامه مقامه فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه ولا يساعده حكاية المص اذ لا يصح عده
قولا اخر الا ان يكون القول المنقول هنا لغيره وكيف كان فمع البناء على وقوع الفعل مراعى في الاول لا يكون القول المذكور انكارا للواجب الموسع
ضرورة كون الفعل واجبا في تمام الوقت اذا ادرك اخر الوقت مستجمعا للشرائط والا لم يكن واجبا بالنسبة اليه وكان الحامل له على ذلك شبهة
اخرى غير الشبهة المذكورة في الواجب الموسع وهي انه لو خرج عن صفات المكلفين فجاة بعد دخول الوقت لم يتحقق عصيان في شانه فجاز له الترك الا الى
بدل وهو لا يجامع الوجوب وهذا بخلاف ما لو كان على صفات المكلفين في الاخر لعدم جواز تركه اذن في شيء من اجزاء الوقت مط بل انما يجوز ذلك الى
بدل وهو لا ينافي الوجوب وفيه ان اعتبار البقاء على صفات المكلفين في الاخر ترك تركه في شيء من اجزاء الوقت مط بل انما يجوز ذلك الى بدل وانما هو
في غير من ظن الفوات قبل بلوغ الاخر واما بالنسبة اليه فلا ريب في وجوب الفعل عنده عند ذلك هذا وقد حكي عنه قولان اخران احدهما ما حكاه
عنه ابو الحسين البصري وقال انه اشبه من الحكاية الاولى وهو انه ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض وهو بعينه
القول المتقدم ويوافق ما حكاه الشيخ اولا ثانيهما ما حكاه عنه ابو بكر الرازي من ان الصلوة يتعين وجوبها باحد الشيئين اما بان يفعل او بان يتضيق
فيها ويشارك هذان الوجهان ما مر من الوجه المتقدم في كون ادراك اخر الوقت معتبرا في الجملة في وجوب الفعل وان اختلف الحال فيه على حسب اختلافها قوله
ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير كلامه هذا كما سنشير اليه بعد ذلك يومي الى كون الواجب الموسع من قبيل الواجب المخير غاية الامر ان التخيير هناك
بين الافعال المختلفة بالحقيقة وهنا بين الافعال المتفقة الحقيقة المختلفة بحسب الزمان كما سيصرح به فيكون المكلف مخيرا بين الاتيان بالفعل
في اول الوقت ووسطه واخره ويكون الامر متعلقا بكل من تلك الافعال اصالة على الوجه المذكور ففي اي جزء اتى بالفعل فقد اتى بالفعل بما يجب
عليه بالاصالة كما انه اذا اتى باحد الافعال الواجبة تخييرا كان اتيا بالواجب الاصلي نظرا الى تعلق الامر بخصوص كل منها على وجه التخيير فيكون ذلك هو
المراد بقوله ففي اي جزء اتفق ايقاعه فيه كان واجبا بالاصالة يعني انه لما تعلق الامر به بحسب اجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الاتيان به في اي جزء
كان من اجزائه اتيانا لما يجب عليه اصالة نظرا الى تعلق الامر به كذلك على نحو الواجب المخير فيندفع بهذا التقرير ما يتوهم من المنافاة بين الوجوب و
جواز الترك اذ ليس الواجب هنالك شيئا واحدا حتى يتخيل جواز تركه في اول الوقت ووسطه بل الواجب افعال عديدة على سبيل التخيير بينها وجواز

تركه في الاول

تركه في الاول والوسط انما هو من جهة التخيير المتعلق به وهو لا ينافي الوجوب كما مر في الواجب المخير وانت خبير بما فيه اذ لا وجه للقول بتعلق الامر اداء الا بخصوص كل
واحد من تلك الافعال على سبيل التخيير ليكون الواجب الموسع واجبا مخيرا على الوجه المذكور ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات التخييرية مجرد ما ذكر
بل الحق عدم تعلق الامر هنا اصالة بخصوص ايقاع الفعل في شيء من اجزاء الوقت وانما الواجب بالاصالة هنا فعل وهو الطبيعة المتعلقة للامر المقيد واحد
بعدم خروجه عن الزمان المفروض وتوضيح المقام انه اذا تعلق الامر بطبيعة على وجه الاطلاق كان الواجب هو اداء تلك الطبيعة في اي وقت كان من غير
ان يتعلق من وجوبه بخصوص وقت من الاوقات فنفس الطبيعة متصفة بالوجوب متعلقة للمنع من تركها بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن خصوصيات
الاوقات من غير ان يكون خصوص ايقاعها في كل من تلك الاوقات الخاصة واجبا بالاصالة لعدم تعلق الامر بشيء منها وانما هي تجب لتوقف وجود
الفعل على الزمان او لكونه من لوازم وجوده فالامر المتعلق بالطبيعة انما يقتضي وجوب تلك الطبيعة بالاصالة وانما يجب الخصوصيات المندرجة تحتها تبعا على
سبيل التخيير لما ذكر ولا يقتضي ذلك بكون الفعل المقيد بتلك الخصوصية واجبا بالتبع ومن باب المقدمة نظرا الى تعلق الامر اصالة بنفس الفعل و
كون الفعل متحدا مع الخصوصية بحسب الخارج ضرورة كون الماهية والتشخص متحدين بحسب الوجود وانما يتعددان في تحليل العقل فالفعل الخاص
الصادر من المكلف من حيث انطباقه على الطبيعة المطلقة المتعلقة للامر اصالة يكون واجبا اصليا ومن جهة خصوصيته المنضمة الى تلك الطبيعة يكون واجبا
بالتبع بملاحظة الغير فالتخيير الحاصل بين افراد الواجب تخيير تبعي حاصل من الجهة المذكورة وهي غير جهة الامر المتعلق اصالة بالطبيعة المفروضة فكون
كل من تلك الافعال واجبا اصليا من جهة اتحادها مع الطبيعة المطلقة لا ينافي كونها واجبة بالتبع من جهة الخصوصية الملحوظة فيها فهي من الجهة
الاولى لا تخيير فيها اذ المفروض اتحاد الطبيعة وعدم حصول بدل عنها ومن الجهة الثانية يتخير المكلف بينها ولا امر يتعلق بها اصالة من الجهة المذكورة اذا
تقرر ذلك فنقول يجري بيان ذلك بعينه في الواجب الموسع غير ان بينهما فرقا من جهة عدم ملاحظة الزمان في الاول اصلا وهنا قد لوحظ عدم خروج
الفعل عن حد الزمان المفروض ومن البين ان ذلك لا يقضي بتعلق الامر اصالة بايقاع الفعل في خصوصيات ابعاض الزمان ولو على سبيل التخيير كما
انه لا يقضي تعلق الامر بالطبيعة المطلقة بتعلقه اصالة بخصوصيات الافراد الخاصة نعم هنا وهناك وجوب تبعي تخييري متعلق بتلك الخصوصيات
حسب ما ذكرناه ولا دخل له بوجوب نفس الفعل الملحوظ في المقام فالتحقيق ان يق انه لا مانع من تعلق الوجوب بالفعل في الزمان الذي يزيد عليه من غير حاجة
الى ارجاعه الى الوجوب التخييري وجعل كل من الاجزاء بدلا عن الاخر اذ بعد تعلق الامر بالطبيعة في الزمان المتسع يكون الواجب هو ايجاد تلك الطبيعة في الزمان
المضروب له بحيث لا يجوز تركها في جميع ذلك الزمان وان جاز الترك في خصوص ابعاضه من غير فرق بين اوله ووسطه واخره كيف ومن الواضح جواز تعلق
الامر بالطبيعة المطلقة من غير تقييد بزمان فيكون الواجب نفس تلك الطبيعة ففي اي زمان اوجدها المكلف يكون واجبا نظرا الى حصول الطبيعة
به فكذا الحال في الموسع بل هو اوضح حالا منه لتقييد الوجوب فيه بالزمان المعين حيث لا يجوز تقديمه ولا تاخيره عنه فيتبين لذلك اتحاد الواجب لا توسع
فيه بالنسبة الى الواجبات المطلقة واتصاف الفعل بجواز الترك في خصوص ابعاض ذلك الزمان لا ينافي وجوب نفس الطبيعة وعدم جواز تركها بملاحظة
لما تقرر من عدم تعلق الوجوب المتعلق بالطبيعة بشيء من افرادها بالنظر الى الخصوصية المتحدة بها غاية الامر ان تكون الافراد واجبة بملاحظة اتحادها
مع الطبيعة وذلك لا يقضي بتعلق الوجوب اصالة بشيء من خصوصياتها نعم يتصف تلك الخصوصيات بالوجوب اتصافا عرضيا نظرا الى اتحادها مع الواجب
وعدم امكان انفكاك الواجب من احدها بل ربما يق باتصافها بالذات بوجوب غيري تبعي لكونها مقدمة لحصول الواجب نظرا الى توقف ايجاد الطبيعة
على حصولها وفيه نظر سيجيء الاشارة اليه في المحل اللائق به وكيف كان فلا ربط للوجوب الاصلي التعييني المتعلق بالطبيعة ولا بغيره بجواز ترك ولا تخيير
كما عرفت واذ تبين ان جواز ترك كل من الافراد غير مانع من اتصاف الطبيعة بالوجوب فكذا جواز ترك الطبيعة في خصوص كل زمان لا يمنع عن تعلق
الوجوب بنفس الطبيعة كيف وليس الزمان الا خصوصية من الخصوصيات التي يتقيد بها الفعل كما ان المكان والالة والمتعلق ونحوها من جملة تلك
الخصوصيات فان الفعل لا يخلو عن احد تلك الخصوصيات اذ لا يكون عدم وجوب خصوص واحد منها على التعيين مانعا من تعلق الوجوب بالطبيعة فيتخير المكلف
بين الاتيان بواحد من تلك الخصوصيات من غير تامل لاحد ولا اشكال فكذا الحال في المقام اذ ليس زيادة الزمان باعظم من زيادة المكان ولا جواز ترك
الفعل في زمان خاص باعظم من جواز ترك الفعل المتعلق بمتعلق خاص او باله مخصوصة مع عدم منافاة شيء من ذلك لوجوب اصل الفعل وعدم جواز
ترك كل من الخصوصيات المتحدة بالواجب المأخوذة في الفرد المتحد بالطبيعة الحاصلة بحصوله وبتقرير اخر وجوب اصل الفعل عينا وعدم جواز تركه من
دون تخيير فيه لا ينافي التخيير في ادائه والاتيان به والتخيير الحاصل في هذه المقامات انما هو في تادية الواجب لا في اصله وان الواجب نفس الطبيعة المطلقة
والمقيدة ولا يجوز تركها لا الى بدل الا ان اداء ذلك الواجب يحصل بوجوه متعددة يتخير المكلف بينها وتلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعي وتلك الوجوه
هي المطلوبة تبعا على الوجه المذكور من حيث حصول الطبيعة الواجبة بكل منها والاشكال المذكور في المقام مبني على الخلط بين الامرين وعدم التميز بين
الحالتين قوله وهل يجب تأخيره بدل وهو العزم اه لا اشكال المذكور عند القائلين بحصول التوسعة في الواجبات الشرعية في جواز تاخير الموسع عن اول
الوقت ووسطه كما انه لا اشكال في تعين الاتيان بنفس الفعل في اخر الوقت وعدم الاكتفاء عنه بغيره واختلفوا في جواز تركه لا الى بدل فيما عدا
الاخر فقيل بعدم جواز تركه في شيء من اجزاء الوقت لا الى بدل يتوب منابه وهو العزم على الفعل فيما بعد فيتخير المكلف بينه وبين الفعل الى ان يتضيق الوقت
فيتعين الفعل وقيل بجواز تركه في خصوصيات تلك الاوقات من غير بدل وهو كما مرت الاشارة الى وجهه وسيجيء تفصيل القول فيه قوله وتبعه السيد
ابو المكارم ... اختار ذلك شيخنا البهائي وتبعه تلميذه الفاضل الجواد وحكى القول به عن الجبائيين وعزى الفاضل الجواد الى اكثر اصحابنا واضطرب
كلماتهم في بيان ما يقع العزم المذكور بدلا عنه فظ السيد المرتضى ان العزم المذكور انما يقع بدلا عن نفس الفعل ولذا انكر كون الاتيان بالبدل قاضيا

بسقوط البدل وذلك ان الابدال في الشرع على وجهين فمنها ما يسقط المبدل بحصوله ومنها ما لا يسقط به كما هو الحال في التيمم بالنسبة الى الوضوء والغسل فانه مع كونه بدلا لا يسقط به التكليف بمبدله بل يتعين الاتيان به ايضا عند التمكن منه ويظهر من كلام بعضهم انه بدل عن خصوص الافعال التي يقع العزم المذكور موقعها فالعزم على الفعل في الزمان الثاني بدل عن الفعل في الزمان الاول والعزم عليه في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا وقيل بكون العزم بدلا من خصوص الايقاعات دون نفس الفعل فيحتمل ان يراد به خصوص الافعال الخاصة فيرجع الى الوجه المتقدم والخصوصيات المنضمة الى نفس الفعل عند ايجاده في خصوص الازمنة المفروضة دون نفس الفعل كما هو الظاهر من العبارة وربما يقول بكون العزم جزءا من البدل وان بدل الفعل في اول الوقت هو العزم على الفعل في ثانيه مع اداء الفعل فيه ثم العزم على الفعل في ثاني الحال وثالثه الى اخر الوقت بدلا عن الفعل في الاول وهذه الوجوه كلها ضعيفة غير جارية على القواعد اما ما ذكره السيد فظ لوضوح قضية البدلية بوقوعه مقام المبدل وقيامه مقامه في معنى سقوطه بفعله وليس التيمم بدلا عن الوضوء مطلقا حتى يسقط بفعله وانما هو بدل عنه في حال الاضطرار وقائم مقامه ومن البين انه لا وجوب ح للوضوء ولو سلم عدم جواز سقوط المبدل مع الاتيان بالبدل فانما هو في الابدال الاضطرارية واما اذا كان البدل اختياريا كان المكلف مخيرا في الاتيان باحد الامرين فكيف يعقل عدم سقوط التكليف مع الاتيان باحدهما واما الوجه الثاني فقيامه مقام ذلك الفعل الخاص كما عرفت في ذلك قاض ايضا بسقوط الواجب لظهور كون الاتيان بالمبدل مسقطا للتكليف كيف ومن البين انه لا تكرار هنا في التكليف بل ليس المكلف به الا اداء الفعل مرة والمفروض قيام العزم مقامه فكيف يصح القول ببقاء التكليف بعد الاتيان بما ينوب منابه واما الوجه الثالث فلانه لا يكون العزم ح بدلا عن الفعل الواجب اذ المفروض كونه بدلا من الخصوصيات المغايرة له فيكون نفس الواجب خاليا عن البدل ومعه تبقى الشبهة القاضية ببدلية العزم على حالها ولا يكون التزام بدلية العزم على الوجه المذكور نافعا في المقام ومعه لا يقوم دليل على ثبوت بدليته على الوجه المذكور واما الوجه الرابع ففيه مع مخالفته لظواهر كلماتهم انه اذا جعل الفعل في ثاني الحال وثالثه مثلا بعضا من البدل فاي مانع من كونه هو البدل من غير حاجة الى ضم العزم مضافا الى بعده جدا من ظاهر الامر فان الظاهر منه كون الواجب نفس الطبيعة الا ان ذلك تمام المامور به تارة وبعضا منه اخرى والذي ينبغي ان يذهب اليه القائل ببدلية العزم ان يقول بحصول تكليفين في المقام احدهما يتعلق بالفعل والاخر بالفورية والمبادرة في تحصيل تفريغ الذمة والتكليف الاول على سبيل التعيين من غير ان يثبت هناك بدل للواجب والثاني على سبيل التخيير بينه وبين العزم على ادائه فيما بعد ذلك بمعنى انه يجب عليه المبادرة الى الفعل ما لم يات به او العزم على الاتيان به فيما بعد وقضية ذلك وجوب المبادرة الى الفعل على الوجه المذكور في اول اوقات الامكان ثم في ثانيها ثم في ثالثها وهكذا فينحل التكليف الثاني الى تكاليف عديدة ويمكن ان يتحقق مخالفات شتى بالنسبة اليه فيتعدد بحسبه استحقاق العقوبة ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة ولا يلزم ايضا خروج الواجب عن الوجوب بالنسبة الى شيء من التكليفين اما الثاني فظ واما الاول فلانه انما يثبت ذلك من جواز التاخير من غير ترتب عصيان اصلا وليس الامر هنا كذلك فانه لا يجوز تاخيره عن اول ازمنة الامكان وكذا ثانيها مط بل الى بدل هو العزم على الفعل في الثاني والثالث وهكذا وذلك كاف في انفصاله عن المندوب وعلى ما هو مناط الشبهة عندهم في التزامهم بما ذكروه من بدلية العزم قوله والاكثرون الخ عزي القول به الى ابي الحسين البصري وفخر الدين وعزاه في النهاية الى اكثر المحققين وقال ايضا انه اطبق المحققون على عدم وجوب بدل عنه قوله فلان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت الخ قد اشار الى هذه الحجة جماعة من الخاصة والعامة من الخاصة الشيخ في العدة والمحقق في المعارج ومنهجيته وغيره والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد والفاضل الصالح وغيرهم ومن العامة الامدي في الاحكام والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه الا ان في كلامهم اختلافات في تقريره لا طائل في ذكره بظ التوقيت الوارد في الادلة فانه لا شك في ورود التوقيت بما يزيد على مقدار اداء الفعل وغاية ما يحتمل فيه وجوه ثلثة احدها اطالة الفعل بمقدار ما ضرب له الوقت فينطبق عليه ثانيها تكراره بمقدار الوقت ثالثها الاتيان بالفعل في اي جزء شاء من ذلك الوقت من غير ان يتقدم عليه او يؤخر عنه والوجهان الاولان باطلان بالاجماع فيتعين الثالث وهو المدعى واحتمال اختصاصه باول الوقت واخره مع خروجه عن ظ العبارة على ما هو المناط في الاستدلال مدفوع بانه لا تعرض في الكلام لاختصاصه بحسب ما قرروه وح فللخصم دفع ذلك بما يدعيه من دلالة العقل على عدم جواز زيادة الوقت على الفعل لكن ستعرف وهنه فالظ انه حجة شرعية لا داعي الى العدول عنها والاحتجاج المذكور انما يتم بعد ضم المقدمة المشتملة على ابطال ما ذكره الخصم من لزوم اختصاص الوجوب ببعض اجزاء الوقت من اوله واخره والا فمجرد ظهور الامر في التعيين في التوسعة ومساواة اجزاء الوقت في تادية الواجب بها لا مجال للخصم في انكاره فلا بد من ضم ما يبطل به ما ادعاه الخصم من الباعث على الاختصاص الى ذلك حتى يتم الاحتجاج بل هو العمدة في المقام وانت خبير بان الحجة المذكورة انما تفيد ما اخترناه فان اقصى ما تفيده العبارة هو وجوب الاتيان بالطبيعة في المدة المفروضة من غير اشعار بحصول التخيير وتعلق الامر اصالة بالفعل المفروض في خصوص كل جزء من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسب ما اختاره ويجري ذلك في غير هذا الوجه من الوجوه التي احتجوا بها حسب ما نشير اليها قوله وليس لا تعرض لتخصيصه اه ربما يذب للدفع اختصاصه ببعض اجزائه المعينة فانه اذ لم يكن في اللفظ دلالة عليه كما هو معلوم في الوجدان وبالاتفاق كان قضية الامر المعلق على الوقت المفروض بعد ظهور بطلان الوجهين المتقدمين حصول الامتثال بادائه في اي جزء شاء قوله بل ظاهره ينفي التخصيص يومي صح دعوى عدم دلالته على التخصيص الى دلالته على عدمه فمرتبة الاحتجاج ح من وجهين قوله فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا لعدم قيام دليل عليه في ظ اللفظ ولا من الخارج بل مخالفا لظاهر ما يفيده اللفظ من مساواة الاجزاء حسب ما ادعاه اخيرا ويمكن تعميم الحكم للصورتين كما هو ظ البيان قوله وايضا لو كان الوجوب مختصا اه قد اشار الى هذه الحجة في النهاية وغيرها ويرد عليه ان ما ذكر من الملازمة على تقدير اختصاص الوقت

الاحتجاج

بالاخر ممنوع لامكان كونه نفلا يسقط به الفرض كما ذهب اليه القائل به وما ذكر من لزوم كونه قاضيا على تقدير اختصاصه بالاول غير واضح الفساد ايضا دعوى الاجماع على فساده ثم كيف والقائل به قد التزم بذلك لانه يقول بالعفو فيكون ذلك هو الفارق بينه وبين غيره من المضيقات وقد يجاب عن ذلك بجعل ما ذكره بعضا من الدليل الاول فيكون قوله وايضا اه وجها اخر لابطال دلالة اللفظ على الاختصاص بالاول والاخر فيكون قد استند في ابطاله اولا الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما باطلا وثانيا الى المذكور فانه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه باحد الوقتين لزم احد الامرين من التقديم القاضي بعدم الامتثال وبقاء الاشتغال وكون الفعل قضاء وباعثا على ترتب العصيان لكونه قضاء عمدا يا اخذ ابطلهما بقضية اللفظ من تعين الاتيان به في وقته وعدم حصول الامتثال به فلو قام دليل على الاجزاء باحد الامرين صح البناء عليه وقضى بالخروج عما يقتضيه ظ اللفظ لكنه غير متحقق في المقام كذا ذكره الفاضل المدقق في تعليقاته على الكتاب وانت خبير بما فيه اما اولا فلبعده جدا من العبارة اذ ليس فيها ما يفيد كون المقصود ابطال دلالة اللفظ عليه وظ العبارة بل صريحها هو دفع اختصاص الوجوب وقتا بجزء معين حسب ما يذهب اليه احد الخصوم ويشير اليه ان العلامة جعل ذلك في النهاية حجة مستقلة على المقصود بحيث لا مجال في كلامه للاحتمال المذكور واما ثانيا فبان عدم دلالة اللفظ على اختصاص الوجوب بالاول والاخر امر واضح لا مجال لتوهم دلالة اللفظ عليه ولذا قطع به في الحجة من غير ان يستدل عليه وفرع عليه كون الحكم بالاختصاص ح تحكما باطلا فليس استناده في ابطال دلالة اللفظ عليه الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما كما ذكره المدقق بل الامر بالعكس كيف واثبات عدم دلالة اللفظ عليه بكونه تحكما غير معقول فانه انما يكون تحكما اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه ومن الغريب ان الفاضل المدقق قد ادعى في تقرير الاحتجاج كون انتفاء تقييد الامر بجزء مخصوص امرا ظاهرا وحكى الاتفاق على عدم قيام دليل نقلي من الخارج على الاختصاص ومعه كيف يعقل تنزيل العبارة على الوجه المذكور واما ثالثا فلان فساد الامرين المتقدم جار بالنسبة الى التقرير المذكور ايضا فان اريد بقوله انهما خلاف الاجماع ان عدم صحة المتقدم واقتضائه العصيان خلاف الاجماع فالملازمة ممنوعة وبطلان التالي مسلم وان اريد به ان انضباط الامر بذلك خلاف الاجماع فالملازمة في المقامين مسلمة لكن بطلان التالي ح ان لا مانع من القول بانضباط ظاهره ذلك الا انه قد قضى الدليل الشرعي من الاجماع او النص بخلافه فلذا لا يستريب احد في جواز التقديم وعدم ثبوت العقاب في التاخير هذا وقد استدل ايضا للقول المذكور بوجوه اخر احدها حصول العلم الضروري بجواز قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا الشهر ولا تؤخره عن ذلك الوقت وفي اي وقت اتيت به من ذلك الشهر فقد امتثلت امري ولو اخرته عنه عصيتني وهذا هو معنى الواجب الموسع اذ لا يعقل ح كون الايجاب مضيقا ولا عدم الايجاب على العبد شيئا وقد يقال ان التكليف المذكور يحتمل الامرين وجوب الفعل على سبيل التضيق في اول اوقات الامكان واستحباب الاتيان به في اوله بحيث يكون مسقطا للتكليف به في الاخر غاية الامر انه خلاف ظ الاطلاق ولا كلام للخصم في الخروج عن ظ الاطلاق وانما الزمه لما زعمه من حكم العقل ومع الغض عن ذلك فيرجع الوجه المذكور الى الدليل المتقدم لرجوعه الى التمسك بالظ وان اختلفا في ظ التعبير ثانيها انه يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة الداعية الى الفعل بان تكون المصلحة قاضية بحصول الفعل من غير ان يختص تلك المصلحة بجزء من الزمان دون اخر ففي اي جزء اتى به المكلف فقد حصل تلك المصلحة فلو اخرج الفعل عن تمام الوقت فاتت تلك المصلحة فهذا الفعل لا يجوز ان يحكم الشرع بتضييقه وايجابه في جزء معين من اجزاء الوقت لتساوي الاجزاء في المصلحة الداعية الى الفعل ولان تنزيل الامر به تاما منه من تفويت المصلحة اللازمة فلا مناص في ايجابه على المكلف على وفق المصلحة المفروضة فيكون الامر به على سبيل التوسعة ويمكن ان يقال انه لا كلام في ورود التكليف على النحو المفروض في الواجبات الشرعية مما يكون الشان فيه ذلك قطعا بحيث لا مجال لانكاره وانما الكلام في انه اذا ورد التكليف على الوجه المذكور فهل يتصف الفعل بالوجوب من اول الوقت الى اخره او انه يختص الوجوب بالاول ويكون اتيانه في الباقي قائما مقامه لما تخيلوه من الوجوه الدالة عليه بمجرد تساوي اجزاء الوقت في المصلحة الداعية الى الفعل بمعنى احراز تلك المصلحة باداء الفعل فيه لا يقضي باتصاف الفعل في تمام الوقت بالوجوب فاللازم في الوجه المذكور كسابقه من ضم ما ذكرناه في الوجه الاول من المقدمة القاضية ببطلان ما زعمه الخصم من الوجه القاضي باختصاص الوجوب ببعض ذلك الوقت ثالثها ان مرجع الواجب الموسع الى الواجب المخير وقد ثبت جواز تعلق الوجوب بكل من الابدال على سبيل التخيير وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد والشيخ في عدة من كتبه والسيد العميدي والفاضل الجواد ويستفاد ذلك من كلام المص في جوابه عن حجة الخصم لكن ظ كلامه يفيد تعلق الوجوب بخصوص كل منها زمان من تلك الازمنة مخيرا على وجه الاصالة وقد عرفت ما فيه ولا يتوقف تتميم الاستدلال على ذلك بل يكفي فيه حصول التخيير على وجه يمكن تنزيل الكلام ح انه لوحظ الوجوب بالنسبة الى الطبيعة المطلقة المقيدة بايقاعها بين الحدين فلا ريب انه لا يجوز تركها في الحد المفروض من الزمان مط من غير توقف قيام بدل مقامه فلا شبهة في تحقق معنى الوجوب بالنسبة اليه وان لوحظ ما يتبع ذلك من وجوبها في خصوص كل جزء من ذلك الزمان افاد التخيير بين تلك الافراد الواقعة في تلك الازمنة ليرجع الى ما علم من الواجب المخير ياتي في دفعه ما ذكر هناك رابعها انه مقتضى ظ اللفظ فان تناول الامر للفعل في اول الوقت كتناوله للفعل في وسطه واخره من غير فرق اصلا فالترجيح بينها بجعل بعضها وقتا للوجوب دون الاخر تحكم وانت خبير بان مرجع الوجه المذكور الى الوجه الاول المذكور في كلام المص ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه فان الخصم انما يصرف عن ذلك لدعواه قيام الدليل على خلافه فالشان في دفع المانع لا في اثبات المقتضي حتى يستند فيه الى الوجه المذكور خامسها انه لو اتى به في اي جزء من اجزاء الوقت لكان مجزيا اجماعا محصلا من غير ان يترتب عليه عقاب وانما يكون كك لو حصلت به المصلحة اللازمة وكان ايقاعه في اي جزء منه قائما مقام ايقاعه في غيره وهو معنى الموسع ثم لا يذهب عليك ان جميع ما ذكر من الوجوه على فرض صحتها انما تفيد جواز التوسعة في الواجب اما كون التوسعة على الوجه الذي ادعاه المص

الدليل

او الاخر

اجزاء

البعيدة

كلام الجماعة عليه والحصول

للامتثال

الوجه الاول

من الوضوع الى الواجب المخير حسبما مر الكلام فيه فلا دلالة فيها عليه اصلا قوله ان الامر ورد بالفعل اه يتلخص من كلامه وجهان احدهما الاستناد الى ظاهر الامر الظاهر في الوجوب العيني دون التخييري حسبما عرفت توضيحه في محله وثانيهما انه لا اشكال ولا كلام في عدم دلالة صيغة الامر على وجوب العزم ولم يقم على وجوبه دليل آخر من الخارج كما سيظهر عند ابطال دليل الخصم فالاصل يقتضي عدم وجوبه هذا وقد يشكل في سند الدليل بوجوه الاول ان البدلية قاضية بمساواته للمبدل في الحكم وقيامه مقامه ومن البين انه لو اتى بمبدله اعني الفعل قضى بسقوط التكليف بالمرة فيلزم ان يكون العزم ايضا كذلك ولا قائل به او رد عليه بوجوه احدها انه انما يكون بدلا عن الفعل في اول الوقت مثلا فيكون قائما مقام الفعل الواقع فيه لا في جميع الاوقات ويدفعه انه اذا قام مقام الفعل في الاول قضى بسقوط التكليف في باقي الوقت اذ لا تكرار في التكليف ولا يجب الاتيان بالفعل ابدا على المرة والمفروض الاتيان ببدل الواجب فلا بد من سقوط التكليف بالمرة وقد اختار شيخنا البهائي ذلك في الجواب عن الحجة المذكورة فقال ان العزم بدل من الفعل في كل جزء لا مطلقا وقد عرفت ما فيه ويمكن تنزيل كلامه على الجواب المختار كما سيجيء الاشارة اليه لكنه بعيد عن كلامه ثانيها انا لا نقول ان مجرد العزم بدل عن الفعل في الاول بل العزم عليه والفعل في الثاني بدل عنه والعزم عليه والفعل في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا فلا يكون العزم وحده بدلا عن الفعل في الاول حتى يكون الاتيان به قائما مقامه حسبما مرت الاشارة اليه وفيه ما مر بيانه من مخالفته لكلام القوم ومن الاكتفاء ح بتبديل الفعل اللاحق من غير حاجة الى ضم العزم فانه اذا صح جعله جزء من البدل صح كونه تمام البدل ثالثها ما ذكره السيد من منع كون الاتيان بالبدل مسقطا لوجوب المبدل وقد عرفت ما فيه رابعها انه ليس العزم بدلا من نفس الفعل وانما هو بدل من تقديمه بالتخيير بين تقديمه وبين العزم على ايقاعه فيما بعد اشار الى ذلك العلامة في بعض كتبه ان المفروض وجوب الفعل على سبيل التوسعة فلا يجب التقديم حتى يجب العزم بدلا عنه ويدفعه انه يرجع ما ذكره الى ما قررناه من ثبوت تكليفين في المقام عند القائل المذكور اعني نفس الفعل ووجوب المبادرة اليه على حسب الامكان والعزم انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما يسلم من جواز التاخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل لا مطلقا ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون

الثاني

ذلك التاخير من دونه الثاني ان القائل ببدلية العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان المبدل واجبا مرة وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل آخر منه بعد ذلك ثم بان العزم اولا انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما يعلم من جواز التاخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل لا مطلقا ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التاخير من دونه الخامس ان القائل ببدلية العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان المبدل واجبا مرة وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل آخر منه بعد ذلك واجيب عنه بان العزم اولا انما يكون بدلا عن الفعل في الاول ويسقط به ثم يبدل العزم ثانيا بدلا عن الفعل في الثاني ويسقط به وهكذا ويدفعه ما عرفت من انه لا تكرار هنا في وجوب الفعل فاذا كان العزم اولا قائما مقام الفعل اولا قضى بسقوط التكليف رأسا فالحق في الجواب ما عرفت من تكرار هنا في وجوب الفعل فاذا كان العزم اولا قائما مقام الفعل اولا من التزام القائل المذكور بتكليفين وتحلل التكليف الثاني منهما الى تكاليف عديدة ما بقي التكليف الاول ويقوم العزم مقام كل واحد منها وينتفي موضوع ذلك التكليف عند تضيق وقت الفعل فيسقط التكليف به وينحصر الامر في التكليف الاول اعني ايجاد الفعل وقد يشكل ذلك بان العزم اذا كان بدلا من الفور المذكور ينبغي اصل الفعل اذ تخاليا من البدل لجواز تركه قبل الزمان الاخير بلا بدل ووجوب الفور على الوجه المذكور لا بد وحينئذ حال لنا نعم لو لم يكن هناك بدل من الفور وكان الاقدام عليه اولا واجبا اكتفي به في ذلك حسبما مرت الاشارة اليه لكن المفروض قيام العزم مقام الفور فيجوز ترك الطبيعة اولا وثانيا الى الزمان الاخير بلا بدل عنها فالاشكال على حاله ويمكن دفعه بان مفاد وجوب اداء الفعل فورا ومفاد بدلية العزم من الفور هو تخيير المكلف بين اداء الفعل فورا والعزم على ادائه في الثاني والثالث فيكون اداء الفعل في الاول واجبا على سبيل التخيير وهو الذي رامه القائل فلا ينافيه عدم كون العزم بدلا عن مطلق الفعل اذ ليس مقصود القائل المذكور الا دفع الشبهة من عدم اتصاف الفعل الواقع اولا وثانيا مثلا بالوجوب نظرا الى جواز تركه بلا بدل وهذا القدر كاف فيما هو ملحوظ في المقام ومع الغض عن ذلك فالمقصود بذلك ادراج الفعل في الواجب عند جواز ترك مطلق الفعل على تقدير العزم وهو كاف في انه يجد حد الواجب وانفصاله عن المندوب اذ الواجب لا يجوز تركه في الجملة والعزم وان كان بدلا عن تعجيل الاتيان به في الاول الا انه لا يجوز ترك مطلق الفعل مع ترك العزم لوجوب التعجيل على سبيل التخيير بينه وبين العزم ووجوب نفس الفعل ح من جهة المنع من تركه على تقدير عدم العزم على الاتيان به فيما بعده فهو ايضا مما لا يجوز تركه في الجملة هذا ثم انه يمكن ان يقرر انه لا تعدد في المقام في الابدال ولا في الواجب المبدل فان وجوب المبادرة الى الفعل امر واحد الى ان ياتي المكلف بالفعل وكذا العزم على اداء ذلك الفعل واجب واحد يقوم مقام الواجب المذكور عندهم بتمامه باستمرار ايضا حتى انه لا يجب عليه تجديد العزم في كل ان بل عزمه اولا على اداء الفعل كاف بالنسبة الى الازمنة اللاحقة ما لم يتردد فيه او ينوي خلافه كما هو الحال في النية بالنسبة الى العبادات الطويلة وقد اشار الى ذلك في البرهان حيث قال الذي اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادات الطويلة مع عزوبها هذا وقد ذكر المص في الحاشية بعد ما اشار الى الجوابين المذكورين انه انما عدل عنهما لما هو التحقيق من ان القائلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل مبدل يتاتى به ببدله وانت خبير بما فيه كما مرت الاشارة اليه وايضا ايقاع الفعل في الاول قاض بسقوط التكليف فكيف يعقل القول بحصول البدلية وبقاء

التكليف مع الاتيان بالبدل والحاصل ان ايقاعات الفعل اذا كانت متعددة لكن لا يجب الاتيان بها اجمع بل يكفي ايقاع واحد منها فكيف يقول بوجوب التعدد وقيام العزم مقامه فما ذكره من تعدد الواجبات والابدال لا يلزم ان يكون على سبيل الحقيقة بل يكفي ان يكون ذلك في تحليل العقل حسبما قدمنا

الثالث

الاشارة اليه الثالث انه لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع القدرة على مبدلاتها وضعفه ظ لمنع كون ذلك من احكام المبدل لوضوح انقسام الابدال الى الاختيارية والاضطرارية وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد في الذريعة وقرر في بيانه

الرابع

الرابع ان العزم من افعال القلوب ولم يعهد من الشرع اقامة افعال القلوب مقام افعال الجوارح وبذلك يظهر ضعفه اذ لا حجة في مجرد ذلك قوله لم ينفصل عن المندوب اه قد عرفت ان المتصف بالوجوب في الموسع انما هو مطلق الفعل الواقع في الزمان المضروب له وتركه انما يتحقق بتركه في جميع الزمان المضروب له وليس تركه في اول الوقت ووسطه تركا للواجب بل يكون ذلك تاخيرا له والمعتبر في الواجب انما هو المنع من الترك دون المنع من التاخير واما خصوص الافعال الواقعة في اجزاء ذلك الزمان فانما يتصف بالوجوب من حيث انطباق الواجب عليه وكونه فردا منه لا من حيث الخصوصية الحاصلة فيه كما هو الشان في سائر افراد الواجب فانها انما تكون واجبة من حيث انطباق الطبيعة الواجبة عليها لا من جهة الخصوصية المأخوذة معها ولذا يجوز ترك كل من الافراد واختيار الاخر اذا عرفت اختلاف الجهتين المذكورتين فلا ينافي وجوب الفرد من جهة حصول الماهية في ضمنه جواز تركه بالنظر الى الخصوصية الحاصلة معه وانما ينافيه جواز ترك الماهية اذ المطلق على الوجه الذي تعلق الطلب بها فان جواز تركها بالملاحظة المذكورة قاض بعدم انفصالها عن المندوب واما اذا لم يجز تركها على الوجه المذكور فالانفصال عن المندوب واضح وان جاز تركها بملاحظة اخرى وليس ذلك من اجتماع وجوب الفعل وجواز تركه في محل واحد اذ ترك الفعل من جهة لا يستلزم جواز تركه بحسب الواقع مطلقا فالحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين لا اجتماع

ع الفرد بذلك الامر عين وجوب ع

الحكمين ولا مانع منه اصلا كما لا يخفى والحاصل ان الوجوب المتعلق بالطبيعة متعلق بافرادها من حيث كون الافراد نفس الطبيعة ووجوب الطبيعة اذا كانت الطبيعة المفروضة مما لا يجوز تركها كما قررنا لم يعقل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب وجواز ترك الفرد نظرا الى الخصوصية الملحوظة معه لا ينافي وجوبه بالاعتبار الاول فغاية الامر جواز ترك اداء الطبيعة به وذلك لا ينافي وجوبها اصلا وقد مر توضيح القول في ذلك ثم ان الطبيعة المفروضة من حيث انها متعلقة للامر بالاصالة متصفة بالوجوب التعييني اصالة وهي بتلك الاعتبار مما لا يجوز تركه مطلقا ومن حيث تقييدها بالخصوصيات الافراد متصفة بالوجوب التخييري التبعي الذي هو عين الوجوب التعييني المذكور المغاير له بحسب الاعتبار حسبما مر بيانه فالانفصال عن المندوب بالملاحظة المذكورة ظاهر ايضا قوله وهو انه لو اتى باحدهما اجزاه لا يخفى ان حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين والعصيان بالاخلال بهما لا يقتضي تعلق الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مرتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع ترك الاول ويكون سقوط الثاني مترتبا على فعل الاول فيجب الثاني عينا مع ترك الاول ولا وجوب اصلا مع الاتيان به الا ترى انه لو ترك المزوج طلاق زوجته والانفاق عليها عصى ولو اتى باحد الامرين اجزأ وكذا الحال في تخييره بين السفر في شهر رمضان والصيام هذا اذا اريد بالاجزاء انتفاء الاثم وانتفاء العصيان ولو اريد به تحقق الطاعة وحصول الامتثال على الوجهين فليفرض ذلك فيما اذا وجب عليه السفر فانه لو ترك الامرين عصى ولو اتى باحدهما اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كونه من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم قد يكون اعم من الملزوم فمن اين يتعين في المقام ثبوت الوجوب التخييري قوله انا نقطع بان الفاعل للصلاة اه يمكن تقرير الجواب المذكور بما مر معارضة فاراد بذلك اثبات ان الوجوب في ذلك ليس على سبيل التخيير اذ لو كان كذلك لزم ان يكون حصول الامتثال بالفعل من جهة كونه احد الواجبين المخيرين وليس كذلك كما يعرف من ملاحظة الشرع وان يكون العصيان المترتب على ترك العزم لا من جهة تركه بخصوصه بل لكونه تركا لاحد الامرين اللذين وجبا عليه على سبيل التخيير حسبما مرت الاشارة اليه ويمكن ان يقرر كل من الوجهين معارضة مستقلة فيكون كل منهما جوابا مستقلا على سبيل المعارضة وقد يومي اليه قوله وايضا ويمكن ان يقرر ذلك منعا ويكون كل من الوجه الاول والثاني سندا للمنع وقد يقرر الاول معارضة والثاني منعا وهو ابعد الوجوه وقد يستظهر ذلك من قوله اذ ليس لكون المكلف اه لاشعاره بمنع حصول التخيير بين الامرين وهو كما ترى لعدم ظهور ذلك في المنع اصلا بل مقصوده نفي ذلك ليدفع به ما توهم من ثبوت حكم الخصال في المقام قوله حكم من احكام الايمان اه ان اريد انه لازم من لوازم الايمان وتابع لحصوله فضعفه ظ لوضوح ان نفس الاتيان بالواجبات وترك المحرمات ليس من لوازم الايمان فكيف العزم عليها كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان فلا يتفرع عليه ما ذكره من وجوب ذلك مستمرا عند الالتفات الى الواجبات وان اريد ان وجوبه من الاحكام التابعة للايمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان وانما يجب ذلك بعد حصوله ففيه انه لا وجه للتفصيل فانه ان قلنا بكون الكفار مكلفين بالفروع كان العزم المذكور واجبا على الكفار ايضا كغيره من الواجبات وان لم نقل بكونهم مكلفين بالفروع لم يتحقق التكليف به ولا بغيره وقد يقال ان العزم على الواجبات ليس واجبا في نفسه بل لان قضية وجوب الطاعة على المكلف ان يعزم على كل فعل يعتقد امر المولى به والا لم يكن مطيعا له في حكم العقل مطلقا ومع قصد عدم الامتثال بعد التفطن على ما ظن وهذا المعنى انما يثبت بعد اعتقاد وجوب الشيء واما قبله كما هو الحال في الكفار فلا وهو كما ترى لا يتم في جميع اقسام الكفر قوله وهو كما ترى كانه اراد بذلك منع كل من المقدمتين المذكورتين لامكان خلو المكلف عن العزمين مع شعوره بالفعل كما في المتردد ومع تسليمه فحرمة العزم على الحرام ممنوع ايضا وقد يحتج للقول بوجوب العزم بانه بعد دخول الوقت نظرا الى انه اذا امر المولى عبده بشيء ولم يات العبد ولا كان عازما على فعله عد عاصيا في العرف وذمه العقلاء ولو قبل مضي اخر الوقت ولذا لو مات فجأة صح عقوبته فيفيد ذلك وجوب العزم اذ لا عصيان في ترك

وهو لا ينافي بعد قصد الامتثال

الفعل قبل تضيق الوقت وفيه ايضا ما عرفت من استحقاق العقوبة في الفرض المذكور ان تم فانما هو لصدق كونه تاركا للواجب عمدا الا لمجرد ترك العزم هذا وقد يستدل
ايضا على بدلية العزم بوجه اخر وهو انه لو لم يجب البدل لزم تساوي حال الفعل قبل دخول الوقت وبعده والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلجواز تركه قبل
دخول الوقت لا الى بدل وجواز تركه كك بعد دخوله فيتساويان وقد اشار الى ذلك في النهاية وشرحها وضعفه ظ فانه ان اريد تساويهما من كل وجه
فهو واضح الفساد فان الاتيان به قبل دخول الوقت بدعة ولو من جهة قصده به امتثال التكليف المفروض بخلاف ما بعد دخول الوقت وان اريد به عدم
الفرق بينه وبين ما لا يجب الاتيان به فلا ينفصل عن المندوب فيرجع الى الوجه الاول فلا وجه لعده دليلا اخر ويرد عليه ما يرد على الوجه المذكور و
قد يدعى الاجماع على المسئلة المعروف من عبارة السيد وهو موهون جدا اذ لا دلالة فيها على ذلك وعلى فرض دلالتها فالخلاف في المسئلة كما هو
مشهور بل الشهرة المتاخرة قائمة على خلافه فدعوى الاجماع في مثلها موهونة جدا غير صالحة للاعتماد عليها قوله لادائها الى جواز ترك الواجب يمكن
تقرير الاحتجاج بكل من الوجهين المتقدمين لقضاء التوسعة في الوقت بجواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه وهو ينافي الوجوب وقضاء جواز
التاخير بانتفاء الاثم مع الموت فجاة في اثناء الوقت فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مط المنافي لوجوبه وكان هذا الوجه اوفق بظ العبارة وانسب
بان الوجه المذكور لو تم في الجملة فلا يتم على القول ببدلية العزم فهو على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الفصل في الوقت مع انتفاء البدل ليس العزم فلو قيل
ببدلية العزم اندفع ما توهم من المفسدة فلا يصح الاستناد الى الوجه المذكور في اثبات كل من الامرين المذكورين الا بعد ابطال الاخر قوله لما خرج عن
العهدة فان اراد به عدم حصول الاتيان بما هو الواجب وعدم تحقق الامتثال باداء في الاول فمسلم لكن تمكن عدم الخروج بذلك عن عهدة التكليف
ممنوع لامكان ان يكون ما تقدم على وقت الوجوب نفلا يسقط به الفرض حسبما عرفت بيانه فلا يتعلق الوجوب بالفعل حين مجيء وقت الوجوب نعم غاية
الامر حصول التوسعة في وقت الاداء لا في وقت الوجوب وهو مما لا مانع منه اصلا ولا يرد الشبهة المذكورة بالنسبة اليها مط وان اراد به عدم
الخروج عن عهدة ذلك التكليف باداء في الاول فهو مط ممنوع والسند ظ تمام قوله وهو باطل ايض كما تقدمت الاشارة اليه في الاحتجاج على المختار حيث ادعى
الاجماع على عدم كونه عاصيا بالتاخير لكن قد عرفت ان القدر المسلم انتفاء العقوبة مع التاخير ولو من جهة عقوبة الامر واما عدم جواز التاخير في الجملة
فبطلانه غير مسلم عند الخصم قوله لعصى بتاخيره ان اراد بالعصيان مجرد مخالفة الامر الايجابي وان لم يترتب عليه عقوبة فيمنع الاجماع على بطلان التالي
ثم لذهاب الخصم وان اريد به العصيان الذي يترتب عليه العقاب فالملازمة ممنوعة فان ذلك من لوازم الواجب المضيق بمعناه المعروف واما الواجب الموسع فلا
يترتب على تاخيره عقوبة وان كان على حسب ما يعتقده القائل المذكور فان الفرق بينه وبين سائر الواجبات عنده في حصول العفو هنا مع التاخير الى مدة
معينة بخلاف غيره من الواجبات قوله وجوابه منع الملازمة لما توهم المستدل كون جواز الترك منافيا للوجوب مط زعم ان وجوب الفعل في اول الوقت تام
بعدم جواز تركه فيه اعني تاخيره عنه والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا حسبما مر في كلام القائل باختصاصه بالاول في بيان منع الفضلة في الوقت
فاذا لم يكن واجبا في الاول تعين وجوبه في الاخر فاجاب عنه بانه لا منافاة بين وجوب الفعل وجواز تركه في الجملة ولو الى بدل كما في المخير على ما هو
الحال في المقام نعم لو جاز تركه مط لنافى الوجوب قوله وينبغي ان يعلم ان بين التخيير هذا كالصريح فيما ظهر من عبارته السابقة من كون الواجب الموسع في
الحقيقة واجبا تخييريا وقد عرفت بعده وانه لا قاضي بالتزامه وينبغي في المقام بيان امور احدها انه لا ريب في ان الواجبات الموسعة تضيق بظن الفوات مع التاخير
بمعنى انه يتعين الاتيان بها ولا يجوز للمكلف تاخيرها عن ذلك الوقت وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من دون ظهور خلاف فيه بل نقل الاتفاق
عليه جماعة منهم الفاضل الصالح والاسنوي والحاجبي واحتج عليه بعض الافاضل بالاتفاق عليه حسبما ذكر وبامور الاول انه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ مع جواز
التاخير يلزم جواز ترك الواجب في الغالب وهو ما ذكر من الملازمة وفيه انه انما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مط ومن البين خلافه لعدم جواز
تركه على تقدير القطع بالفوات في صورة تضيق الوقت وذلك كاف في حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين الندب لما عرفت من ان الواجب ما لا يجوز
تركه في الجملة الثاني ان التكليف بالفروع دائر مدار الظن فان المرء متعبد بظنه فيكون الظن في المقام قائما مقام العلم وفيه منع حجية الظن في الفروع
مط سيما في المقام حيث انه من قبيل الموضوع الصرف وما ورد من ان المرء متعبد بظنه لم يثبت وروده عن صاحب الشريعة فلا وجه للاتكال عليه الثالث
انه مع ظن الفوات بالتاخير لا يمكن ان يتحقق منه العزم على الفعل في الاخر فاذا ترك الفعل كان تاركا للفعل والعزم معا فيكون عاصيا فيتعين عليه
الاتيان بالفعل وفيه بعد تسليم امتناع حصول العزم منه انه مبني على القول ببدلية العزم وهو ضعيف حسبما مر الرابع انا نجد حكم العقل حكما قطعيا
بعدم جواز التاخير ووجوب المبادرة الى الفعل فيجب الاخذ به وفيه انه ليس ذلك من الفطريات ولا من الوجدانيات ونحوهما حتى يدعى الضرورة فيه
فلا بد من بيان الوجه في قطع العقل به حتى ينظر فيه قلت ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين احدهما ان ذلك قضية وجوب الامتثال بحسب العرف فان وجوب
الفعل على المكلف والزام المكلف اياه قاض عرفا بتعين الاتيان به والا عد عاصيا مخالفا للامر مع التاخير وحصول الترك بل منها ومنافي اداء مطلوب
الامر معرضا نفسه للمخالفة ولو مع ظنه الاترى انه لو امر المولى عبده بشراء اللحم مثلا واتفق انه ظن العبد فوات الشراء مع التاخير فتعمد التاخير فلم يتمكن
من الاتيان به عد عاصيا مفوتا المطلوب مولاه ثانيهما انه مع وجوب الفعل والزام الشارع اياه وعدم اذنه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف
تفويتها يحكم العقل بتعين الاتيان به تحصيلا للمطلوب بعد العلم باشتغال الذمة ودفعا للضرر المظنون بسبب التاخير وكان اليقين بالاشتغال
يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ واداء ما يعلم معه تفريغ الذمة فيتعين تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة ذلك التكليف وعدم حصول الترك له ولا يكون الذمة
ذلك الا بالاتيان به عند ذلك فعد تاخيره عنه بل قد يشكل جواز التاخير في صورة الشك في الاداء مع التاخير كما سيشير اليه اذ قضيته ما ذكرناه مراعاة
الاحتياط في التعجيل عند حصول التردد الا ان يقوم دليل قاطع لعذر المكلف يفيد جواز التاخير كما قام الدليل عليه في صورة ظن البقاء والحاصل ان

الاذن المستفاد من الشارع في التاخير لا يعم صورة ظن الفوات وكذا حكم العقل بجواز التاخير للفعل وقضيته حكم العقل بالاخذ ثانيهما هو لزوم التعجيل ولا
فرق بين الواجبات الموسعة الموقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الاخيرة اظهر والظ انه مما لا خلاف فيه في المقامين ولو كان ظن الفوات بسبب
ظنه تضيق الوقت وفواته مع التاخير فالظ وجوب التعجيل ايض لعين ما ذكر ويحتمل عدمه استصحابا لبقاء الوقت سيما اذا لم يمكن استعلام الحال
لظهور الفوات مع التاخير ولو اخر فلم يعلم فوات الوقت بني على الاداء لما ذكر من الاستصحاب فلا عبرة بالظن بالفوات مط وان اكتفي به في الحكم بدخول
الوقت في بعض الصور ويحتمل الحكم بادائه الظهرين مع جواز اداء العشائين ايض ولا يخ عن بعد وقد يق بقضاء ما دل على الاكتفاء بالظن في الدخول
بقضائه به في الحكم بالخروج ايض وفيه تامل وان لم يخل عن قرب ثانيها انه لا اشكال في حصول العصيان لو اخر الواجب فلم يتمكن من فعله فهو كتعمد الترك ولما
اذا اخره وانكشف فساد ظنه فاتى بالفعل بعد ذلك فلا عصيان بالنسبة الى الامر المتعلق بالفعل لاتيانه به وهل يكون عاصيا بالتاخير الظ ذلك بل هو
مما لا ينبغي التامل فيه لما عرفت من وجوب اقدامه على الفعل فيكون مخالفته عصيانا وقد نص عليه جماعة وعن القاضي ابي بكر في المسئلة الاتية
دعوى الاجماع عليه كما هو الظ اذ لم يظهر فيه مخالف سوى ما يظهر من شيخنا البهائي من التوقف فيه وقد يستفاد من ... في دفع
حجة القاضي في المسئلة الاتية بعد نقله عنه حكاية الاجماع على العصيان حيث منع من تحقق العصيان بعد ظهور بطلان الظن اذ بعد تسليم تحقق التضيق
وتعين الاتيان بالفعل كيف يعقل انتفاء العصيان مع المخالفة وكانه اراد به عدم حصول العصيان بالنسبة الى اصل الواجب او عدم ترتب العقوبة
على تلك المعصية وكيف كان فما يستفاد من ظاهره ضعيف جدا وكانه ذكر ذلك في مقام ابداء الاحتمال لا اعتقادا والا فالمنصوص في كلامه في موضع اخر تحقق العصيان
واختار بعض افاضل المتاخرين عدم العصيان معللا بان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توصلي من باب المقدمة
كالصلوة الى الجوانب الاربع وترك وطي الزوجة عند اشتباهها بالاجنبية ولا عقاب على ترك المقدمات وانما يترتب العقاب على ترك نفس الواجب
وهو كما ترى اذ لو اراد بذلك المنع من وجوب التعجيل المتعلق بوجوب المقدمة فلا عصيان من جهتها فهو فاسد اذ المفروض تسليمه الوجوب في المقام وتضيق
الوقت الواجب عنده من جهة الظن المفروض وان اراد به عدم تحقق العقوبة على ترك المقدمة بنفسها ففيه ان حصول العصيان غير منوط بترتب العقوبة
ولو سلم ملازمته لاستحقاق العقوبة فلا يلزم تحقق العقوبة المترتبة على ترك المقدمة الا من جهة ترك نفس الواجب نظرا الى اداء تركها الى تركه كما مر الكلام فيه و
لو كان في حصول العصيان في المقام فان قلت ان المفروض في المقام عدم اداء تركها الى ترك الواجب لانكشاف الخلاف فلا يترتب عليه العقوبة من جهة الاداء
ايض قلت من البين ان وجوب التعجيل في الفعل ليس من جهة توقف الفعل عليه واقعا والا لما امكن حصول الواجب من دونه ضرورة عدم امكان حصول
الواجب من دون مقدمته والا لم يكن مقدمة بل انما يجب ذلك من جهة كونه مقدمة للعلم بالخروج عن عهدة التكليف حيث ان الواجب بعد عدم الاقدام عليه العلم
على ترك الواجب المتوقف على الاقدام على الفعل حسبما قررناه فالعصيان من الجهة المذكورة حاصل في المقام قطعا سواء انكشف الخلاف ولا وترك
الاتيان بالفعل مؤد اليه يقينا والحاصل ان التجري على ترك الواجب وفعل الحرام محرم ويتوقف الاحتراز عنه على التعجيل في الفعل في المقام كما انه
يتوقف على الصلوة الى الجوانب الاربع وترك وطي المرأتين عند الاشتباه فلو قصر في ذلك بتاخير الفعل في المقام والاقتصار على الصلوة الى الجهة
الواحدة او وطي واحدة منهما فقد تجرى على العصيان وعصى من تلك الجهة قطعا وان انكشف خلاف ظنه في المقام او تبين بعد ذلك مصادفته ما فعله للقبلة اتفاقا
او كون الموطوءة هي زوجته اذ قضيته ذلك عدم تحقق العصيان بالنسبة الى التكليف المتعلق بنفس الفعل واما بالنسبة الى تكليفه بتحصيل اليقين بتفريغ
الذمة بعد تيقن الاشتغال ووجوب تحصيل الاطمينان بعدم الاقدام على ترك الواجب وفعل الحرام فلا اذ من البين عدم حصول الواجب المذكور و
استحقاق العقوبة انما هو من تلك الجهة لا من جهة ترك المقدمة نفسها كيف ومن البين ان تكرار الفعل في اشتباه القبلة والاجتناب عنهما في اشتباه الزوجة
انما هو من قبيل مقدمة العلم دون مقدمة نفس الواجب وترتب العقاب على ترك المقدمة المفروضة انما هو من جهة عدم حصول الواجب الذي هو العلم فكذا
الحال في المقام وانكشاف التمكن من اداء الواجب بعد ذلك غير قاض بانتفاء الاثم كما هو الحال في المثالين سواء قلنا بوجوب المقدمة او لم نقل به فترتب
العقاب على ترك المقدمة في المقام انما هو من جهة ادائه الى ترك الواجب المذكور والاقدام على التجري على ترك الواجب دون ترك نفس الفعل وذلك ظ
ثالثها انه لو ظهر كذب ظنه فاتى بالفعل في الوقت المفروض فهل يكون مؤديا او قاضيا فيه خلاف والمعروف هو الاول بل الظ اطباق علمائنا عليه
اذ لم ينقل منهم خلاف في ذلك والخلاف فيه يحكى عن القاضي ابي بكر من العامة فقد اختار كونه قاضيا والحق هو الاول والوجه فيه واضح نظرا الى وقوعه في
الوقت المقدر له شرعا ووجوب التعجيل فيه عند ظن الوفاة انما كان من جهة الاطمينان بعدم تفويت الواجب حسبما مر لا من جهة كون ذلك هو وقته المو
توضيح ذلك ان وقت الموسع الموقت محدود بحدين واقعا باحد الامرين من الحد المعين وما ينتهي اليه التمكن من الفعل فيه ونجد به في الواقع بين الامرين
ويكون السابق منهما هو حده الذي ينتهي اليه وانما يعتبر عليه الفعل عند حصول الظن المفروض لظنه كون الحد بالنسبة اليه هو الثاني فلما تبين الخلاف
ظهر له كون الحد هو الاول فكان اداء هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يق ان بقاء المكلف الى اخر الوقت وتمكنه من الفعل الى الاخر مما لا ربط
له بالتوقيت بل التحديد بالوقت الخاص حاصل على كل حال فانه من الامور الوضعية ولا يختلف الحال فيه بين القادر والعاجز غاية الامر ان لا يكون
مكلفا بالفعل في اوقات العجز ولذا لو لم يتمكن من الفعل في اثناء متفرقة بين الوقت لم يكن التوقيت متبعضا متجزيا على حسب ذلك فالتوقيت هو تقييد
الفعل بالزمان الخاص وتحديد ايقاعه بالحد المعين من الزمان وقضية ذلك انه لو اتى به المكلف في الزمان المفروض كان اداء وكان واجبا مبرءا
للذمة على تقدير اجتماعه لشرائط التكليف به ولا ينافي ذلك امتناع صدوره منه في بعض اجزاء الوقت كما ان تقييد الفعل بايقاعه في مكان مع امتناع
صعوده اذا لم يتمكن المكلف من ايقاعه في بعض اجزائه لا يقضي بتحديد ذلك الفعل بخصوص البعض المقدور عليه بل الحال المكان المعين له لا يجمع ذلك غير ان

المكلف لا يتمكن الا على ادائه فى البعض منه فيجب عليه اختيار المقدور وكذا الواجب فى المقام مع عدم تمكن المكلف من ادائه فى بعض اجزاء الوقت هو اداؤه
فى البعض المقدور من غير لزوم توقيت آخر للفعل فان قلت انه اذا ارتفع عنه التكليف عند انتفاء القدرة عليه لم يتصف الفعل اذن بالوجوب وسعه
لا وجه لاتصافه اذن بالوجوب الموسع قلت مفاد توسعة الوجوب فى المقام هو كون الوجوب المتعلق بالفعل فى اصل الشريعة منوطا بجميع الوقت المتسع
هى بمنع توقيت الفعل بالزمان المفروض وتعيينه ذلك الوقت زمانا لادائه بحيث لو اتى به فى اوله او وسطه او آخره كان اداء له فى الوقت الموظف
وهو كما ذكرنا حكم وضعى لا يختلف الحال فيه بين اشتماله لشرائط التكليف فى جميع ذلك الوقت وعدمه مع انه تمكنه منه فى بعض اجزاء الوقت ان يتعين عليه
الاتيان به فى الباقى اذا علم او ظن ذلك نظير المخير اذا تمكن من واحد منهما ولم يتمكن من الباقى فانه يتعين عليه الاتيان بالمقدور مع كون الوجوب المتعلق
به فى اصل الشريعة تخييريا فهناك وجوب للفعل فى اصل الشريعة فى جميع ذلك الوقت بحيث انه لو اتى به فى اى جزء من اجزائه كان مؤديا له فى وقته لم
لولا حصول مانع من تعلق التكليف به ووجوب الفعل بالنسبة الى المستجمع لشرائط التكليف واقعا ووجوده له متعلق بالمكلف على حسب ما يعتقد تمكنه
من الفعر وعدمه والثالث حكم ظاهرى يختلف بحسب اختلاف اعتقاد المكلف على ما هو الحال فى المقام حيث ظن عدم التمكن من الفعل فيما بعد ذلك
الزمان فتعين عليه الفعل ولم يجز له التاخير عنه ثم لما انكشف عليه الخلاف جرى تكليفه على عمومه نكتة وبنى كلام القاضى على ملاحظة الوجوب
على الوجه المذكور مع زعمه كون ذلك تحديدا واقعيا والثانى حكم واقعى لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاعتقاد الا انه يجب عليه الجرى فى الظاهر
بعد ظهور الحال عنده حسبما مر وعلى هذا الوجه مبنى الجواب المتقدم فيكون الوجوب على الوجه الاول ظاهريا بحسب ما قررناه دون ما زعمه والاول
هو حكمه المقرر فى اصل الشريعة وتعلقه بالمكلف واقعا او ظاهرا موقوف على اجتماع شرائطه وعليه مبنى التوقيت والجواب الذى اخترناه فى المقام
مبنى على ملاحظة ذلك فعلى هذا يكون ذلك الوقت جميعه وقتا موظفا لذلك الفعل وان لم يتمكن المكلف من ادائه فى بعض اجزائه او زعم عدم
تمكنه منه فلو انكشف له خلافه فاتى به فيه فالقاضى يكونه قاضيا مع ادائه له فى الوقت المقرر كيف ولو اعتقد عدم تمكنه من احد الواجبين المخيرين تعين
عليه الاخر فى ظاهر التكليف على النحو المفروض فى المقام ولو انكشف خطائه فى ذلك قبل الاتيان به فتمكن من الاخر لم يزل عنه التخيير الثابت له باصل الشرع
من جهة تعين الاخر عليه بالعارض وكذا الحال فى المقام اذ لا يعقل فرق بين المقامين كما لا يخفى ولا فرق فى ذلك بين الموسع الموقت وغيره والطلاق الامر
فى الثانى قاض بذلك ايض حجة القاضى على كونه قاضيا تعين ذلك الوقت للفعل عند حصول الظن المفروض وعدم جواز التاخير عنه فلا توسعه
فى الوجوب بالنسبة الى ما بعد ذلك فاذا اخر عنه كان قضاء اذ ليس مفاده الا ايقاع الفعل خارجا عن الوقت المعين له شرعا ويضعف بعد ما قررناه
ان مجرد تضيق الوجوب بالعارض لمجرد ظن المكلف لا يقتضى بخروج الوقت المقرر شرعا عن كونه وقتا سيما بعد ظهور خطائه فى ظنه وظاهر اطلاق النص القاضى
بكونه وقتا يدل عليه ولا دليل على تقييده وكون حصول التضيق من جهة الظن الفاسد قاضيا بزوال الدعوى وقضية الاصل عدمه مع ما عرفت
من ظهور فساده بل قد عرفت انه مع صدق الظن ومطابقته للواقع لا يكون ذلك الوقت خارجا عن التوقيت غاية الامر انه لا يتمكن المكلف من الاتيان
بالفعل فيه فان التوقيت حكم وضعى حسب ما اشرنا اليه هذا واعلم انه لا ثمرة للخلاف المذكور فى المقام الا فى نية الاداء والقضاء وقيل بوجوب تعيين ذلك
وهو ضعيف نعم قد يجعل الثمرة جواز نية الاداء على المشهور وجواز نية القضاء على الاخر اذ لا يجوز قصد الخلاف ولو جعل الثمرة فيه جواز تاخير الفعل
اذن عن الوقت الموظف بناء على القضائية لكونه قضاء فى الجميع فلا اختصاص له بالوقت المفروض بخلاف ما لو كان اداء كان فاسدا اذ الظاهر عدم التزام
احد بذلك والاتفاق من الكل قائم على خلافه ومنه يظهر فساد جعل الثمرة فى المقام توقفه على الامر الجديد بناء على كونه قضاء اذ لا قائل بالامر الجديد
على ذلك فى سقوط الامر الاول فلعل القاضى يقول بكون القضاء بالامر الاول او يفصل بين هذا النحو من القضاء وغيره فيكتفى فى ذلك بالامر الاول
دون غيره داعيا لو ظن السلامة فاخر الفعل ثم مات فجاءه فى اثناء الوقت او طرأه مانع بغتة فلم يتمكن من الفعل فى باقى الوقت فهل يكون عاصيا
بترك الفعل او لا عصيان فى شانه التحقيق الثانى اذ المفروض جواز التاخير شرعا كما هو مفاد توسعة الوقت فاذا كان جائزا ونفرع عليه ترك الفعل لم
يعقل منه صدور العصيان ولم يتوجه عقوبة عليه اذ لا عقاب على الجائز وقد يورد عليه بان الجائز شرعا هو التاخير والاتيان بالفعل فى الوقت الاخير
دون الترك وحيث كان المظنون هو الاتيان به فيما بعد الاول جوز الشارع له التاخير والاتيان به بعد ذلك ليس المجوز له شرعا ترك الفعل ولا تاخيره
الواجب عن الوجوب ومحصل ذلك ان المجوز هو التاخير بشرط سلامة العاقبة فلا يجوز مع عدمها واورد عليه بان سلامة العاقبة مما لا يمكن العلم بها
فلو كانت شرطا فى المقام لادى الى التكليف بالمحال لاحالة التاخير على امر مجهول يمتنع العلم به ودفع ذلك بانه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التاخير واجبا
اما لو كان جائزا فلا لجواز التقديم ايض فيكون المكلف به هو القدر الجامع بين الامرين من التقديم والتاخير المشروط بالشرط المحال ولا استحالة فيه اذ
القدر الجامع بين المقدور وغير المقدور واجيب عنه بان الواجب هو التقديم ان تعين عليه فى مقام الامتثال اختيار المقدور فلا يجوز له التاخير
عن اول الازمنة فيكون واجبا مضيقا لا موسعا هف وايض يكون الحكم بجواز التاخير لغوا عند جائز على الحكيم نظرا الى عدم امكانه لتوقفه على الشرط
المحال ويمكن ان يقال ان توقف التاخير على سلامة العاقبة لا يقتضى توقفه على العلم بها ليرد ما ذكر بل يكتفى فى ذلك بالظن نظرا الى انسداد سبيل
العلم به وهو ممكن الحصول فى العادة فان قلت ان الاكتفاء فيه بالظن قاض بانتفاء الاثم اذ المفروض حصول الظن المذكور وطرو المانع بغتة
فلا عقاب على الجائز قلت ليس الظن المفروض شرطا فى جواز التاخير فى الواقع مع حصوله وانما الشرط فى المقام هو السلامة لكن لما لم يمكن
المكلف من العلم بها اكتفى فيه بالظن فهو انما يكون طريقا الى حصول الشرط لا عينه فاذا تخلف الطريق عن الواقع تفرع على الواقع ما يتفرع عليه
من الاثم والعقوبة فالعقوبة المتفرعة على ترك الواجب حاصل بالتاخير لا يتخلف عنه فى المقام الا انه لما كان المكلف مظنة لاسراء الواجب عدم

حصول الترك

حصول الترك منه جاز التاخير من تلك الجهة ولو كان معتقدا حصول العقوبة على فرض التخلف وحصول الترك فلا ينافى ذلك تفرعهم عليه ولا تجويز الشرع
او العقل الاقدام عليه فى هذه الحال الا ترى انه لو ظن سلامة الطريق جاز له السفر بل وجب عليه مع وجوبه ولا يقضى ذلك بعدم تفرع ما يترتب على السفر
من المفاسد المحتملة فيه والعقل والشرع انما يجوزان الاقدام من جهة بعد ذلك الاحتمال وان تفرع عليه ذلك على فرض خطاء الظن المفروض فاى مانع فى
المقام من تفرعه عليه مع ظهور الخطاء ويدفعه ان الاثار المتفرعة هناك انما تترتب على نفس الافعال والاثر المترتب على حصول العصيان والاقدام على
المخالفة وحيث يتحقق منه الاذن فى التاخير مع ظن السلامة فلا اقدام على المعصية ضرورة وان تخلف الظن عن الواقع وحصل ترك المطلوب لتحقق الترك
على الوجه المشروع السائغ المأذون فيه من الامر فلا يعقل ترتب العقوبة عليه من تلك الجهة مع عدم مخالفته لو لا موجبا له على مقتضى الامر اذنه
فليس ما تقوله من انتفاء العقوبة مبتنيا على الملازمة بين الاكتفاء بظن سلامة العاقبة وحصول السلامة ضرورة التخلف فى المثال المفروض وغيره وانما
المقتضى عدم امكان حصول الاقدام على العصيان مع تجويز التاخير اذا اتفق معه حصول الترك اذا اتفق معه من غير اختياره ومن هنا قد يحتمل الفرق بين
الواجبات الموسعة فى حكم الشرع وما حكم بتوسعة الوقت العقل اذ مع تجويز الشرع للتاخير لا يعقل منه التاثيم والعقوبة على الترك المتفرع على تجويزه
واما لو كان ذلك بحكم العقل من دون حكم الشرع بجواز التاخير فلا يتجه ذلك فان الامر يريد الفعل من المامور لا محالة فى اى جزء كان من الزمان من غير
ترخيص عنده بين ايقاعه فى الاول وغيره والعقل انما يجوز التاخير من جهة الظن والاطمينان بحصول مطلوب الشارع فى الزمان الثانى والثالث مثلا
على نحو ما ذكر فى المثال فان قلت ان تجويز العقل للتاخير كتجويز الشرع لما تقرر من ان ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فاى فرق بين الصورتين قلت
ان العقل فى المقام لا يجوز التاخير الذى يترتب عليه الترك وانما يجوز التاخير من جهة اطمينانه بحصول الفعل فى الثانى مثلا ولذا ترى انه يجوز ذلك
مع اعتقاده بتحقق الاثم والعقوبة على فرض تفرع الترك على التاخير لبعد ذلك الاحتمال فى نظره كما فى احتماله اخترام السبع له او قتل اللص فى اقدامه على
السفر مع ظن سلامته فحكم العقل بجواز التاخير على الوجه المذكور لا ينافى تفرع العقوبة على فرض التخلف لئلا يلزم المطابقة بين الحكمين بل لو حكم الشرع
ايض بجواز التاخير على الوجه المذكور من جهة اطمينانه بعدم حصول العصيان لم يمنع ذلك من عقوبته على فرض حصول العصيان وانما قلنا بالمنع لا من جهة
الاطلاق المجوز هذا غاية ما يتخيل فى المقام لكنك خبير بان ذلك لا يصحح تفرع العقوبة ولا تحقق العصيان اذ ليس العصيان مجرد ترك المأمور به لحصوله من
الساهى والناسى ونحوهما ثم لا كلام فى عدم عصيانهم وانما العصيان بترك المامور به على وجه غير ماذون فيه والمفروض حصول الاذن فى التاخير الملازم للترك بحسب
الواقع وان لم يعلم به المامور فلا يعقل حصول العصيان سواء حصل ذلك الاذن من الشرع على الوجه المذكور او غيره او من العقل الذى امر الشرع باتباعه و
قضى البرهان بموافقته لحكم الشرع وكونه مرادا له فالتحقيق فى المقام عدم تحقق العصيان وعدم ترتب الذم والعقوبة على ذلك فى المقام مط خامسها انه لو
شك فى تمكنه من الفعل مع التاخير وخروج الوقت ففى جواز التاخير وجهان من استصحاب القدرة وبقاء الوقت وثبوت جواز التاخير بحكم الشرع فى
الصورة الاولى فلا يدفع بمجرد الاحتمال ومن وجوب الفعل وعدم جواز الاقدام على تركه ومع الشك المفروض يكون فى تاخيره الفعل اقدام على ترك
الامتثال لعدم اطمينانه اذن باداء الواجب وقد يتامل فى شمول ما دل على جواز التاخير لتلك الصورة وقد يفصل فى ذلك بين الموسع الموقت والنوع
الثابت بحكم العقل فى الواجب المطلق فيتوقف بجواز التاخير فى الاول نظرا الى اطلاق الاذن فى التاخير بخلاف الثانى فان حكم العقل بجواز التاخير انما هو من
جهة وثوقه بحصول الفعل ولا وثوق مع الشك ويمكن ان يق بدوران الحكم فى المقامين مدار خوف الفوات بالتاخير وعدمه فيمنع منه مع حصول الخوف فى
الصورتين دون ما اذا لم يخف الفوات هذا كله فى جواز التاخير وعدمه واما اذا اخر سواء قلنا بعصيانه او لا فلا ريب فى الحكم بكونه اداء الى زمن
خروج الوقت ومنه يظهر قوة القول بجواز التاخير فيما اذا انعقد بقاء الشك المفروض مع التاخير لتمكنه من اداء الفعل فيما يحكم شرعا بكونه من الوقت
ولو كان بقاء شكه من جهة ترك الاستعلام مع تمكنه منه ففى جواز التاخير نظر ولو اخره فالظاهر عدم وجوب الاستعلام وكونه اداء مع عدم ظهور خروج الوقت
سادسها انه لو كان بانيا على ترك الفعل مط فى اول الوقت ثم اتفق موته فجاءة ثم مثلا فى اثناء الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل لصدق كونه متعمدا
لترك الواجب او انه لما كان التاخير جائزا فى حكم الشرع لم يتحقق منه عصيان بالتاخير والترك الحاصل فيما بعد ذلك مقرون بعدم التمكن من الفعل فلا تكليف
اذن ليتصور معه العصيان فهى كصورة العزم على الفعل حسب ما مر غاية الامر ان يكون عاصيا بترك العزم او العزم على الترك على القول بوجوب العزم او
بحرمة العزم على الترك ولا ربط لذلك بالعصيان لترك اصل الفعل وجهان كان اوجههما الاول لا من جهة وجوب العزم وبدليته عن الفعل بل لما عرفت من صدق
تعمده لترك الواجب عرفا والاتفاق انتفاء التمكن منه فى الاثناء لا يدفع الصدق المذكور نعم لو ندم عن ذلك وكان بانيا على الفعل على فرض التمكن منه
فربما امكن القول بعدم صدق ذلك لا انه لا يخرج عن بعده ولو كان غافلا عن الفعل فى الاخر غير ملتفت اليه فالظاهر عدم ترتب الاثم على التاخير لعدم
صدق تعمد الترك ولو كان متذكرا للفعل فى الاخر متردد فى الاتيان به وعدمه فوجهان سابعها انه لو اتى بما يرفع التمكن من الفعل فان كان ذلك
قبل دخول الوقت وتعلق الوجوب بالمكلف فيما يكون الوقت شرطا للوجوب فالظاهر انه لا مانع منه فى المضيق والموسع وان كان بعد دخول وقت الموسع
فان كان ما تمكن من الاتيان به فى تمام الوقت مع العلم به فالظاهر انه فى حكم تعمد الترك والظاهر انه لا فرق بين ما اذا كان متمكنا من الفعل حين الاتيان
بذلك المانع او غير متمكن منه لجهة اخرى اذا لم يكن ما تمكن منه فى جميع الوقت علما او ظنا ولو علم ببقائه فلا مانع من تعرضه للاخر وكذا الحال لو اتى
بذلك قبل دخول الوقت فيما لا يكون الوقت شرطا فى وجوبه اذا علم كونه ما نعا منه فى جميع الوقت ولو شك فى ارتفاع المانع الحاصل فقوى المنع من
التعرض لمانع اخر يمنع من الفعل مط علما او ظنا ولو ظن بقاء الحاصل ففى جواز اتيانه بمانع اخر يعلم معه المنع وجهان اوجههما المنع ولو ظن معه بالمنع ايض
ففيه وجهان ولو كان شاكا فى كون ما يقدم عليه مانعا من الاتيان بالواجب فى جميع الوقت ففى جواز الاقدام عليه وجهان وذلك كما اذا اراد النوم

بعد دخول الوقت وكان شاكا في تيقظه قبل انقضاء الوقت واما اذا كان ظانا بالانتباه فلا يبعد الجواز وح فان اتفق استمراره على النوم لم يكن عاصيا حسبما مر ثم انه قال بعض الافاضل ومما يتفرع على توسيع الوقت حصول التخيير بين جزئيات الافعال المتميزة بحسب اجزاء الوقت وحصول التخيير بين لوازم تلك الافعال بحسب تلك الاوقات كما اذا كان مقيما في بعض اجزاء الوقت مسافرا في بعضها وكونه صحيحا في بعضها مريضا في البعض واجد الماء في بعضها فاقده في اخر فيتخير بين تلك الخصوصيات واللوازم كما انه يتخير بين نفس الافعال اذ التخيير بين الافعال يستتبع التخيير في لوازمها قال ره فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت وقوله قضية ما ذكره رح جواز اداء الواجب لاصحاب الاعذار في اول الوقت من غير حاجة الى التاخير مع رجاء زوال العذر وعدمه بل ومع الظن او القطع بارتفاعه بل الظ مما ذكره قضاء ذلك بجواز التاخير مع عدم حصول العذر في الاول اذا ظن او علم بحصوله مع التاخير بل وبجواز ان يجاوز العذر المسقط للخصوصية الاختيارية نظرا الى ما زعمه من التخيير وبهذا الكلام على اطلاقه مما لا وجه له اصلا وتوضيح الكلام في المقام ان الخصوصيات التابعة لكل من تلك الافعال الخاصة اما ان تكون ثابتة للطبيعة المطلقة في حال الاختيار فتكون متساوية الثبوت بالنسبة اليها او تكون مختلفة في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار ثم ان تلك الخصوصية اما ان تكون معلوم الثبوت للجزء الواقع في الزمان الخاص وتكون مشكوك الثبوت له فيقتصر الحكم بثبوتها له على قيام الدليل عليه فان كانت تلك الخصوصيات في درجة واحدة فلا ريب في تخيير المكلف بينها كالصلوة التامة والمقصورة والصلوة مع الوضوء والغسل الرافع وان كان ثبوت احديهما في حال الضرورة لم يجز له تاخير الواجب اليه مع تمكنه اولا من الخصوصية الاختيارية لتعين ذلك عليه ح فلا يجوز له تركه مع الاختيار والتخيير الحاصل من التوسعة ولو قلنا به على نحو ما يظهر من المصرح لا يفيد ذلك اذ اقصى الامر ان يفيد التخيير كذلك بين الخصوصيات الاختيارية واما تخييره بين الاختيارية والاضطرارية فلا يكون الا على وجه الترتيب فلا يجوز ترك الاول مع الامكان واما الثاني فيتفرع ذلك على التخيير المفروض غير متجه ومنه يظهر الحال فيما لو كان في الاول على صفة الاضطرار لكن كان متمكنا من الصفة الاختيارية مع التاخير فان قضية الاصل في ذلك ايضا وجوب التاخير بمقتضى الترتيب لصدق حصول التمكن معه ح فلا يتعلق به التكليف بالاول مع امكان اداء الواجب على وجهه والقول بتعلق الامر به في كل جزء من اجزاء الزمان على وجه التخيير فيتخير حاله في كل جزء من الزمان من القدرة والعجز فيأخذ بمقتضاه غير متجه اذ قد عرفت ان المط في المقام هو حقيقة الفعل الواقع في اجزاء الوقت بتخيير على شيء فمع صدق التمكن من الواجب الاختياري لا وجه للتنزل الى ما يجب حال الاضطرار مع عدم قيام الضرورة عليه بل على ما ذهب اليه المص ره من التخيير كما هو ظ القائل المذكور لا يتجه ذلك ايضا اذ اقصى الامر ان يكون التخيير مرتبا اذ لا يبار في حال الضرورة حال الاختيار وعدم حصول التمكن منه بالنسبة الى خصوصية تلك الزمان لا يقضي بعدم صدق التمكن مط فلا وجه لترك ما يقدر عليه من العمل الواجب عليه مع الاختيار واختيار الاخر فلا يتجه لاصحاب الاعذار تقديم الصلوة في اول الوقت مع علمهم بزوال العذر في الاخر او ظنهم به على حسب ما يقتضيه الاصل المذكور نعم لو قام عليه في خصوص المقام فهو خارج عن محل الكلام ولنتبع الكلام في الواجبين المذكورين بذكر الواجب الكفائي حسبما جرت عليه طريقة القوم في المقام وكان تركه المص لعدم الخلاف في وقوعه وعدم ظهور الخلاف بيننا في وجوبه على الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه وعرف تارة بانه الواجب الذي يسقط بأداء البعض وقوعه من غيره بقصد غير قاعدة حسبما يستفاد من عدة من تعاريفهم وتارة بانه الواجب الذي يسقط من الكل بفعل البعض علما او ظنا وقريب منه ما يستفاد من حده من تحديده بما يجب على الجميع الى ان يقوم به من به الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب شرعا واخرى بانه ما وجب على الجميع لا على سبيل الجمع وفي معناه انه ما وجب على الكل على البدل لا معا او في حدوده ايضا انه ما وجب على الكل على وجه يقتضي اداء من اي بعض كان ممن يحصل منه ذلك المط ويستفاد ذلك من الوضع ولا خلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه في الجملة وحكاية الاجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات كما في كتب الفروع وقد وقع الخلاف فيمن يتعلق به الوجوب الكفائي على اقوال ومنشأ الاختلاف انه حكم الكفائي بالاتفاق من الكل بعصيان الجميع بالترك واداء الواجب وسقوطه بفعل البعض فالاول كاشف عن وجوبه على الجميع والا لما عصى الكل بالترك والثاني كاشف عن وجوبه على البعض وجواز تركه من الباقين في الجملة والا لما ادى بفعل البعض والمنقول هنا اقوال ثلثة احدها ان الوجوب فيه متعلق بالجميع ويسقط من الباقين بفعل البعض وهو المحكي عن اصحابنا وقد نص عليه جماعة منهم وفي غاية المامول انه المشهور وعليه اصحابنا واكثر العامة ثم انه ظاهرا براي من ذلك بل المحكي عنهم في ذلك انه يجب على الجميع على نحو الوجوب العيني ويسقط الوجوب عنهم بفعل البعض وقيل كما ان الطهر والحيض عن مسقط الصلوة عن الحائض فالذي يوهمه ظاهر كلام جماعة منهم كون سقوط الوجوب عن الباقين من جهة انتفاء الموضوع ح بفعل البعض والذي يقوى في النظر ويحتمل ان يكون مراد الجماعة كما هو الظ من بعضهم انه يجب على الجميع على وجه يقتضي اداء ذلك الواجب بفعل البعض فسقوطه عن الباقين انما هو باداء الواجب لا بعروض المسقط له فليس من قبيل سقوط وجوب اداء الدين باداء الغير له على وجه التبرع او ابراء الغريم اياه بحيث لا يبقى معه موضوع للدين حتى يجب اداؤه بل انما يسقط بحصول عين الواجب كسقوط سائر الواجبات العينية باداؤها ولا يكون اداء الواجب الا من المباشر له حيث انه القائم به دون غيره ثانيها تعلق الوجوب فيه بالبعض ممن يكتفي به في اداء الفعل نظير ما ذكر في الواجب المخير من تعلق الوجوب باحد الافعال غير ان الابهام هناك في المكلف به وهنا في المكلف وهو محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي وعزي الى الشافعي ولم ينسب ذلك الى احد من الخاصة بل اكثر العامة على ما ذكر على خلافه فان اريد بذلك كون المكلف هو البعض المبهم بحسب الواقع كما انه غير معين عندنا فهو بين الفساد لوضوح كون التكليف صفة وجودية لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم ضرورة صحة سلبه عن كل بعض معين فيصح سلبه كليا عن الجميع فلا يجامع الايجاب الجزئي ويشهد به

في تحقيق الواجب الكفائي

القول الثاني

اخر البعض

آخر البعض المبهم غير موجود في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به صفة وجودية في الخارج وان اريد به تعلق التكليف بالبعض المعين بحسب الواقع وفي علم الله سبحانه وان لم يتعين عندنا كما حكي ذلك ايضا قولا في المقام وان لم يعرف القائل به وهو ايضا ظاهر الفساد لاختصاص الوجوب اذن بذلك البعض وان قام بفعل الغير مقامه وقضى بسقوطه عنه حسبما دل الدليل عليه الا ان ذلك لا يقضي بعصيان الكل عند ترك الاتيان به كما يقضي به اتفاق الكل عليه غاية الامر لزوم العصيان من جهة التجري ان سلم لزوم ذلك وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقضي به الاجماع مضافا الى انه لا ترجيح للبعض على البعض في اداء المطلوب فتخصيص الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجح يستحيل حصوله منه وان اريد به تعلق الوجوب بمطلق البعض على نحو الكلي الطبيعي الصادق على كل من الابعاض حسبما ذكر نظيره في الواجب المخير فيجب اذن على كل من الافراد بدلا لانطباق مفهوم البعض عليه فهو عين القول بوجوبه على الكل على سبيل البدل اذ ليس المكلف مفهوم البعض بل عنوان لكل من ابعاض المكلفين فيكون المكلف هو كل من تلك الابعاض على وجه يراد الفعل من اي منهم كان وقضية التكليف الحاصل على الوجه المذكور اداء الواجب بفعل اي منهم وعصيان الجميع عند ترك الكل فيعود الخلاف بين القولين لفظيا ثالثها القول بوجوبه على المجموع من حيث هو لا على كل واحد منهم ولا على البعض فمع الترك يلزم تأثيم المجموع بالذات وتأثيم كل واحد منهم بالعرض ومع اتيان البعض به يصدق حصول الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب وعزي القول به الى قطب الدين الشيرازي وانت خبير بان من الظ عدم وجوب الفعل على المجموع بحيث يكون المط حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو وكذا عدم وجوبه على المجموع بان يراد صدور الفعل الواحد من المجموع لعدم الاكتفاء اذن بفعل البعض ووجوب تلبس المجموع بذلك الفعل اما بالتكرر كما في الاول او التقسيط كما في الثاني فان اراد من وجوبه على المجموع ان يجب على المجموع صدور الفعل من البعض فهو غير معقول اذ لا معنى لوجوب الفعل الصادر من الغير على الاخر وان اراد به وجوب صدور الفعل على تلك الجماعة في الجملة بحيث يحصل اداؤه من اي واحد منهم فليس مفاده الا وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدلية كما هو الحق في تفسير القول الاول بل هو المرجع للقول الثاني كما عرفت فيكون مرجع الاقوال الثلثة الى شيء واحد ويعود الخلاف بينها لفظيا هذا وقد حكي عن بعض المتأخرين ان الواجب الكفائي واجب مطلق على البعض الغير المعين وواجب مشروط على كل بعض منهم بمعنى انه يجب على كل بعض بشرط عدم قيام الباقين به وقد اختاره بعض المعاصرين زاعما ان كل واجب كفائي يشتمل على واجب مطلق ومشروط فالاول متعلق بالبعض الغير المعين والثاني بالجميع وظ كلامه في تفسير البعض الغير المعين انه البعض اللابشرط الصادق على كل بعض فيكون وجوبه على كل بعض من جهة انطباق اللابشرط عليه فالخصوصية المتعينة غير ملحوظة في المقام وانما يتعلق الوجوب بالكلي اللابشرط الصادق عليه المتعين به وحكي في المقام عن بعض المتأخرين ان كل واجب كفائي يستلزم واجبا عينيا مشروطا بدل عليه الامر بالكفائي بالالتزام وهو هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعض غير معين والواجب المشروط يجب على جميع الافراد فاذا لم يقم احد منهم به عوقب الكل بالترك لا لاجل تركهم الكفائي بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقق الشرط ومع قيام البعض لا يعاقب الباقون لعدم تحقق شرط الوجوب فان كان المقصود مما ذكره اولا هو ما ذكره هنا اتحد القولان والا اختلفا وكيف كان فهو ظ الوهن اذ ليس في الكفائي وجوبان ضرورة انه ليس مطلوب الشارع الا امر واحد يحصل بقيام اي بعض منهم فايجابه ذلك على كل منهم على سبيل البدل قاض بحصول الواجب بفعل احدهم واستحقاقهم جميعا للعقاب على فرض ترك الكل حسبما يأتي توضيح القول فيه فتعين الفعل على كل منهم على فرض ترك الباقين له هو عين وجوبه الكفائي الثابت ولا فيل فرض ترك غيره والظ ان القول المذكور انما نشأ من ضيق الخناق في الجمع من حصول الواجب بفعل البعض واستحقاق الجميع للعقوبة على فرض ترك الكل حيث راى ان الوجوب على البعض ينافي استحقاق الكل للعقوبة كما ان تعلق الوجوب في التخيير باحدها ينافي استحقاق العقوبة بالكل على تقدير ترك الجميع بل انما يعاقب على احدها فالتزم حصول وجوبين في المقام على الوجه المذكور وقد عرفت ما يدفع الاشكال من غير حاجة الى الالتزام بذلك على انه يمكن ان يورد ايضا ان ما ذكره وان صحح الحكمين المذكورين الا انه يلزم على تقدير ترك الجميع استحقاق عقوبتين احدهما على ترك الواجب المشروط بعد تحقق شرطه بالنسبة الى الكل الذي لازم الوجوب الكفائي على ما نص عليه وذلك للبعض والاخر على ترك نفس الواجب الكفائي المتعلق بالبعض ولا قائل به فكيف يصح الحكم بوجوبه كل مع عدم استحقاق العقوبة على تركه الا ان يقول بارتفاع ذلك الوجوب ح بل ترقيه الى العيني فيكون وجوبه كفائيا على تقدير قيام البعض به وعينيا على تقدير عدمه وهو كما ترى تعسف بل تحكم فاسد لا يوافق الخطاب المتعلق بالفعل ولا باعث على الالتزام به وما ذكره في تفسير البعض الغير المعين ان اراد به كون ذلك البعض عنوانا لكل من مصاديقه فيكون الوجوب متعلقا بكل من مصاديقه على سبيل البدلية حسبما قررناه فهو عين القول بوجوبه على الكل بدلا كما عرفت وان اراد به وجوبه على احدهم على سبيل الكلي اللابشرط حسبما يقع في متعلق الوجوب في التخييري فيصدق في ذلك مع كل من الاحاد فهو فاسد لما عرفت من ابهام اللابشرط في الخارج وانما يصح تعلق الوجوب في التخييري من جهة تعلقه به في الذهن وهو متعين فيه كما يتعين الكلي في الذهن وسيأتي توضيح القول فيه ثم انه مع البناء على ظ الاختلاف بين الاقوال المذكورة فلنذكر حجج القائلين بها فنقول حجة الاولين بعد اتفاق الامامية عليه حسبما يظهر منهم عليه حسبما يظهر منهم وجوه احدها انه لو وجب على البعض لما استحق الجميع للعقاب على تقدير تركهم له لوضوح ان استحقاقهم العقاب يتبع تعلق الوجوب به فاذا تعلق استحق كل منهم العقوبة بتركه دل على وجوبه على كل بخصوصه اذ لولا ذلك لكان استحقاق العقوبة بترك ما وجب على غيره او بترك الغير ما وجب عليه وهو غير معقول واما بطلان التالي فلقيام الاجماع على استحقاق الجميع للعقوبة وقد حكاه جماعة منهم العلامة والسيد العميدي وشيخنا البهائي والفاضل الجواد والحاجبي وقد يورد عليه بوجوه الاول انه لا ملازمة بين تأثيم الكل واستحقاقهم العقوبة والوجوب على الكل اذ يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض وتأثيم الكل عند ترك الكل الا ترى انه يصح للمولى ان يقول لعبيده ليأت احدكم بهذا الفعل

في هذا الباب البتة ولو تركوه اجمع لاعاقبتكم جميعا على ترك مطلوبي وبحكم العقلاء بتأثيم الجميع واستحقاقهم للعقوبة مع ايجاب الفعل على احدهم ومنه انه ان اريد بوجوبه على مطلق البعض كون المكلف هو البعض في الجملة من غير ان يتعلق الوجوب بكل منهم فمقتضى ذلك تأثيم الجميع غير معقول بل مقتضى ذلك هو تأثيم المكلف الذي هو البعض واستحقاقه العقوبة عند المخالفة ضرورة قضاء ترك المأمور به بتأثيم المكلف عند المخالفة واستحقاقه العقوبة دون غيره وهو مع مخالفته للاجماع مما لا محصل له اذ لا يراد بوجوبه على كل واحد واحد من جهة كونه بعضا منهم فهو عين القول بوجوبه على الكل مسقطا بأداء توضيح القول فيه انه وعليه يحمل المثال المفروض انتهى ما اشار اليه جمال المحققين في حواشيه على العضدي من منع التنافي بين تعلق الوجوب بالبعض المبهم وتعلق الاثم بالجميع بل لا مانع منه وكون ذلك غير معقول لم فان الظاهر كالبديهة بالملاحظة الصحيحة تعلق الوجوب ولا على البعض المبهم والغرض صدور الفعل من البعض كان لكن لم يكن تأثيم غير المعين معقولا لتعلق القصد ثانيا بتأثيم الجميع لو تركوه ولا يمكن انكار ذلك فضلا عن ان لا يكون معقولا وفيه انه ان اراد بذلك كما هو الظاهر من كلامه ان تعلق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور لما لم يكن قاضيا بتأثيم الجميع وعصيان الكل عند المخالفة حسبما قررناه فلا بد في الحكم بتأثيم الكل من تعلق قصده ثانيا بتأثيم الجميع على فرض المخالفة حتى يمكن اسناد الاثم اليهم جميعا فهو غير معقول المعنى اذ لو اراد من تعلق قصده ثانيا بتأثيم الكل حكمه بالوجوب على الكل ليتفرع عليه تأثيمهم على تقدير المخالفة فهو قول بتعلق الوجوب بالكل وغير ايجاب ذلك عليهم ثانيا مما لا ثمرة فيه بل لا وجه له اصلا اذ لو كان تأثيم البعض المبهم غير معقول كان الحكم بوجوبه على البعض كذلك غير معقول ايضا لمنافقتهما وان اراد مجرد الحكم بتأثيم الجميع ثانيا ليتفرع عليه عصيان الكل على تقدير المخالفة من غير ان يتعلق الايجاب بالكل فهو ايضا بين الفساد اذ لو لم يكن مخالفة التكليف المفروض قاضيا بتأثيم الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتأثيمهم وهل هو الا حكم بخلاف ما يستحقونه وظلم بالنسبة اليهم ان فرع على ذلك ورود العقوبة عليهم كما هو قضية التأثيم وان اراد بذلك ان الحكم بالوجوب على البعض والقاضي بوجوبه على الكل ثانيا عند النظر الى كون البعض المطلق عنوانا لكل من الابعاض فيتفرع عليه تأثيم الكل حسبما مر بيانه ويساعد عليه العرف فهو متجه وان بعد عن كلامه الا انه عين القول بوجوبه على الكل فانهم لا يريدون به سوى ذلك عند التحقيق حسبما فصلنا القول فيه الثالث ان ما يقتضيه الوجوب على البعض على الحكم هو الحكم بتأثيم البعض دون الكل وما يرى من استحقاق الجميع للعقوبة انما هو لاجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المتعلق بكل واحد منهم حسبما مر الكلام فيه وفيه ما عرفت من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام مضافا الى ان استحقاق كل منهم العقوبة من جهة الوجوب المتعلق باحدهما لا يقضي بمعقولية الوجوب الاخر مع عدم استحقاق العقوبة من جهة مخالفته ثانيها انه لو وجب على احدهم ولا تعين له عند الله فاما ان يكون معينا بحسب الواقع او يكون مبهما في الواقع ايضا لا سبيل الى شيء من الوجهين اما الاول فلوضوح عدم استحقاق شخص للعقوبة من جهة ترك غيره ما وجب عليه بل قضية دوران التكليف في غير الكفائي بين شخصين عدم تعلقه بشيء منهما وعدم استحقاق كل منهما للعقوبة بتركه كما في الجنابة الدائرة بين شخصين واما الثاني فلكون الوجوب امرا خارجيا لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم بل لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح تعلقه به وقد يورد عليه بما سيجيء الاشارة اليه والى جوابه في حجة القول الثاني ثالثها انه يصح لكل منهم ان ينوي الوجوب بفعله اجماعا ولو كان واجبا على البعض لما صح ذلك لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعة محرمة واورد عليه بان الواحد الغير المعين لما كان ملحوظا على وجه اللابشرط كان صادقا على كل منهم انه البعض وكان ذلك حاصلا لا بعض لكل منهم قصد الوجوب وفيه ان ذلك عين القول بوجوبه على الكل حسبما مر بيانه فهو ايضا واجب على الكل لا على مخصوص في البعض عليها لكن لا يقوم الوجوب الا بكل واحد لا بمفهوم البعض اذ لا وجود له كي يعقل تعلق الوجوب به حجة القول الثاني امور الاول انه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والتالي باطل اجماعا واورد عليه بان سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلف لا ينافي وجوبه على ذلك المكلف كما ان اداء الدين من غير المديون قاض بسقوطه عنه مع ان المؤدى لا يجب عليه الاداء وفيه ان سقوط الواجب قد يكون باداءه وقد يكون بانتفاء موضوعه والسقوط المفروض في المقام انما هو باداءه ولا يعقل ان يكون بفعل غير المكلف وقد يدفع بان سقوط الواجب عن البعض الفاعل انما هو بالاداء وعن الباقين بانتفاء موضوعه وبعد فهو ان سقوط الواجب عن الكل انما هو باداءه وان كان المؤدي هو البعض حسبما عرفت الثاني ان اداء الواجب بقيام البعض به دليل على تعلق الوجوب بالبعض فالمقتضي له موجود والمانع منه مفقود اذ لا يتصور هناك مانع سوى ابهام البعض وهو غير قابل للمنع والا لقضى بالمنع من تعلق الوجوب به في المخير ايضا وقد عرفت خلافه والجواب عنه ظهور الفرق بين المقامين اذ لا يعقل تعلق الاثم بواحد غير معين من الشخصين ولا مانع من تعلق الاثم بواحد معين لترك واحد غير معين من الفعلين وبالجملة لا يعقل الاثم المبهم دون التأثيم به فهو الفارق بين الامرين والسر فيه ان احد الفعلين مفهوم متعين في الذهن فيمكن اشتغال الذمة به فان الذمة بمنزلة الذهن يتعين فيه الكلي فيصح اشتغالها به واما احد الشخصين فلا تعين لها في الخارج فلا يعقل تعلق الاشتغال بها في الخارج مع ابهامها فيه كما ان حصول الحد المتصور في النفس من دون تعينه بحسب الواقع مما يستحيل عقلا دون تصور مفهوم احد الشيئين من غير تعيين ذلك الشيء وهو ظ واورد عليه بان ما ذكر انما يتم لو كان مذهبهم تأثيم واحد مبهم منهم عند الترك اما لو قالوا بتأثيم الجميع كما هو المذهب فلا يرد ذلك ولا منافاة بين الوجوب على البعض وتأثيم الكل عند ترك الكل وفيه انه مع ابتناء على تعلق الوجوب بواحد مبهم لا وجه للحكم بتأثيم الجميع فانه انما يصح القول به لو قيل بقضاء ذلك بوجوب الاقدام في الظاهر على الجميع ولا دليل عليه بل قضية الاصل دفع كل واحد منهم الوجوب عن نفسه بالاصل كالجنابة الدائرة بين شخصين بخلاف ما اذا اشتغلت الذمة باحد الفعلين على وجه الابهام لوجوبهما عليه اذن من جهة تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال فذلك فرق اخر بين الامرين ولو قيل في المقام بوجوب الاقدام على الجملة الجميع من جهة المقدمة كان ذلك قولا بوجوبه على الجميع هف ثم انه مع الغض

عن ذلك نسلم

عن ذلك ونسلم قضاء ذلك بوجوب الاقدام على الجميع في الظ فقضيته الترك من الكل تأثيم واحد غير معين منهم بترك نفس الواجب وتأثيم الباقين من جهة التجري ولا يعقل في الفرض المذكور تأثيم الجميع على ترك نفس الفعل مع عدم تعلق الوجوب بهم كلا فالمفسدة على حالها والتحقيق في المقام ان يق انه ان اراد القائل بتعلق الوجوب باحدهم على سبيل الابهام من دون ان يتعلق بخصوص بعضهم اصلا فقد عرفت انه غير معقول اذ الوجوب امر خارجي لا بد له من متعلق متعين في الخارج اذ لا وجود لغير المتعين واقعا في الخارج فكيف يعقل تعلق الوجوب به في الخارج كيف ويصح سلب التكليف عن خصوص كل من تلك الاحاد فيصح السلب الكلي المناقض للايجاب الجزئي بل ربما لا يصح القول بتعلقه بالمبهم على الوجه المذكور في الواجب المخير مع تعلقه به في الذمة حسبما مر الكلام فيه وان اراد تعلقه باحدهم بملاحظة المفهوم الكلي الصادق على كل منهم نظير ما ذكرناه في المخير فهو حق ولا مانع منه فان الكلي المذكور امر متعين في الخارج في ضمن مصاديقه وتعلق التكليف به قاض بتعلق الوجوب بكل من مصاديقه على سبيل البدلية كوجوب الافراد كذلك عند تعلق الامر بالطبيعة اذ ليس وجوبها كذلك من باب المقدمة بل هي واجبة كذلك بعين وجوب الطبيعة كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله الا ان هناك فرقا بين المقامين سننبه اليه انشاء الله فايجاب الفعل على احدهم بالوجه المذكور عين الايجاب على الجميع بالوجه المذكور حسبما قررنا كما ان ايجاب احد الفعلين في المخير عين ايجاب الجميع على وجه التخيير حسبما مر وقد عرفت عود النزاع ح لفظيا لكن لا يذهب عليك الفرق بين احد الافراد الملحوظ في الكفائي والاحد الملحوظ في المخير فانه لا يمكن ان يلحظ الاحد في الاول الا عنوانا للجزئيات المندرجة تحته ويكون الحكم متعلقا بتلك الجزئيات ابتداء وان لوحظ بذلك العنوان الواحد اذ لا يعقل ان يكون نفس مفهوم الاحد من حيث هو متعلقا للتكليف اذ هو امر كلي مبهم يستحيل وجوده في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به التكليف الذي هو امر خارجي والاحد في الثاني يمكن ان يلحظ عنوانا فلا يكون متعلق التكليف الا خصوص الافعال المندرجة تحته حسبما قررنا في المخير وان يكون نفس مفهوم الاحد متعلقا للتكليف مرادا من المكلف من دون ملاحظة خصوصية الفعل الذي يصدق عليه فيكون كل من الفعلين مقصودا من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه لا بخصوصه لما عرفت من كون ذلك المفهوم امرا متعينا في الذهن يمكن تعلق التكليف به الا ان هذا الاحتمال مدفوع في المخير بجهة اخرى مر تقريرها ثمة لا من جهة عدم امكانه كما في المقام وبما ذكرنا يظهر فرق اخر بين الكفائي والتخييري في ذلك فان المط في المخير هو خصوص الافعال المفروضة من غير ان يكون لانطباق مفهوم الاحد عليها مدخلية في تعلق الامر بها فليس المفهوم المفروض الا عنوانا محضا والمط هو خصوص تلك الافعال على وجه التخيير واما في المقام فيمكن القول بمثل ذلك ايضا الا ان الظ تعلق التكليف هنا بخصوص كل من الاشخاص من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه اذ لا يلحظ فيه الطلب الا من احدهم ولا ربط لخصوص كل منهم في تعلق التكليف به فليس الطلب هنا متعلقا بمفهوم الاحد من حيث هو ولا بخصوص كل من الاشخاص من حيث خصوصيته لما عرفت من استحالة الاول وعدم ملاحظة خصوصية المكلف في المقام بل انما المقصود حصول الفعل من واحد منهم فكل منهم انما يتعلق به التكليف من حيث كونه واحدا منهم فمفهوم الاحد في المقام كلي طبيعي يتعلق به الامر لا من حيث هو بل من حيث حصوله في ضمن افراده واتحاده بها فيتعلق الامر ابتداء بكل من احاد الاشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا بخصوصه ويكون ذلك المفهوم عنوانا لها ومرآة لتصورها فبذلك يصح التعبير بتعلق التكليف بجميع تلك الاشخاص على سبيل البدلية وبتعلقه بمفهوم احدها ايضا الثالث ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب ومن البين ان الباقين لا ذم يتوجه عليهم ولا عقوبة مع فعل البعض فلا يتحقق وجوب بالنسبة اليهم والجواب عنه ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب في الجملة لا مط والا لانتقض بالمخير والموسع كما مر وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذم والعقوبة على تقدير ترك الكل وربما يجاب عنه ايض بان عدم استحقاق الباقين للذم والعقوبة ح انما هو لسقوط الواجب عنهم نظرا الى فوات موضوعه بفعل الغير لا لعدم وجوبه عليهم اول الامر وفيه ما عرفت من ان سقوط الواجب انما هو باداءه وحصول مطلوب الامر بفعله لا بمجرد سقوطه بانتفاء موضوعه فاداء الواجب بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض وقد يدفعه ان اداء الواجب بفعل البعض لا يقضي بوجوبه على البعض لصحة تعلق الوجوب بالكل على وجه يؤدى الواجب بفعل البعض حسبما مر من توضيح القول فيه والحق ان يق انه مع ترك الكل يتوجه استحقاق الذم والعقوبة الى الكل فهو شاهد على وجوبه على الكل واداء الواجب بفعل البعض وسقوط الذم والعقوبة عن الباقين يفيد كون الوجوب على الكل على سبيل البدل لتبدد الاجماع كما مر الكلام فيه الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان ظ الاية الشريفة ايجاب النفر على الطائفة المبهمة من جهة تنكير الطائفة ولو كان واجبا على الجميع لما خص الطائفة بالذكر في مقام بيان التكليف واجاب عنه العضدي وغيره بان الظ مؤول بعد قيام الدليل على خلافه وقد عرفت قيام الدليل على وجوبه على الجميع فيؤول ذلك بان فعل الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع قلت ويمكن ان يق انه لما كان فعل الطائفة مسقطا للوجوب في المقام خصهم بالذكر وان لم يختص الوجوب بهم والتحقيق في الجواب ما عرفت من ان التعبير بايجاب الفعل على الطائفة المطلقة الصادقة على كل من الاحاد لا ينافي القول بوجوبه على الجميع بدلا حسبما قررناه فلا فرق اذن بين التعبير بوجوبه على الطائفة تعيينا ووجوبه على الجميع بدلا نظير ما قررناه في المخير ولذا عبر في كثير من الكفائيات بذلك كما في قوله تعالى ولتكن منكم امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الخامس ما حكي عن بعض المحققين من انه لو كان واجبا على الكل لكان اسقاطه عنهم بعد فعل البعض نسخا للوجوب لانه رفع له ولا نسخ اتفاقا واورد ذلك بمنع الملازمة اذ ليس كل رفع للطلب نسخا فقد يكون ذلك بسبب انتفاء علة الوجوب كصلوة الجنازة بان المقصود بها احترام الميت وقد حصل بفعل البعض فسقط عن الباقين لزوال علة الوجوب والفائدة في ايجابه على الجميع كون المقصود اقرب الى الحصول فظهر بذلك انه ليس فعل البعض ح قاضيا بالسقوط حقيقة بل اسناده اليه على وجه المجاز والسبب المسقط انما هو زوال علة الوجوب وانت خبير بان الجواب المذكور انما يوافق القول بكون السقوط عن الباقين من جهة فوات الموضوع لا الاداء ماهو الواجب وقد عرفت وهنه فالحق في الجواب ان ارتفاع التكليف في المقام انما هو لاداءه ومن الواضح ان ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخا واداء الواجب في المقام وان لم يتحقق بفعل الكل الا ان وجوبه على

الكل انما كان على وجوبه وجه بحصل الداير بفعل اى منهم حسب ما مر الكلام فيه ثم انه ذكر بعض الافاضل هذا الوجه حجة للقول الثالث قائلا بانه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف ما اذا قلنا بوجوبه على المجموع فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض قلت لا يخفى ان جعل هذا التقرير حجة للقول المذكور لا يخ عن خفاء والاولى فى تقريرها ح ان يقال انه لو تعين الواجب على كل واحد منهم كان سقوطه عن الباقين بعد فعل البعض رفعا للطلب قبل الفعل بالنسبة فيكون نسخا وهو باطل اتفاقا وايض يتوقف حصوله على خطاب فلا نسخ وانه لو لم يتعلق الوجوب بكل واحد منهم لم يصح قصد الوجوب منهم ولم يجز تاثيم الجميع بتركهم فلا بد من تصوير ذلك على وجه يجمع ما ذكر وليس ذلك الا بالقول بتعلقه بالمجموع على ان يراد وقوع الفعل من المجموع فى الجملة بحيث لو اتى به البعض صدق معه حصول الفعل من مجموع الجماعة فيصح من كل منهم قصد الوجوب ولا يحصل ترك الفعل من المجموع الا عند ترك الجميع فيتعلق الاثم اذن بالمجموع بالذات وبكل منهم بالعرض وح فالجواب عنه ان طريق الجمع بين الامرين المذكورين لا ينحصر فيما ذكر بل يصح على ما قلنا من تعلق الوجوب بكل منهم على سبيل البدلية حسب ما فصلنا القول فيه بل لا يصح ذلك على القول بوجوبه على المجموع الا بارجاعه الى ما قلناه حسب ما اشرنا اليه هذا وقد ظهر مما قررناه سابقا حجة القول الرابع المحكى عن بعض المعاصرين وغيره والوجه فى وهنه فلا حاجة الى اعادته وقد اتضح من النظر فى جميع ما ذكرناه حجة القول المختار ودفع ما ربما يتوهم من الايراد فى المقام فلا حاجة الى تطويل الكلام ولنتمم الكلام فى المرام بذكر امور احدها انه لا ريب انه لو ترك الواجب الكفائى جميع المكلفين الواجدين لشرائط التكليف بعصى الكل على ما هو قضية التكليف فى المتعلق بهم كما عرفت ولا خلاف فيه على شئ من الاقوال المذكورة نعم قد يتوهم على القول بتعلق التكليف بالمجموع ان لم يفسر بما يرجع الى المختار توزيع العقاب على الجميع وليس كذلك اذ ليس الواجب عليهم عند القائل المذكور توزيع العمل على الجميع حتى يترتب عليه توزيع العقاب عليهم فهو ايض يقول بتحقق العصيان بالنسبة الى كل منهم وكذا لا ريب فى سقوط التكليف عن الجميع وكذا مع استحقاق غير الفاعل للثواب وان كان سقوط الواجب عن الباقين باداء ذلك لحصول الاداء من غيره فلا داعى لاستحقاق الثواب بفعل غيره وانما يقع الكلام فى المقام فى امور الاول انه هل يجوز للجميع التلبس بالفعل فان قلنا بوجوب الفعل على الجميع على نحو سائر الواجبات الا انه يسقط عن الباقين بعد اداء البعض فلا ينبغى الريب فى الجواز بل وجوبه عليهم قبل حصول الفعل من البعض وان قلنا بوجوبه على الكل بدلا كما هو المختار فقد يشكل ذلك نظرا الى ان الواجب فعل واحد فالاتيان بما يزيد عليه لا دليل على شرعيته وفيه منع ظ لتعلق الامر فى الكفائى بمطلق الطبيعة كغيره من الواجبات فالقول بان الواجب هو المرة مما لا وجه له نعم لو قام الدليل على كون المطلوب هو الفعل الواحد كتغسيل الميت حيث ان الظ هنا ان غسل واحد لا انه لم يشرع التلبس باغسال عديدة وانما يشرع الاتيان بفعل واحد منها وان وجب ذلك على الكل ولا مانع من تعدد المباشر مع اتحاد الفعل لما عرفت من كون وجوبه عليهم على سبيل البدل وكذا الحال فى الفعل المحرم اذا صار واجبا كفائيا كالاجل للتقية او غيرها انه لا يجوز الاتيان الا لواحد مع اندفاع الضرورة به وان وجب الاتيان به كل على الجميع وهذا بخلاف ما لو كان المطلوب مطلق الطبيعة وان لوحظ انصاف الواحد بالوجوب واداء الواجب فى لذا لا ينبغى على الجميع التلبس فان ذلك لا ينافى اتصاف الجميع بالوجوب لو اتى به دفعة نظرا الى حصول الطبيعة به ايض فان قلت نعم مع حصول الطبيعة بالواحد لحصولها بالمتعدد لم لا يكون اداء الواجب هنا بالواحد دون المتعدد لحصول الواجب به فلا حاجة الى ما يزيد عليه بل لا يشرع الزيادة عليه على ما يقتضيه الاصل وايض نقضى حصول الكل فى ضمن الجميع اداء الواجب لذا هو الاتيان بالطبيعة بذلك لحصول الطبيعة بالمتعدد لحصولها بالواحد وهو خلاف المفروض فى المقام اذ كل منهم انما يقصد اداء الواجب بفعله وليس المقصد اداء الواجب بالمجموع قلت يمكن دفع الاول بانه مع صدق الطبيعة على الواحد والمتعدد لا بد من اتصاف الكل بالوجوب قبل سقوط الواجب نظرا الى صدق الطبيعة الواجبة عليه فلا وجه للقول باداء الخصوص الواحد والثانى بانه ليس المقصد من صدق الطبيعة على المتعدد حصول الامتثال هنا بالمجموع ليكون الاتيان به امتثالا واحدا للواجب وان كان المؤدى متعددا نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة بالمتعدد على نحو حصولها بالواحد بل المقصد اتصاف كل منها بالوجوب نظرا الى حصول الطبيعة به فيتعدد اداء الواجب بتعددها ولا مانع منه بعد تعلق الامر بمطلق الطبيعة وجواز الاقتصار على البعض لا ينافى وجوب الكل اذ الامر باداء الطبيعة المطلقة يعم الواحد والمتعدد ويحصل الطبيعة بكل من الوجهين فله الاقتصار على اداء واحد وله الاتيان بالمتعدد قبل سقوط الواجب لبقاء الامر وصدق الطبيعة عليه فليس الواجب الا مطلق الطبيعة الحاصلة بتلك الحصولات فيتصف الجميع بالوجوب من جهة حصولها لكل منها فلا وجوب لشئ منها بالخصوص وانما يتصف بالوجوب من جهة حصول الواجب اعنى الطبيعة المطلقة بها وقد مر الكلام فى ذلك فى مبحث المرة والتكرار وقد يشكل الحال فى المقام بان ذلك ان تم فانما يتم فى الواجبات العينية واما فى المقام فلا يصح ذلك اذ المفروض كون الوجوب هنا على الجميع بدلا فكيف يصح القول باتصاف الكل معا بالوجوب ويدفعه ان مفاد الوجوب البدلى هو اداء الواجب بفعل اى منهم حسب ما مر بيانه لا تعلق الوجوب بالواحد على وجه ينافى حصول الواجب من المتعدد وذلك يقضى بسقوطه عن الباقين بعد فعل الواحد واما اذا اقترنت افعالهم فالكل متصف بالوجوب لاداء كل منهم ما وجب عليه قبل سقوط الواجب مع قبول الواجب للتعدد لتعلقه بالطبيعة فهو نظير انضمام الافراد المتعددة الحاصلة من مكلف واحد قبل سقوط الوجوب عنه عند تعلق الامر بالطبيعة حسب ما مر بيانه الثانى انه هل يسقط الوجوب عن الباقين بشروع البعض فيه او انه انما يسقط باتمام الفعل وجهان وظ جماعة منهم بقاء الوجوب ما لم يحصل الاتمام وهو الذى يقتضيه الاصل وظاهر الامر وهو المختار ولا فرق بين الاتيان بمعظم الفعل وعدمه فيجوز اتيان الغير به على وجه الوجوب لكن لو كان المطلوب فعل الواحد كما مر اشكل اقدام الباقين عليه ح فالظ السقوط عنهم ح سقوطا مراعى باتمام المباشر واما لو كان المطلوب مطلق الطبيعة فلا مانع من مباشرة الباقين ايض ويكون متصفا بالوجوب

قبل اتمام العمل

قبل اتمام العمل ولو من البعض نعم لو لم يكن اجزاء الفعل مرتبطا بعضها بالبعض وشرع بعضهم فيه سقط ذلك البعض عن الباقين وكان الاتيان بالباقى واجبا على الكفاية الثالث انه لو اتى البعض بفعله قبل الباقين فيما يصح فيه التلبس المتعدد به خرج فعل الباقين من الوجوب لسقوط التكليف به ح فان كان الفعل مما ثبت شرعيته جاز اتمامه ولو كان مما يحرم قطعه وجب الاتمام من تلك الجهة ولا اشكال فيه ح والا اشكل الحال فيه والظ الرجوع فيه الى مقتضى الاصل فان كانت عبادة لم يجز الاتمام لان سقوط ذلك التكليف ح قاض بانتفاء الامر اذ المفروض عدم حصول امر قاض بشرعية ذلك الفعل والاجازة الاتمام ولو علم فى الاول عدم امكان اتمامه قبل الآخر بعد شروعه فيه ففى وجوب التلبس به ح وجهان ووجه ذلك لامكان طرو مانع للآخر عن الاتمام ويحتمل البناء على ظ الحال فيسقط عنه الوجوب فى الظ سقوطا مراعى بالاتمام وح فلو كان مما لا يشرع فعله على تقدير سقوط الوجوب لم يجز التشرع فيه ثانيها لو اتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقين فاذا تلبسوا بالفعل بعد ذلك كان نفلا على ما حكى عن البعض وحكى قول بكونه فرضا ايض كالاول لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على النفل وكان الفرض متعلقا بالجميع فالسقوط انما هو من باب التخفيف ولا يخفى وهنه جدا والوارد بظاهره ولو اريد ثبوت ثواب الفرض فهو مما لا دليل عليه ايض كك نعم لو قام الاطلاق فى بعض المقامات فلا مانع من القول به ومن الظ وهن الاول ايض اذ لم يقم هناك امر قاض برجحان ذلك الفعل اذ سقوط الوجوب باداء الفعل قاض بسقوط مطلق الرجحان لما تقرر من عدم بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل فالحق فى ذلك بعد الحكم بالسقوط الرجوع الى حكم الاصل جوازا ومنعا نعم لو قام دليل خاص فى خصوص بعض المقامات كما صنعنا ثالثها لو اتى بالفعل الكفائى من لم يجب عليه لم يقض ذلك بسقوط الواجب عن وجب عليه فلو سلم المسلم على الجماعة ورد عليه غير المسلم عليه لم يسقط الجواب عمن وجب عليه نعم لو كان صدور الفعل من الغير رافعا لموضوع التكليف سقط عنهم من تلك الجهة فهو السقوط الحاصل بفعل البعض لما عرفت من كون ذلك السقوط حاصلا باداء الواجب بخلاف المفروض فى المقام رابعها لا ريب انه انما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض اذا كان ذلك الفعل صحيحا ومما يصح فيه فاذا كان فاسدا كان فى حكم العدم وهل يبنى فيه على اصالة صحة فعل المسلم فيحكم بالسقوط بمجرد فعله وان لم يعلم اداءه على الوجه المقرر او انه يشترط العلم بصحته المحتمله هو الاول لعدم امكان العلم بالصحة الواقعية فى الغالب وجريان السيرة القاطعة بالحكم بالسقوط عند اتيان الغير به حملا لفعله على الصحيح كما هو مقتضى الاصل وهل يعتبر الظن بالصحة او يكتفى بمجرد احتمالها ولو كان بعيدا او يعتبر عدم الظن بالفساد وجوه اقواها الثانى اذ اصالة حمل فعل المسلم على الصحة مبنية على التعبد ولا يدور مدار الظن فلا بد من الحكم بمقتضاها ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط عن الباقين والقاجريان السيرة عليه ايض مضافا الى لزوم الحرج لولاه والقول بان القدر الثابت من السيرة بالاجماع انما هو مع حصول الظن بالصحة فمع عدمه لا بد من البناء على حكم الاصل من عدم سقوطه مدفوع بما عرفت وقد يق بان الاصل المذكور معارض باصالة عدم تعلق الوجوب فيما اذا علم بالواقعة بعد قيام ذلك البعض به ولا قائل بالفصل بين الصورتين فيتساقطان وفيه ان قضية اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاه بعد حصوله وعدم حصول اليقين بالبراءة منه وقضية اصالة البراءة هو الحكم بها فى صورة عدم ثبوت الاشتغال شرعا فلا بد من الاخذ بمقتضى كل من الاصلين فى محله وقيام الاجماع على عدم الفصل بين الامرين بحسب الواقع لا ينافى الاخذ بالتفصيل فى مقام العمل عملا بمقتضى الاصل فى كل من الصورتين فالذى يقتضيه الاصل هو البناء على التفصيل الا انك قد عرفت قيام الدليل على السقوط مط خامسها الاقرب فى الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلا او فاسقا لما عرفت من اصالة حمل فعل المسلم على الصحة مط لا خصوص العدل وعدم اعتبار الظن بالصحة بل ولا عدم الظن بالفساد على انه قد يحصل الظن فى الفاسق ايض بالصحة وقد حكى الشهرة عليه بل لم يظهر فيه خلاف سوى انه استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح معللين بان الفاسق لا يقبل خبره لو اخبر بايقاع فعله ولا عبرة بفعله ايض وهو كما ترى قياس فاسد وكانه اريد بذلك انه لو اخبر بصحة فعله لم يقبل خبره لما دل على وجوب التثبت عند خبره فمع عدمه اولى ويدفعه ان عدم القبول بالصحة من جهة قوله لا يقضى بعدم الحكم بها من جهة الاصل المذكور لا انه لو اخبر بامر موافق للاصل لم يقبل خبره مع العمل بمقتضى الاصل وهو ظ وقد ذكر الفاضل الجواد ان قيام الظن مقام العلم انما هو فى بعض خاص ولا دلالة للعقل عليه وهما منتفيان فى المقام فلا عبرة به لان وجوبه على المكلف معلوم والسقوط عنه بذلك مظنون والعلم لا يسقط بالظن وضعفه ظاهر بعد ما عرفت ثم ان قضيته ما ذكر من التعليل جريان الاشكال فى مجهول الحال ايض والحكم بالاكتفاء به اظهر من الاكتفاء بفعل الفاسق والظ قيام السيرة عليه فى المقامين سيما فى الثانى بل لا يبعد دعوى القطع بالنسبة اليه سادسها انه اذا علم بقيام الغير بالكفائى سقط عنه سواء كان ذلك بمشاهدة او بالتواتر او الآحاد المحفوفة بقرائن القطع او بالعادة المفضية الى العلم كما هو ظ فى الاموات التى لهم اقارب وارحام واصدقاء فى بلد موته متوجهين للامور المتعلقة بهم كمال التوجه معتنين بشانهم غاية الاعتناء فمن المقطوع به فى العادة انه لا يتركون نعشه من غير غسل ودفن وكفن وكذا الحال فى غيرهم اذا كان موته بين اظهر المسلمين الصالحين المعتنين باوامر الشرع اذا لم يكن هناك حادثة توجب الذهول عنه او تقضى بسقوط التكليف فى شانهم لحصول العلم العادى بذلك ايض واما اذا ظن قيام الغير به فان كان حاصلا من الطريق الخاص كشهادة العدلين فالظ انه لا اشكال فى جواز الاخذ به بناء على قيامها مقام العلم مط وفى الاكتفاء بخبر العدل الواحد وجه قوى وبعضهم من الاخذ به ونص بعضهم بعدم الاكتفاء باخبار العادل بفعله والحق بعضهم بشهادة العدلين الشياع ولا يخ عن وجه سيما ضرورة الاكتفاء به من العلم او ظن قام دليل على حجيته ولا دليل على حجية مطلق الظن فى خصوص هذا المقام وظ كلام جماعة منهم المحقق فى المعارج الغير الاكتفاء به فى سقوط التكليف بها فى الظ يفضى الى المشقة مع قيام السيرة المستمرة على خلافه فان الميت اذا كان بين اظهر المسلمين من غير حصول عائق من التوجه لتجهيزه فان الظ قيامهم بامره وقد جرت الطريقة على عدم التزام غيرهم بالتجسس عن حاله وبنائهم على قيام غيرهم بامره وفيه ان دعوى الحرج فى المقام مما لا وجه له كيف واذا لم يكن عليهم حرج فى اصل تعلق

التكليف بهم كيف يتوهم ثبوت الحرج عليهم في تحصيل العلم بسقوطه عنهم ودعوى قيام السيرة على الاعتماد على الظن القوي الحاصل من العادة في الصورة
المذكورة ان تمت فانما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظن الخاص فيلحق بغيره من الظنون الخاصة مما قام الدليل على جواز الاعتماد عليها وابن ذلك من
الدلالة على الاكتفاء بمطلق الظن ودعوى عدم القول بالفصل مجازفة لا شاهد عليها وقد يفصل في المقام بين ما اذا حصل العلم بالواجب الكفائي الظنّ
وقارنه الظن بقيام الغير به فيكتفى بمطلق الظن اذا كان الدليل على وجوبه منحصرا في الاجماع لاصالة البراءة ذمته عن ذلك وعدم قيام الاجماع على
تعلق الوجوب به ح وما اذا كان بخلاف ذلك بان كان الدليل عليه اطلاق النص وكان العلم به حاصلا قبل الظن المفروض وان كان الدليل عليه
ح هو الاجماع فلا بد ح من العلم او الظن الخاص نظرا الى ثبوت اشتغال ذمته بالعمل المفروض فلا بد من العلم بفراغه الحاصل باحد الوجهين
المذكورين ويضعفه ان مقارنة الظن للعلم لا ينافي الاجماع القائم على اشتغال ذمته بالعمل المفروض فانه قاض بالعلم باشتغال ذمته بالعمل المفروض
كما هو الحال في صورة تقدم عليه بل لك فالمقتضي الحكم بسقوط ذلك التكليف عنه بالظن المفروض ولا يتم الا بعد قيام الدليل عليه ومجرد الشك في
اشتغال ذمته فعلا بالفعل المذكور لا يدرجه في مسئلة الشك باصل الاشتغال ليدفع باصل البراءة للقطع بوجوب ذلك الفعل على سبيل الكفاية
وانما الشك في المقام من جهة الشك في حصول المسقط فان قلت اذا وقع الشك في كون الظن مسقطا فقد وقع الشك في تعلق التكليف بالفعل ولا اجماع
في المقام على وجوب ذلك على المكلف ح حتى لا يصح دفعه بالاصل غاية الامر القطع بحصول المقتضي في الجملة ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض
المانع الا ان يكون هناك اطلاق قاض بثبوت الحكم مع حصوله فيندفع المانع بالاصل عملا بالاطلاق الدليل واما اذا كان المستند هو الاجماع
فلا وجه للاستناد اليه مع الشك المفروض لاصالة البراءة تعلق التكليف به والحاصل انه لا فرق ح في دفع التكليف بالاصل بين ما اذا حصل
الشك في حصول المقتضي او وجود الشرط او علم بهما وشك في حصول المانع لعدم العلم بتعلق التكليف به في الصورتين فالقول بان قضية الاصل
ح عدم حصول المانع فيعمل المقتضي عمله مدفوع بانه على فرض تسليم جريان الاصل فيه لا يثبت به تعلق التكليف بالمكلف فان الاصل ايض عدم
التكليف ومجرد وجود المقتضي المحتمل مقارنته للمانع لا يثبته الا ان يكون هناك اطلاق لفظي يقضي بثبوت الحكم مع ثبوت ذلك المقتضي فيكون
ذلك دليلا شرعيا على ثبوت الحكم ح واما مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم ح ومجرد الاصل المذكور لا يكون دليلا على
الثبوت كيف وعدم المانع ايض من جملة الشروط فيرجع الشك فيه الى الشك في الشرط وتوضيح المقام ان الشك في التكليف قد يكون من جهة الشك في
المقتضي او الشك في الشرط او المانع وعلى كل حال فقد يكون الشك من جهة الشك في اعتبار كل من المذكورات في ثبوت التكليف او الشك في حصوله
بعد العلم باعتباره وعلى كل حال فلما ان يكون الدليل على ثبوت الحكم الاطلاق النص ومجرد الاجماع فلو كان الدليل عليه هو الاطلاق وشك في نفس اعتبار
فالاطلاق محكم والشك المفروض مدفوع بالاطلاق وان كان الشك في حصوله حكم فيه بمقتضى البراءة في الجميع عند الشك في الاولين واما في الثالث فقد
يقال بمثل ذلك لاصالة براءة الذمة ويحتمل القول بثبوت التكليف لاصالة عدم حصول المانع هذا اذا لم يعلم حصوله اولا والا فيستصحب كما انه لو علم حصول المقتضي
او الشرط ولا ثم شك في ارتفاعه فانه يبنى على بقائه عملا بالاستصحاب وكان ذلك هو المتجه وان كان الدليل عليه هو الاجماع وشك في اصل اعتباره حكم بالبراءة
لعدم تحقق الاجماع الا مع حصوله واما لو شك في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما اذا دل عليه الاطلاق من غير فرق اذا تقرر ذلك فنقول اذا
حصل الشك في كون الظن المذكور مانعا من تعلق التكليف في المقام فان كان الدليل عليه هو الاطلاق اخذ بمقتضاه ودفع ذلك بالاصل لكون الاطلاق
محكما حتى يقوم دليل على التقييد واما اذا كان الدليل عليه هو الاجماع فحصول التكليف في المقام غير ظ لعدم تحقق الاجماع في مورد الشك فيندفع التكليف
بالاصل حسبما ذكر قلت لا يخفى ان الظن المذكور لو احتمل كونه مانعا من تعلق التكليف بالمكلف على حسب ما ذكر كان قضية الاصل فيه هو التفصيل المذكور
لكن الحال ليس كذلك فان ثبوت التكليف بالفعل مما لا مجال للشك فيه انما الكلام في اداء المكلف به والحكم باداء الشك الحاصل في التكليف في المقام انما
هو من جهة الشك في اداء لا الشك في تعلق التكليف به فهو نظير ما اذا علم بالكفائي وشك في قيام غيره به فان ذلك لا يقضي بصحة جريان اصالة البراءة فيه
وان قارن الشك المفروض المذكور العلم به نظرا الى الشك في تعلق التكليف به بملاحظة ذلك فكما انه لا يجري الاصل في صورة الشك فكذا الحال في صورة
الظن به مع عدم قيام دليل على حجية الظن والحاصل ان الكلام في المقام في كون الظن المذكور طريقا الى ثبوت حصول المأمور به من غيره ليكون قاضيا
باداته فيسقط الواجب من جهة ادائه فاذا لم يقم دليل على حجية الظن في المقام كان قضية الاصل عدم الاداء فلا بد من الحكم ببقاء التكليف به ومجرد الاحتمال
لا يقضي بالسقوط فدعوى جريان اصالة البراءة فيه كما نرى ما يعطيه فقد يتراءى من بعض العبارات الحكم بسقوط الكفائي مع الظن بقيام الغير به في المستقبل
وقد يستفاد ذلك من اطلاق جماعة ومن الظاهر ان ذلك مما لا مساغ للمصير اليه بل المتعين عليه عدم السقوط ولو مع العلم باداء الغير له في المستقبل وكان
مرادهم من ذلك سقوط التعيين بمجرد الظن بقيام الغير به في المستقبل فلا يعاقب على تركه لو اتفق عدم اداء الاخر له لعروض مانع ونحوه لانه لا يجب عليه ح
على سبيل الكفاية حتى انه اذا اتضح لاداء ح لم يكن مؤديا للواجب الكفائي لوضوح فساد القول به لكن الاشكال في الاكتفاء بالظن المذكور فيما
ذكرناه وقضية الاصل عدم الاكتفاء به نعم لو حصل الظن القوي على حسب مجاري العادات بقيام المطلعين عليه بذلك الواجب احتمل الاكتفاء به نظرا
الى قيام السيرة عليه حسبما ذكر في المسئلة السابقة الا ان التعدي من الواجبات التي قامت السيرة فيها الى غيرها بعيد بل وفي ثبوت السيرة في صورة حصول
الظن القوي تامل حسبما اشرنا اليه فيما اذ لا يبعد كون السيرة في صورة حصول العلم العادي بقيام المسلمين به كما في غسل الاموات وكفنهم والصلوة
عليهم ودفنهم اذا كان ذلك بين اظهر المسلمين ثم انه ما اذا علم او ظن كل منهم ظنا معتبرا في الشريعة سواء كان ظنا خاصا او مطلقا بناء على الاكتفاء
به في المقام باداء الاخر للواجب سقط عنهم الجميع وقد نص عليه جماعة ونظر فيه الفاضل الجواد نظرا الى انه يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل ادائه ودفع بانه

لا مانع منه كما في صورة ارتفاع الموضوع كما اذا احرق الميت واخذه السيل وانت خبير بوهن الايراد المذكور وبعد ان ليس السقوط في المقام سقوطا واقعيا
وانما يسقط عنه بحسب ظ التكليف نظرا الى الطريق المقرر كيف وهو بعينه جار في الواجب العيني ايضا اذا اعتقد الاتيان به ثم ظهر خلافه وما ذكره في الجواب
من عدم المانع من سقوط الواجب بغير فعله نظرا الى سقوطه بانتفاء موضوعه حسبما ذكره من المثال لا يدفع الايراد اذ ليس الملحوظ في الاشكال
مجرد سقوط الواجب من غير فعله اذ لا يعقل اشكال في ذلك بمجرده لوضوح سقوطه بانتفاء التمكن منه وبسقوط موضوعه كما في المثال وانما الاشكال
من جهة سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقررة لذلك التكليف من دون فعله فانه لا يكون ذلك الا بانتفاء الوجوب فجوابه ح ما ذكرناه ولا ربط
له ربطا له بما ذكره من التنظير ثم انهم ان بقوا على ذلك الظن او العلم حتى فات عنهم الفعل فلا كلام وان ظهر لهم او لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محل
الفعل فهل يبقى السقوط على حاله او لا بد من الاتيان به استشكل فيه بعض الافاضل ثم ذكر ان التحقيق فيه التفصيل بانه ان كان هناك
عموم او اطلاق يقتضيان لزوم الاتيان بذلك في جميع الاحوال تعين العمل به والا فلا عملا بالاستصحاب والصواب ان يقال انه لا تامل في وجوب الاتيان
بالفعل ح فان سقوط الواجب بالعلم باداء الاخر او الظن به انما هو من جهة الحكم باداء ذلك الواجب لا لكونه مسقطا له في نفسه وليس ذلك الا نظير ما اذا
علم او ظن بناء على اعتبار ظنه باداته للعمل الواجب عليه عينا فتبين له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب فان وجوب الاتيان بالفعل ح بعد
من الضروريات لا فرق بينه وبين المفروض في المقام اصلا بل نقول انه لو شك بعد علمه او ظنه باداء الاخر للفعل تعين عليه الاتيان به ولا وجه لاستصحاب
السقوط في المقام لما عرفت من ان السقوط المذكور انما كان من جهة ثبوت اداء الواجب لا على وجه التعبد فهو نظير استصحاب النجاسة فيمن تيقن غسل
ثوبه ثم شك فيها من اصلها فانه لا وجه لاستصحاب النجاسة كما قد يتوهم نا سعها لو شرع بعضهم في الفعل فالظ سقوطه عن الباقين بمعنى سقوط
تعين الاتيان به اخذا بظ الحال واما اصل الوجوب فالظ عدم سقوطه الا بالاتمام حسبما مرت الاشارة اليه نعم لو كان المراد هو الفعل الواحد
اتجه القول بسقوطه عنهم سقوطا مراعى بالاتمام كما مرت الاشارة اليه عاشرها لو كان المؤدي للفعل مجتهدا مخالفا له في المسئلة او مقلدا لمن يخالفه فاتى
بالفعل على وفق مذهبه فهل يقضي ذلك بسقوط الواجب عن غيره ممن يخالفه في الرأي او يقلد من يخالفه وجهان من الحكم بصحة ما اتى به على الوجه المذكور
لكونه مأمورا به في ظ الشريعة قاضيا ببراءة ذمة عامله حتى انه لا يجب عليه القضاء ولو عدل عن اجتهاده او عدل المقلد عن تقليده بناء على جوازه ولذا
يعد ذلك الفتوى من حكم الله تع ويندرج في العلم بها في الفقه حسبما مر بيانه ومن ان اقصى ما دل عليه الدليل هو الصحة في شان العامل فان حجية ظن المجتهد
انما هي في شانه وشان من يقلده واعتبارها بعد من حكم الله بالنسبة اليهما دون غيرهما ولذا لا يحكم بصحته لو اتى به من عداهما فسقوط التكليف الثابت
في شانه بالفعل المفروض الفاسد وانما يحسب معتقده وان حكم بصحته في شان عامله يتوقف على قيام دليل عليه كان يتعين من المكلف به في شانه
هو الفعل الواقع على وفق معتقده فلا وجه لحصول البراءة عنه بالفعل الواقع على الوجه الاخر الا ان يقوم دليل عليه ايض فعل كل مكلف في الكفائي يقوم
مقام فعل الاخر وينوب منابه في فعله والمفروض ان الفعل الواقع على الوجه المذكور غير مبرئ للذمة بالنسبة الى غير ذلك العامل ولا يمكن ان يقوم مقام فعله اذ قيامه ‌ مقارن
قاض بفساده لكون المفروض مثل ذلك العمل لو فرض وقوعه منه وفيه ان المكلف به في المقام ليس الا شيئا واحدا اذ كل من ظنون المجتهدين طريق اليه شرعا
فاذا حصل الاتيان به على ما يقتضيه ظن احدهم حصل اداء الواجب على الوجه المعتبر شرعا وهو قاض بسقوط التكليف به عن الجميع وان لم يكن ذلك طريقا
بالنسبة الى المجتهد الاخر ومقلده لو اراد العمل به بنفسه وهو لا ينافي كونه طريقا مقررا لو عمل به غيره فالقائم مقام فعله هو الفعل المحكوم بصحته شرعا
الواقع على النحو المعتبر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف له وفساده على تقدير وقوعه من غيره لا ينافي قيام فعله مقام فعل ذلك الغير فان القائم مقام
فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على وفق الشريعة مضافا الى حصول البراءة به بالنسبة الى العامل ومن يوافقه وسقوط التكليف بذلك الفعل
عنهم قطعا فلا بد من الحكم بسقوطه من الباقين اذ المسقط للكفائي عن البعض مسقط عن الجميع اذ ليس المط الا اداء ذلك الفعل في الجملة فالمتجه اذن هو
السقوط نعم لو اختلف الفعلان في النوع اشكل الحال في السقوط كما اذا وجب عند احدهما تغسيل الميت وعند الاخر تيممه فاتى الاخر بالتيمم وقضية
الاصل في ذلك عدم السقوط ومجرد كون ما ياتي احدهما به اداء لما هو الواجب شرعا لا يقضي بسقوط ما هو الواجب عليه مع عدم اداء الاخر له اصلا واما لو
حكم احدهما بنفي الوجوب اصلا والاخر بوجوبه عليه فلا تامل في عدم سقوطه عمن يعتقد الاشتغال به وكون ترك الاخر له من الجهة المذكورة لا يقضي
بقيام ذلك مقام فعله غاية الامر ح عدم تعلق الوجوب بالاخر في الظ لاداء اجتهاده او اجتهاد من يقلده الى ذلك وهو لا ينافي اشتغال الاخر به
وهو ظ ولو كان ما ياتي به المجتهد الاخر خطاء في اعتقاد الاخر كما اذا كان مخالفا للدليل القاطع في نظره كالاجماع فلا عبرة بعمله وعمل مقلده بالنسبة
اليه بل يحكم بفساده وان كان معذورا في ذلك فلا يحكم بسقوطه من المجتهد الثاني ومقلديه حسبما فصل القول في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد
ولو قلد في العمل غير المجتهد فان لم يكن موافقا للواقع لم يحكم بصحته ولو كان مع اعتقاده اجتهاد المفتي ولو بعد بذل وسعه فيه في وجه قوي
وان وافق الواقع في اعتقاده فان لم يكن عبادة حكم بالسقوط مط وان كان عبادة فان كان مع بذل وسعه في كونه مجتهدا او كان غافلا قاصرا فالظ
الصحة والسقوط وان كان مقصرا لم يحكم بصحته كما هو الحال في عبادات العوام على ما سيأتي الكلام فيه وان شك في تقليده المجتهد وعدمه بني على السقوط
واصالة الصحة وكذا لو شك في كونه من يقلده مجتهدا لاصالة الصحة ولو علم عدم تقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن شك في كونه غافلا قاصرا
او مقصرا مع مطابقة العمل لفتوى الاخر او شك في كون ما اتى به موافقا للواقع على حسب معتقده فهل يحكم بصحة العبادة وسقوط الواجب عن الباقين
اشكال من اصالة الصحة والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرر في الشريعة وجريان اصالة الصحة في مثل ذلك والحكم بوقوع الصحيح على سبيل
الاتفاق او من جهة الغفلة محل تامل ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد الحي من جهة الضرورة كما اذا لم يكن متمكنا من الرجوع اليه فاخذ بقول الميت فان

كان موافقا لقول الحي فلا اشكال ظاهراً في الصحة والسقوط ولو بعد حضور المجتهد الحي مع بقاء الوقت وان خالفه ففي الحكم بالسقوط من غير مط
او لتما يسقط عن مثله واما عن المجتهد ومقلديه اذا حضر وابعد ذلك او كانا حاضرين ولا يعلم العامل باجتهاده او علمه بقول الحي اوجواز اخذ
بقوله لجهالة حاله عنده اشكال والقول بالسقوط لا يخ عن وجه والاحوط منه عدم السقوط خاصة عند غيرها او كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع
الاتيان به على الوجه المقرر في ظ الشريعة كما اذا غسل الميت بماء مستصحب الطهارة وعلم الاخر بملاقاته النجاسة فهل يسقط عنه الواجب بذلك وجهان السقوط
لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة وهو يقضي بالسقوط والاجزاء وايضا لا كلام في سقوطه عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقين اذ الاتيان بالكفائي
على الوجه الذي يسقط به التكليف عن البعض فهو مسقط عن الكل اذ ليس المقصود في الكفائي الا ايجاد الفعل في الجملة وعدمه لعلمه بعدم اداء المامور به
على وجهه ولذا لو تفطن له مع بقاء الوقت لزمه الاعادة وايقاعه للفعل على الوجه المشروع بملاحظة الطريق المقرر انما يقضي بالاجزاء مع عدم انكشاف
الخلاف حسبما قرر في محله واسقاط التكليف عن العامل انما هو في ظ الشريعة من جهة كونه معذورا وذلك لا يقضي بالسقوط بالنسبة الى غير المعذور
ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الاعادة كما عرفت وهذا هو المتجه نعم لو كان ذلك مما لا يوجب الاعادة على العامل بعد تذكره كما اذا صلى في ثوب مجهول
النجاسة او نسي غير اركان الصلوة ونحو ذلك فالظ السقوط وان كان الاخر متفطنا له حين الفعل لاداء العمل على الوجه الصحيح وان اشتمل على نقص
في الاجزاء او الكيفيات ثاني عشرها قيل ان الواجب الكفائي افضل من العيني وعزى القول به الى كثير من المحققين لكن اسنده في القواعد الى ظن بعض
الناس وهو مشعر بكون الظان من العامة وعلل ذلك بكون الاتيان به رافعا لصون الخلق الكثير من العصيان واستحقاق العذاب بخلاف العيني
فانه لا يحصل به الا صون الفاعل وفيه اولا ان الواجب في العيني افعال عديدة على حسب تعدد المكلفين وفي الكفائي فعل واحد ومن الواضح انه لا
افضلية للواجب الذي يجب الاتيان به مرة على ما يجب تكراره من جهة حصول صون المكلف من العقوبة بفعل واحد في الاول بخلاف الثاني وذلك لتعدد
التكاليف في الصورة الاولى دون الثانية فكذا الحال في المقام نظرا الى تعدد الواجبات في العيني فيجب تعدد الاتيان بها على حسب تعدد المكلفين بخلاف
الكفائي فان الواجب على الجميع شيء واحد حسبما مر القول فيه وثانيا ان الافضلية ليست من جهة اسقاط العقاب بل انما يلحظ من اجل زيادة الثواب
ولا دليل على كون الثواب المترتب على الكفائي اكثر من العيني وح فقد يتوهم زيادة ثواب العيني لكون المثابين به اكثر من المثابين في الكفائي وهو
فاسد اذ كثرة الثواب من جهة كثرة المثابين غير كثرة الثواب المترتب على الفعل في نفسه والافضلية تتبع ذلك على ان تعدد الثواب من الجهة
المذكورة يمكن تصويره في الكفائي ايض فالظ ان الجهة المذكورة لا تقتضي افضلية ولا مفضولية وانما يتبع ذلك غيرها من الجهات قوله والحق ان تعلق
الامر الخ البحث عن المفاهيم احد مقاصد علم الاصول كالبحث عن الاوامر والنواهي والعام والخاص ونحوها وقد ادرجه بعض الاصوليين في مباحث الامر من
جهة تعليق الامر على الشرط او الصفة او تقييده بالغاية ونحوها والاولى جعلها بابا برأسه هو الوجه الاول كان المص رحمه اختار الثاني حيث اقتصر على عدة من مباحثها فلم يجعل
جعلها مقصدا منفردا والمناسب ولا قبل الشروع في المقص تفسير المنطوق والمفهوم وذكر اقسامهما وما يندرج فيهما وحيث كانا من اقسام الدلالة او
المدلول كان الحري في المقام اولا بيان الدلالة وذكر اقسامها ولنورد ذلك في مباحث الاول في تعريف الدلالة وقد عرفت بانها كون الشيء بحيث يلزم
من العلم به العلم بشيء اخر والمراد بالعلم هنا مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق ليندرج فيها الدلالات اللفظية مفرداتها ومركباتها اذ ليس من
شانها من حيث كونها دلالات لفظية الا افادة تصور مدلولها واحضارها ببال السامع هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى اما بالنسبة
الى دلالتها على ارادة اللافظ مدلولها او قصد حكايته فهي لا تنفك من اللفظ الى التصديق بارادة اللافظ ذلك تصديقا علميا او ظنيا ولا فرق في ذلك
ايض بين المفردات والمركبات لكون الدلالة تنتفي في المقامين تصديقية والدلالة بهذا المعنى يعم الدلالات اللفظية والوضعية وغيرها وغير اللفظية
كالاقيسة الدالة على نتايجها وعرفت خصوص الدلالة اللفظية الوضعية التي هي المقص في المقام بانها فهم المعنى من اللفظ عند الاطلاق او تخيله بالنسبة
الى من هو عالم بالوضع واورد عليه بوجهين احدهما ان الفهم امر حاصل من الدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها ثانيهما ان الدلالة صفة اللفظ والفهم
ان اخذ مصدرا بمعنى الفاعل فهو صفة للسامع او بمعنى المفعول فهو صفة للمعنى فلا يصح اخذه جنسا للدلالة وانت خبير بان الايراد الثاني تفصيل
للاول فان الفهم امر حاصل من الدلالة فهو بمعناه الفاعلي صفة للسامع وبمعناه المفعولي صفة للمعنى وجوابه ظ وهو ان الفهم باي من الوجهين من
لوازم الدلالة ولا مانع من تعريف الشيء بلازمه فيتجه على كل من الوجهين وبرد عليه ان التعريف باللازم انما يكون بلحاظ اللازم على وجه يمكن حمله على
الملزوم كتعريف الانسان بالضاحك لا على وجه بيانية كتعريفه بالضحك وينبغي في المقام تعريفها بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من العالم
بالوضع والظ ان ذلك هو المقص بالحد فيكون التحديد مبنيا على التسامح واجاب عنه بعض المحققين بان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام
وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع من اللفظ المعنى او انفهامه منه صفة للفظ فيصح تعريف الدلالة به سواء اخذ الفهم بمعنى الفاعل او المفعول
وانما لا يصح الاشتقاق منه كما يصح اشتقاق الدلالة لكون المبدأ في المشتق هو مطلق الفهم وقد عرفت انه باحد المعنيين صفة للسامع وبالاخر
صفة للمعنى واورد عليه بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بلا واسطة وباللفظ بواسطة حرف الجر ففيها اذن ثلثة اشياء الفهم وتعلقه
بالمعنى وتعلقه باللفظ والاول صفة للسامع والاخيران صفة للفهم فان اراد ان الفهم المقيد بالمعمولين الموصوف بالتعلقين صفة للفظ فهو
ظ البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الامور الثلثة صفة له فمع بعده من اللفظ واضح الفساد ايضا وان اراد احد التعلقين صفة للفظ فهو بط
ايض نعم يفهم من تعلق الفهم بالمعنى صفة للمعنى هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى ثلث مفصول الجيب ان الوصف
الملحوظ في المقام ليس وصفا للموصوف ابتداء بل وصف متعلق بحال الموصوف فان اخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ معناه صفة للفظ فانه

يثبت له فهم السامع منه المعنى وان اخذ بمعنى المفعول كان من صفته ان المعنى مفهوم منه للسامع وهذا امر واضح فما ذكر في الجواب من انه لا يصح الاشتقاق من الفهم
للفظ انما مفاد الاشتقاق كونه وصفا له بحال متعلقه فاندفع عنه الايراد المذكور ثم ان تقييد الفهم بكونه من العالم بالوضع من جهة توقف الدلالة علم
على العلم بالوضع فهو قيد الوضع دال بالنسبة الى العالم غير دال بالنسبة الى الجاهل فهو شرط في حصول الدلالة بالنسبة الى الاشخاص ومن سخيف
الاعتراض ان ذلك يقضي بالدور لان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى اذ الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف العلم بها على تصور المنتسبين فلو توقف
فهمه على العلم بالوضع ادى من الواضحات ان المتوقف عليه هو مجرد العلم بالمعنى وتصوره لا فهمه من اللفظ والانتقال منه اليه والمتوقف على العلم
بالوضع هو فهمه من اللفظ فتغاير الامران بكون فهم المعنى من اللفظ متوقفا على تصور ذلك المعنى اولا وقبل فهمه من اللفظ وهو كذلك قطعا ولا يعقل
فيه محذور اصلا الثاني ان الدلالة تنقسم الى عقلية ووضعية وكل منهما ينقسم الى لفظية وغير لفظية والكلام في المقام في الدلالة اللفظية الوضعية بناء
على ادراج التضمن والالتزام في الدلالات الوضعية كما هو مختار علماء الميزان وان لم نرجعهما الى اللغة لينه كان المقص بالوضعية في المقام ما للوضع
فيها مدخلية سواء كانت مستندة الى الوضع ابتداء او بواسطة وقد قسموها الى المطابقة والتضمن والالتزام وقد مر الكلام في تعريف كل منها فلا
حاجة الى اعادته ثم انهم قد قسموا الدلالة او المدلول الى المنطوق والمفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل
عليه اللفظ لا في محل النطق وعلى ظ العبارة كلمة ما موصولة وهي عبارة عن المدلول وفي محل النطق متعلق بدل والمراد به اللفظ من حيث كونه منطقا
به اي يكون الدلالة عليه في محل التلفظ به بان لا يكون الدلالة عليه متوقفة على ملاحظة امر خارج عن اللفظ الموضوع فينتفي الانتقال اليه الى الواسطة
فيكون الدلالة الى المنطوق في محل التلفظ بخلاف المفهوم وقد يورد عليه بادراج الدلالة العقلية المستندة الى نفس اللفظ كدلالته على وجود
اللافظ في المنطوق ويمكن دفعه بان الدلالة الملحوظة في المقام هي الدلالة الوضعية المستندة الى الوضع في الجملة فهي خارجة عن المقسم لكن يرد عليه
خروج الدلالات الالتزامية عن حد المنطوق فتندرج في المفهوم فلا يشمل المنطوق دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة وينتقض بها الحد جمعا ومنعا ويندرج
دلالته على لازم الحكم في المفهوم مع خروجها عنه بل وعن المنطوق ايض وقد يورد عليه ايض خروج المعاني المجازية عن المنطوق وان كان اللفظ مستعملا
فيها اذ ليست الدلالة عليها في محل النطق لكون الانتقال اليها بواسطة المعاني الحقيقية وبعد ملاحظة القرينة كما في كثير منها فليست الدلالة عليها
في محل النطق ويمكن دفع الاخير بجعل الظرف متعلقا بمقدر يجعل حالا عن المدلول فان المدلول هناك في محل النطق لاستعمال اللفظ فيه وان لم تكن
الدلالة عليه كذلك ولا يجري ذلك في الدلائل الالتزامية لعدم كون شيء من الدلالة والمدلول هناك في محل النطق وربما يجعل الموصول عبارة عن
الدلالة ويجعل الضمير راجعا الى المدلول المستفاد منه فيكون المعنى ان المنطوق دلالة اللفظ في محل النطق والمفهوم دلالته عليه لا في محله او يجعل على بدليله
ما مصدرية مع تقدير مفعول ما بعده الى المدلول ويكون مفاده مفاد ما ذكر وعلى شيء من الوجهين يكون المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ويكون قوله
في محل النطق متعلقا بدل او يكون متعلقا بمقدر ويكون حالا عن المدلول على نحو ما ذكر في الوجه المتقدم وكيف كان فالحدان المذكوران نظاهرهما
لا ينطبقان على الحدود على حسب ما عرفت وقد يجعل الموصول عبارة عن الحكم ويجعل المجرور حالا عنه باعتبار ما تعلق بذلك الحكم من موضوع فالمراد
انه حكم دل عليه اللفظ حال كون ما تعلق به في محل النطق يعني يكون مذكورا والمفهوم حكم دل عليه اللفظ حال كون متعلقه غير مذكور وقد يفسر
الموصول بالموضوع ويكون الضمير راجعا اليه باعتبار الحكم المتعلق به ويكون المجرور حالا عن الموصول فمناط الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين
الوجهين هو اعتبار ذكر الموضوع في المنطوق واعتبار عدمه في المفهوم من دون ملاحظة حال الحكم المدلول عليه وهذا هو الذي نص عليه جماعة في
الفرق بينهما فلا يناط الفرق بينهما بذكر الحكم وعدمه كما هو قضية الوجوه المتقدمة على اختلاف ما بينها حسبما عرفت واورد عليه بان بعض ما عد من المنطوق
كدلالة الايتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذكورا وبعض ما عد من المفهوم كدلالة تحريم التافيف للوالدين على حرمة ضربهما قد ذكر فيه الموضوع وايجيب
عنه بان الموضوع في الاول ليس اقل الحمل بل الحمل بنفسه وهو مذكور في احد الايتين والموضوع في الثاني هو الضرب دون الوالدين فهو غير مذكور
قلت ويرد على ذلك مفهوما الشرط والغاية لاتحاد الموضوع في المنطوق والمفهوم فيهما وكذا مفهوم الموافقة في مثل قولك ان ضربك زيد فلا تؤذه
لدلالته على المنع من اذيته مع انتفاء الضرب والموضوع متحد في المقامين وقد يتكلف لدفعه بان الشرط والغاية قيدان للموضوع فالموضوع في نحو جاءك
زيد فاكرمه وصم الى الليل هو زيد المقيد بالمجيء والصوم المقيد بكونه الى الليل لتعلق الحكم بذلك وكذا المنهي عن ايذائه هو الاب الضارب
فالموضوع الخالي عن ذلك القيد موضوع اخر وهو غير مذكور وقد تعلق به الحكم في المفهوم ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى ما في التفسير
المذكورين من التكلف من جهات شتى اذ ليس المنطوق والمفهوم عبارة عن الحكم وان صدق عليه وانما هما من قبيل المدلول او الدلالة وكذا الحال
في حمل الموضوع عليهما في التفسير الثاني وكذا جعل المجرور حالا عن الموضوع في الاول مع عدم ذكره وانتفاء القرينة عليه والتزام الاستخدام في الضمير في الثاني
مع عدم قرينة ظاهرة عليه فالاولى ان يقال ان دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور او نفيه عنه او ثبوته
على تقدير غير مذكور او نفيه كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك والمدلول في الوجهين هو المفهوم والمنطوق ان جعلناهما من اقسام المدلول
كما هو الظ وان جعلناهما من اقسام الدلالة فالحدان المذكوران ينطبقان عليهما فدلالة قولنا الطهارة شرط في صحة الصلوة او يشترط الصلوة بالطهارة
على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة مندرجة في دلالة المنطوق بخلاف قولنا يصح الصلوة بشرط حصول الطهارة او الصلوة واجبة بشرط البلوغ فان
دلالتهما على انتفاء الصحة بانتفاء الطهارة وانتفاء الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم فيه ظاهر مما قررنا فليس العبرة في الفرق بمجرد كون الموضوع والاربع
في محل النطق وعدمه ولا كون المدلول في محل النطق وعدمه ولا كون الدلالة كذلك لما عرفت وانما المناط هو ما ذكرناه ويرد عليه ان ذلك منقوض بكثير

في بيان اقسام الدلالة

في تعريف المنطوق والمفهوم

في بيان انقسام المنطوق الى صريح وغير صريح وان المدار منهم ادراج التضمن في الصريح

من اللوازم مع عدم اندراجها في المفهوم كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ان عد ذلك من الدلالات اللفظية كما هو قضية مقالتهم لدلالة الايتين
من دلالة اللفظ وكذا دلالة وجود الملزوم على وجود لازمه كدلالة الحكم بطلوع الشمس على وجود النهار والحاصل ان جميع الاحكام اللازمة للحكم المدلول
عليه بالمنطوق مما يكون الموضوع فيها مغايرا للموضوع في المنطوق يندرج على ذلك في المفهوم حتى دلالة الحكم على لازمه انما يندرج ذلك في دلالة
الالتزام او مطلقا وهم لا يقولون به وبهذا ايضا على الحد المتقدم ايضا الثالث انهم قد قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فقالوا والاول هو دلالة المطابقة
والتضمن والثاني من دلالة الالتزام وقد ينافي في ادراج دلالة التضمن في الصريح نظرا الى ان الجزء قد لا يكون ملحوظا حال الدلالة على الكل ولا مفهوما
من اللفظ فكيف يندرج في الصريح نعم لو لوحظ كون شيء جزءا لشيء عند دلالة اللفظ على الكل فقد دل على الجزء ونحو هذه الدلالة لا يندرج في
الدلالات اللفظية فضلا عن ان يكون منطوقا صريحا فلذلك لا بد في المقام من بيان المدلول التضمني وان عدهم التضمن من اقسام الدلالة انما يراد به
فات الاشكال المذكور فاقض بخروج الدلالة التضمنية عن حد الدلالة لاعتبار كلية الاستفادة فيه حيث قالوا انها كون الشيء بحيث متى اطلق او
احس فهم الشيء الثاني ولذا اعتبروا في دلالة الالتزام كون اللزوم الحاصل بينا بالمعنى الاخص ونحن نقول في بيان ذلك ان اللفظ اما ان يكون
موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل كما اذا وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق واما ان يكون موضوعا لمعنى وحداني يحلل في الخارج
او في الذهن الى امرين او امور ونحو ذلك الكل قد يكون ملحوظا بالكنه حال الوضع وقد يكون ملحوظا بوجه ما بان يجعل ذلك الوجه مرآة لملاحظة
ذلك المعنى والة لاحضاره حتى يضع اللفظ بازائه وعلى التقديرين فاما ان يكون السامع عالما بحقيقة ذلك المعنى مستحضرا لها حين سماع اللفظ
او لا بل يكون متصورا له بالوجه والدلالة التضمنية في كل من الصور المذكورة تابعة للمطابقة فالحال في الصورة الاولى ظاهرة اذ من البين عدم
انفكاك تصور الكل التفصيلي الذي فرض معنى مطابقيا للفظ عن تصور اجزائه كذلك واما في باقي الصور فان كان اللفظ دالا على الكل على وجه التفصيل
بان كان السامع مستحضرا لحقيقته الموضوع له فالدال على ذلك المعنى بالوجه المذكور دال على اجزائه كذلك من غير فرق بين ما اذا كان الواضع مستحضرا له التفصيل
حين الوضع ومتصورا له بالوجه وان كان السامع متصورا لذلك الكل كان الدلالة المفروضة من تصور اجزائه بالوجه حيث ان ذلك الوجه الذي يتصور
به الكل وجه من وجوه اجزائه فيكون ذلك تصورا لها بالوجه المذكور وان لم يشعر بتصوره بخصوص تلك الاجزاء والحاصل انه اذا دل اللفظ على الكل واستقل
السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان قد تصور الكل على وجه التفصيل فقد تصور اجزائه كذلك وان كان
متصورا لها على وجه الاجمال كتصوره للكل فيكون دلالته على الكل ونحو دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل ومما يوضح حصول الدلالة التضمنية كلما كان معنى اللفظ
مركبا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن حضور المعنى في الذهن عند حضور اللفظ ومن البين ان ذلك هو وجود المعنى المفروض في الذهن وان وجود
المركب في اي ظرف كان لا ينفك عن وجود اجزائه في ذلك الظرف فكيف يعقل الانفكاك بينهما في المدلولية بل نقول ان دلالته على الاجزاء عين
دلالته على الكل فهي مدلول عليها بمدلولية الكل فالدلالة المطابقية عين التضمنية بحسب الواقع الا انها تغايرها بحسب الاعتبار والتسمية فهناك
دلالة واحدة ان نسبت الى الكل كانت مطابقة وان نسبت الى الاجزاء كانت تضمنا فان قلت ان وجود الكل يتوقف على وجود اجزائه وقضية التوقف
المغايرة فيكون دلالة اللفظ على الكل متوقفا على دلالته على الاجزاء فكيف يصح القول باتحاد الدلالتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا قلت انه لا منافاة
بين الامرين فان حصول الكل في الذهن عند حضور اللفظ الدال عليه ان كان حصولا واحدا متعلقا بالكل الا انه لا شك في كون الاجزاء حاصلة
بحصول الكل حسبما قررنا ومن البين ان حصولها في ضمن الكل كاف في اعتبار وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلولية بملاحظة نفسها فهي بهذا
الاعتبار مقدمة على وجود الكل فمدلولية الكل متأخرة ومتفرعة عن مدلولية الجزء نظرا الى الاعتبار المذكور وان كان مدلولية الكل متاصلة في المدلولية
ومدلولية الجزء تابعة لها حاصلة بمدلولية الكل فان لكل من الوجهين اعتبارا غير الاعتبار الملحوظ في الاخر فتدبر هذا وهل يندرج المجازات في المنطوق
الصريح او الغير الصريح وجهان من ان الدلالة الحاصلة فيها انما هو بطريق الالتزام حسبما نص عليه علماء البيان فيندرج في غير الصريح ومن ان استعمال اللفظ
في خصوص المعنى المجازي وارادته منه على نحو الحقيقة وقد تحقق الوضع النوعي بالنسبة اليه فيندرج لذلك في المطابقة والالتزام الذي يجعل من المنطوق
الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ على سبيل الالتزام من غير ان يستعمل اللفظ فيه كما هو الحال في الامثلة المتقدمة وربما يفصل بين ما يكون القرينة
في المجازات لفظية كما في رأيت اسدا يرمي وما تكون عقلية ونحوها كما في اسئل القرية ونحوه فيندرج الاول في المنطوق الصريح والثاني في غير الصريح
ولذا عد من دلالة الاقتضاء وهو غير متجه لما ستعرفه من ان دلالة القرينة في المقامين التزامية معدودة من الاقتضاء وهي انما تحصل من اللفظ
بتوسط العقل او العادة فيهما فان استناد يرمي الى الاسد يفيد ارادة الرجل الشجاع منه بضميمة العقل او العادة كما ان استناد السؤال الى القرية
يفيد ارادة الاهل منه كذلك وان استعمال الاسد والقرية في المعنيين المذكورين على سبيل التوسع والمجاز فيهما من غير فرق ايضا فالحق ان الدلالة
الحاصلة فيه من جهة انضمام القرينة بالمنطوق الصريح نظرا الى استعمال اللفظ فيه فليكن كذلك في المقامين فلا فرق فيهما والاظهر عد المجاز من المنطوق
الصريح اذ لا بعد في اندراجه في المطابقة نظرا الى ما ذكر من استعمال اللفظ فيه وحصول الوضع الترخيصي بالنسبة اليه غير ان الوضع الحاصل فيه لا يفيد
دلالته على معناه المجازي وانما يثمر جواز استعمال اللفظ فيه لخروجه به عن حد الغلط وانما تحصل دلالته عليه بواسطة القرينة فتكون القرينة مفيدة
لدلالته على المعنى المجازي كما ان الوضع مفيد لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ولما كان الملحوظ في انظار اهل البيان حال الدلالة واختلافها في الوضوح
والخفاء عدوا دلالة المجاز من الالتزام اذ النسبة لا لانه بسبب الوضع والمناسبة لانظار اهل الاصول ادراجه في المطابقة لبعد ادراجه عندهم في المنطوق
الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصرف اللفظ في الدلالة عليه بل يكون اصرح من دلالة الحقيقة فلا بعد اذن في ادراجه في المطابقة نظرا الى حصول الوضع الترخيصي

في بيان المدلول التضمني وان عدهم التضمن من اقسام الدلالة الالتزامية مراد به

في بيان ان المجازات هل تندرج في المنطوق الصريح او غير الصريح والاظهر اندراجها في الاول

في بيان اقسام المدلول الالتزامي من المنطوق الغير الصريح وانقسامه الى دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة

فيه لصدق كون اللفظ دالا لابد تعلق الوضع المذكور به على تمام ما وضع له فتم الوضع المأخوذ في حد المطابقة لما يشمل ذلك فيندرج المجاز في المنطوق
الصريح هذا بالنسبة الى المجاز نفسه واما القرينة الدالة على كون المراد باللفظ هو معناه المجازي ففي الاغلب انما تكون بطريق الالتزام كما اشرنا اليه
ويندرج في دلالة الاقتضاء وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله ثم ان جماعة قسموا الدلالة في المنطوق الغير الصريح الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء
ودلالة الاشارة وذلك لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب متفاهم العرف اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف عليه صدق الكلام
او صحته عقلا او شرعا وهو دلالة الاقتضاء كما في قوله ص رفع عن امتي الخطاء فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المؤاخذة ونحوها وقوله تعالى و
اسئل القرية فان صحة ذلك عقلا يتوقف على تقدير الاهل وقولك اعتق عبدك عني على الف اي ملكا على الف لتوقف صحة العتق عليه
شرعا ولا يتوقف على ذلك بل يكون مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران كما في قوله ع كفر بعد قول الاعرابي واقعت اهلي في
شهر رمضان فانه يفيد ان الوقاع في نهار شهر رمضان موجب للكفارة وهذا هو دلالة التنبيه والايماء والثاني وهو ما لا يكون مقصودا
في ظاهر الحال دلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فلو كانت مقصودة بحسب المتفاهم كما لو فرض ورودهما في مقام بيان اقل الحمل لم تكن من
دلالة الاشارة وانت خبير بان ما ذكروه غير حاصر لوجوه دلالة الالتزام مما لا يندرج في المفهوم والاولى في التقسيم ان يقال ان الدلالة الالتزامية
مما لا يعد من المفهوم اما ان تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف ولو بملاحظة خصوص المقام اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف صدق الكلام
او صحته عقلا او شرعا او لغة عليه اولا فالاول هو دلالة الاقتضاء كما في الامثلة المتقدمة وقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان صحته لغة اوعادة
يتوقف على تقدير راضون وقولك رأيت اسدا في الحمام فانه يتوقف صدق كون الاسد في الحمام بحسب العادة على ارادة الرجل الشجاع منه ويمكن ان يجعل
تعلق السؤال بالقرية قرينة على استعمالها في اهلها من غير ان يكون هناك اضمار فلا فرق في ذلك بين اضمار اللفظ وحمله على خلاف ما وضع له و
الظ ان معظم القرائن العقلية واللفظية القائمة على ارادة المعاني المجازية من قبيل دلالة الاقتضاء كما في قوله نعم بدل الله سوق ابل بهم وقولك رأيت
اسدا يرمي وجرى النهر وغيرها وان كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما عرفت ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على
احد معانيه والحاصل ان المناط في كون الدلالة اقتضاء هو ما ذكرناه من غير فرق بين كون مدلوله لفظا مضمرا او معنى مرادا حقيقيا كان او مجازيا والثانية
دلالة التنبيه والايماء وذلك فيما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من القرينة اللفظية والحالية بما يقطع معه بارادة ذلك اللازم ويستبعد
خلافه من غير ان يتوقف صدق اصل الكلام ولا صحته على ذلك فمن ذلك ما اذا اريد من بيان الملزوم افادة وجود لازمه كما اذا قيل طلع الشمس عند
بيان وجود النهار ومن ذلك ما اذا كان مقصوده من الحكم بيان لازمه كما اذا قيل مات زيد واريد بيان علمه بموته ومن ذلك ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد
كونه علة الحكم كما مر من المثال وكقوله بعد السؤال عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قال نعم قال لا يجوز لدلالته على ان العلة في المنع هو النقصان
بالجفاف ومنه ما اذا قيل جاء زيد فقلت ظهر الفساد في البلد لدلالته على ان مجيء زيد سبب للفساد ومنه ما اذا علق الحكم على الوصف لدلالته
ولو بضميمة المقام على كون الوصف سببا لترتب الحكم ويجري ذلك في استفادة غير التسببية من الاحكام كالجزئية والشرطية والمانعية كما يظهر ذلك بملاحظة
الامثلة الى غير ذلك من الامور التي يراد افادتها من الكلام ولو بضميمة المقام كافادة العداوة بين الشخصين او المودة بينهما كما اذا قيل ان مات زيد
فرح عمرو او حزن بكر او قيل عند حضور موت زيد اليوم يفرح عمرو ويحزن خالد وقد يفيد الاقتران غير الحكم من تعيين بعض المتعلقات كما اذا قلت
رأيت زيدا واكرمت فان ظاهر المقارنة يفيد كون المكرم زيدا من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه والظاهر اندراج الكناية في القسم المذكور ان كان
المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا لاندراجها في الحقيقة الاصولية لاستعمال اللفظ فيها في معناه الموضوع له وان اريد بعد ذلك الانتقال منه الى لوازمه
كسائر اللوازم المقصودة بالافادة حسبما اشرنا اليه فان ارادتها لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي اصلا واما ان كان المقصود بالافادة هو المعنى
الالتزامي من غير ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وانما يراد من اجل الايصال الى لازمه لا غير فالظاهر اندراجها في المجاز الاصولي وحكمها حكم سائر المجازات
والثالث دلالة الاشارة ويندرج فيها سائر اللوازم المستفادة من الكلام مما لا يكون فهمها مقصودا من العبارة بمقتضى المقام سواء استفيد
من كلام واحد او اكثر كما في الايتين المذكورتين وكذا الحال في الايتين الدالة احديهما على ثبوت العصيان بمخالفة الامر والاخرى على استحقاق النار بعصيانه
تعالى وعصيان الرسول فيستفاد منهما كون اوامر الشرع للوجوب ومن ذلك دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ومنه ايضا دلالة الحكم على لازمه ان لم يقترن
بما يفيد كون ذلك مقصودا للمتكلم والا كان من دلالة التنبيه حسبما اشرنا اليه فان قلت اذا كانت الدلالة على حصول اللازم مقصودا بالافادة من الكلام
في دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء لزم ان يكون اللفظ مستعملا فيه اذ ليس المراد بالاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فيلزم ان يكون ذلك من استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه مع انه ليس الحال كذلك قطعا ومع الغض عن ذلك فاللازم ادراج ذلك في الكناية حيث انه يراد من اللفظ اللازم مع امكان ارادة
الملزوم ومع عدم اندراجها في الكناية قلنا اما الجواب عن الاول فظ مما قررناه في اوائل الكتاب اذ قد بينا ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له انما يكون
بكونه المقصود بالافادة من العبارة من غير ان يكون الموضوع له مقصودا بالافادة وان جعل فهم المعنى الحقيقي واسطة في الوصلة اليه واما اذا كان المعنى
الحقيقي مقصودا بالافادة كان اللفظ مستعملا فيه وان اريد من ذلك الانتقال الى لازمه ايضا فان ذلك لا يقضي بكون ذلك اللازم مستعملا فيه
اصلا كما هو الحال في المقام من هذا القبيل لوضوح ارادة المعاني الحقيقية في المقام وتعلق الحكم بها وان كان المقصود من الحكم بها واثباتها افادة لوازمها وما
يتفرع عليها واما عن الثاني فبان اللازم المفهوم من الكلام قد يكون لازما لمدلول اللفظ وقد يكون لازما للحكم به وقد يكون من لوازم الاقتران
بين الشيئين ونحو ذلك وليس المعدود من الكناية الا الصورة الاولى خاصة كما يدل عليه حدها فاقصى ما يلزم من ذلك ان يكون ارادة اللازم على

في اقسام المفهوم

الوجه الاول كما فيه وهو كذلك هو انما يكون من بعض صور دلالة الايماء حسبما اشرنا اليه هذا ملخص الكلام في تقسيم المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب والسلب او مخالفا له في ذلك والاول مفهوم الموافقة ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب المحكي عن البعض انه ان كان ثبوت الحكم في المفهوم اولى من ثبوته في المنطوق سمي بالاول وان كان مساويا في الثبوت له سمي بالثاني ولا فرق بين ان يكون هناك تعليق على الشرط او الصفة او لا كما في دلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ودلالة قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه على حرمة الاذية مع عدم الضرب وقولك لا تؤذي الفاسق الدال على منع اذية العادل والثاني مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وينقسم الى مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم العدد ومفهوم اللقب الى غير ذلك مما سنشير الى جملة منها ثم انحصار المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي وانحصار مفهوم المخالفة في اقسامها فاستقرائي هذا واعلم انه لا اشكال في حجية ما يستفاد من الالفاظ بحيث تكون مفهومة منها بحسب العرف حين الاطلاق لبناء الامر في المخاطبات العرفية على ذلك وورود المخاطبات الشرعية على طبق اللغة والعرف حسبما دل عليه الاية الشريفة وقضى به تتبع خطابات الشرع واطباق العلماء خلفا عن سلف عليه وقد وقع الخلاف في حجية جملة من المفاهيم ومرجع البحث فيها الى البحث في كونها مفهوما من اللفظ اذ لا مجال للتأمل فيها بعد فرض مفهوميتها ودلالة اللفظ عليها للاتفاق على حجية مدلول الالفاظ كما عرفت فالخلاف في المقام انما هو في انفهام تلك المفاهيم من الالفاظ ودلالتها عليها وعدمه نذكر المهم في المقام عدة من اقسام مفهوم المخالفة ونحن نتبعها بذكر غيرها ثم واما مفهوم الموافقة فسيجيء الاشارة اليه في كلام المصنف في بحث القياس ويظهر انه لا خلاف في حجيته والاعتماد عليه لكن المحكي عن البعض كونه قياسا ساوات الوجه في حجيته حجية قياس الاولوية وذلك يؤذن بمنع انفهام المذكور منها من اللفظ وعدم اندراجه في مدلول الالفاظ اذ لو قال بدلالة اللفظ عليها لما ادرجه في القياس واستند في التمسك به الى ذلك ومنه ينقدح الخلاف في كونه مفهوما من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف في غيره من المفاهيم وقد يرد كلام القائل المذكور على تسليمه دلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف لكنه يجعل الوجه في تفاهم منه عرفا ملاحظة قياس الاولوية وتلك الملاحظة هي الباعثة عنده على الفهم المذكور وكيف كان فالحق انه لا ربط لها بقياس الاولوية وليست حجيتها من جهة حجيته بل لا اشكال في حجيتها لو قلنا بعدم حجية قياس الاولوية لاندراجها في المفاهيم اللفظية فان سلم القائل المذكور كونه مدلولا لفظيا لكنه جعل الوجه في مدلوليته عرفا ملاحظة الاولوية المذكورة حسبما ذكر فلا ثمرة في البحث وان قال بانتفاء الدلالة العرفية وجعله مدلولا عقليا بملاحظة قياس الاولوية فهو موهون جدا لما سيجيء بيانه ثم من عدم حجية قياس الاولوية مما يكون خارجا عن المدلول اللفظي قوله يدل على انتفاء الشرط الشرط في اللغة بمعنى الزام الشيء في البيع ونحوه كما في القاموس ولا يبعد شموله للالتزام الحاصل بالنذر وشبهه ايضا كما يستفاد من غيره وربما يشمل الجميع قوله المؤمنون عند شروطهم ويطلق في العرف على ما ذكره الاستاد العلامة رفع الله مقامه على ما يتوقف عليه وجود الشيء مطلقا وفي العرف الخاص على الامر الخارج عن الشيء مما يتوقف عليه وجوده ولا يؤثر فيه وقد عرفت تمام الاشارة اليه من انه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ويطلق على الجملة التي ولبت حدى ادوات الشرط مما علق عليه مضمون جملة اخرى وعلى الجملة التي ولبت حدى كلمات الشرط مطلقا ولم يعلق عليها غيرها على الحقيقة كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه لوضوح انه ليس المقصود تعليق النهي عن الاذية على الضرب وقولك اكرم ابانا وان اهانك واكرم ابانا وان اكرمك وان اهانك والمراد بالشرط في المقام هو المعنى الرابع والاطلاق ما ذكره من كون النزاع في الجملة المدخولة لان ولو انها محمول على ذلك او مبني على كون اداة الشرط حقيقة في المعنى المذكور ومجازا في غيره فاطلقوا القول في المقام وكيف كان فالجملة الشرطية تستعمل في تعليق الوجود على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء كما هو المتداول بين المنطقيين حيث اخذوا الشرط على الوجه المذكور ولذا حكموا بكون وضع المقدم في القياس الاستثنائي قاضيا بوضع التالي ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي وقد تستعمل في تعليق الوجود على الوجود والانتفاء على الانتفاء وقد تكون لمحض التقدير كما في الفروض المذكورة في كلام الفقهاء عند بيان الاحكام كقولهم لو شك بين الثلث والاربع كان عليه كذا ولو اوصى بشيء من ماله كان كذا الى غير ذلك من ذلك ما يذكر لبيان ثبوت الحكم على كل حال كقولك اكرم زيدا ان اكرمك وان اهانك ومن ذلك ايضا اذا اريد به الاشارة الى ثبوت الحكم في الاضعف لبيان اكدية ثبوته في الاقوى كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه وقد تكون لبيان العلامة كما اذا سألك عن وقت حلول الشتاء فقلت اذا نزل الثلج فقد حل الشتاء وقولك اذا اصطف الغلمان فقد جلس الامير واذا ابتدء معرفه فقد زال الكلام فهو المبتدأ الى غير ذلك وقد يجعل الشرط في ذلك شرطا للحكم فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا نفس حصوله لا نفس حصوله فيرجع الى الاطلاق السابق ولا حاجة اليه اذ لا بعد في اطلاقه على ما ذكرناه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات ومحل النزاع كما عرفت انما هو فيما اذا اريد به التعليق او مطلقا على كونها حقيقة في التعليق دون غيره ومرجع النزاع الى كونها حقيقة بحسب اللغة والعرف في تعليق الوجود على الوجود لا غير كما هو المتداول بين المنطقيين او انها تفيد تعليق كل من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه فيدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فيكون المدلول عليه بذلك حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي وذلك ظاهر بالنسبة الى الاخبار اذ مفاد الشرطية انتفاء الحكم المخبر به على فرض انتفاء الشرط اما بالنسبة الى الانشاء فالظاهر ان كلا من القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الانشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط بل وكذا بالنسبة الى سائر القيودات المذكورة في الكلام حتى بالنسبة الى الالقاب فان قولنا اكرم زيدا انما يكون انشاء الوجوب اكرام زيد دون غيره فيكون الايجاب المذكور ثابتا بالنسبة اليه منتفيا بالنظر الى غيره ولو وجب اكرام غيره فانما هو بايجاب اخر فليس ذلك من القول بحجية المفهوم في شيء وما يذهب اليه القائل بحجية المفهوم في المقام هو القول بدلالة الكلام على انتفاء الايجاب مطلقا مع انتفاء الشرط فيشكل الحال في تصوير الدعوى المذكورة نظرا الى ان الشرط المذكور انما وقع شرطا بالنسبة الى الانشاء الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى ما يفيده الشرطية انتفاء ذلك بانتفائه واين ذلك من دلالته على انتفاء

في اقسام مفهوم المخالفة

في تحقيق الحال في مفهوم الشرط

الوجوب مثلا بالنسبة الى الصورة الاخرى مطلقا كما هو المدعى وحله ان الوجوب الملحوظ في المقام الذي وضعت الصيغة لافادته وانشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعتبرة لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالانشاء المفروض كما هو قضية كلام القائل بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصا اذ قد عرفت ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما وان كان الحاصل من استعمالها في معانيها امرا خاصا فكما ان مدلول المادة امر كلي يتشخص بفعل المأمور وتكون الخصوصيات المتشخصة خارجة عن المكلف به فكذلك مدلول الهيئة هو الايجاب المطلق المتعلق بالمادة المفروضة المتشخص بفعل الآمر من جهة استعمال اللفظ فيه وايجاده به وخصوصياتها المتشخصة خارجة عن الموضوع له فاذا كان مدلول الصيغة مطلق الايجاب المتعلق بالمادة كان الشرط المذكور في الكلام قيدا لذلك المعنى فيدل على كون مطلق ايجاب تلك المادة معلقا على الشرط المذكور منتفيا بانتفائه بناء على القول بثبوت المفهوم لا ان يكون خصوص ذلك الايجاب الخاص معلقا عليه ليلزم انتفاء ذلك الخاص بانتفائه دون مطلق الايجاب وبما ذكرنا يتبين ان القول بكون الموضوع له للهيئات المذكورة عاما كما هو مختار الاوائل لا خصوص جزئيات النسب او انواعها مثلا كالالفاظ الخاصة كما هو مختار المتأخرين اذ لو كان الامر كما ذكروه لم يتصور ما ذهب اليه اكثر المحققين من دلالة المفهوم على انتفاء الحكم مطلقا بانتفاء الشرط من غير فرق بين الانشاء والاخبار كما بيناه ثم انه من التأمل فيما قررناه يظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حكاية عن البعض من تخصيص محل النزاع بما عدا مثل الاوقاف والوصايا والنذور والايمان اذ لو علق احدى هذه بشرط او وصف لم يكن هناك مجال لانكار المفهوم كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء كما اذا قال وقفت هذا على اولادي ان كانوا فقراء ونحو ذلك اذ لا يتأمل احد في اختصاص الوقف بهم بالواجدين للوصف والشرط المذكورين ونفيه عن الفاقد له غير متجه اذ ليس ذلك من حجية المفهوم في شيء اذ مفاد العبارة المذكورة ثبوت الوقف المتعلق بمن ذكره من غير ان يفيد تعليقه بشيء اخر فيقع الوقف على الوجه المذكور وقضيته ذلك انتفاء تعلق الوقف بشيء اخر اذ بعد تعين متعلقه بمقتضى الصيغة المفروضة لا معنى لتعلقه بغيره وكذا الحال في نظائره الا ترى انه لو اقر بشيء لزيد افاد ثبوت ملكه وكون المقر له تماما وذلك لا يجامع اشتراك غيره معه فيدل على نفي تملك غيره من تلك الجهة لا من جهة المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام ويجري ذلك في سائر الاحكام التي لا يمكن تعلقها بموضوعين كما اذا قيل تصدق بهذا على زيد او بعه زيدا او بعته زيدا او هبته لزيد فان تعلق الاعمال المذكورة بزيد يفيد عدم تعلقها بغيره لما ذكرناه ولا ربط له بدلالة المفهوم ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب كما في الامثلة المذكورة قوله وهو مختار اكثر المحققين وقد عزاه اليهم المحقق الكركي والشهيد الثاني وعزى الى الشيخين والشهيد ره ايضا واختاره جماعة من المتأخرين وحكى القول به عن جماعة من العامة ايضا منهم ابو الحسين البصري وابن شريح وابو الحسين الكرخي والبيضاوي والرازي وجماعة من الشافعية قوله وهو قول جماعة من العامة فقد حكى القول به عن مالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار والامدي واختاره من متأخري اصحابنا الشيخ الحر وغيره وربما يحكى في المسئلة قولان اخران احدهما ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة وثانيهما التفصيل بين الانشاء والاخبار فيثبت في الاول دون الثاني عبرة قوله يجري في العرف مجرى قولك الشرط في اعطائه اكرامك كما انه اذا اريد بالاعطاء المأمور به في المقام اشتراط وجوب الاعطاء به وايضا انه لا معنى لاشتراط نفس الاعطاء به بل المراد اشتراط وجوب الاعطاء او جوازه به وحيث ان المفروض تعليق الامر به عليه فيتعين ارادة الاول فما قد يناقش في العبارة من اشعارها بدلالته على النهي عن الاعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم افادته الا انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا ثبوت مقابله ليس في محله ثم ان المراد بالشرط فيما ذكره هو ما يتوقف عليه الشيء كما هو المتبادر منه في العرف عندنا وما يتخيل من انه لا وجه للرجوع في معناه الى التبادر المفيد للظن غالبا نظرا الى كون الانتفاء بالانتفاء قطعيا بل ضروريا مدفوع بانه ليس المقصود من ذلك الرجوع الى التبادر في دلالة توقف الشيء على الشيء على انتفائه بانتفائه ضرورة انه بعد فرض حصول التوقف لا حاجة في استفادة ذلك الى الاستناد الى التبادر اذ هو من اللوازم البينة بالنسبة اليه بل المراد الى التبادر في فهم المعنى المذكور من لفظ الشرط فقد بنى الاحتجاج في كلامه على مقدمتين احديهما ان مفاد التعليق على الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط فيما لو صرح بكون مضمون الجملة الاولى شرطا في حصول الثانية والثانية ان مفاد اشتراط شيء بشيء هو توقف ذلك الشيء الاخر وانتفائه بانتفائه فاستند في اثبات المقدمة الثانية الى التبادر وكانه لم يتعرض لاثبات الاولى لوضوحها عنده فانه لا فرق بين مفاد لفظ الشرط وادواته الا في استقلال الاول في الملاحظة وعدم استقلال الثاني حسبما قرر في الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ويمكن ان يحمل كلامه على الاستناد الى التبادر بالنسبة الى المقام الاول ايضا فيكون قوله يجري في العرف اه اشارة الى اتحاد مفاد الامرين في فهم العرف وجريان احدهما مجرى الاخر فالدليل المذكور عين ما احتج به الجماعة من التمسك بالتبادر الا انه زاد عليه المقدمة الاولى ايضا للدعوى فانه لو استند الى تبادر الانتفاء بالانتفاء من تعليق الحكم بالشرط حسبما قرروه في المقام تم المرام الا انه اراد ان يتبادر المعنى المذكور ابتداء من التعليق المفروض لا يخلو عن خفاء اذ ربما يمنع ذلك ضم اليه المقدمة المذكورة فادعى جريان احد التعبيرين المذكورين مجرى الاخر ثم بين ان المستفاد من التعبير الاخر هو الانتفاء بالانتفاء فيسهل بذلك اثبات المدعى فظهر بما ذكرنا اندفاع ما قد يتخيل في المقام من كون المقدمة الاولى المأخوذة في الاحتجاج لغوا ولذا لم يوجد في تقرير المعروف في كتب القوم هذا وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه احدها ان الشرط المذكور من مصطلحات الخاصة فكيف يرجع فيها الى العرف العام مضافا الى انه من المعاني المتجددة الحادثة فلا ربط له بما هو محل البحث من الدلالة عليه بحسب اللغة ففيه خلط بين معنيي الشرط ويدفعه ان الظاهر تسرية ذلك المعنى الى العرف وشيوع استعماله فيه عندهم الى ان بلغ حد الحقيقة كما يقضي به ملاحظة تبادره منه في العرف وتجدده المعنى المذكور لا يمنع من ملاحظته في المقام اذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط بل في مدلول الجملة الشرطية واذا ظهر ان مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط عندنا ثم به المدعى وان كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق اذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطية متجددا ايضا

بالمعنى

ثانيها وضوح الفرق بين مفادي الأمرين فان مفاد لفظ توقف المشروط على حصول الشرط وانتفائه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله بخلاف الجملة الشرطية لما عرفت من الاتفاق على دلالته بوجود المشروط عند وجوده فلا يتجه الحكم بكون الجملة الشرطية جارية مجرى العبارة المذكورة وفيه انه ليس المراد توافق مفادي العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في افادة تلك الدلالة وان استفيد ذلك من الجملة الشرطية مع ما يزيد عليه ثالثها انه لبيننا دوان الشرط موضوع لمجرد الانتفاء بالانتفاء اذ ليس ذلك معنى مطابقيا لها بالاتفاق بل انما هو من لوازمه حسبما يقرره انشاء الله فلا وجه للاستناد الى التبادر الذي هو من امارات الوضع ويدفعه انه ليس المقصود في المقام دعوى تبادر الانتفاء عند الانتفاء ابتداء من نفس اللفظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى انه يتبادر منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصود انفهام ذلك المعنى منه بالواسطة وليس ذلك من امارات الحقيقة كما مر بيانه في محله رابعها انه ان اريد بالشرط في قوله الشرط في اعطائه اكرامك هو ما يتوقف عليه الاعطاء حسبما مر من تفسيره فدعوى كون الجملة الشرطية مفيدة لذلك محل منع اذ القدر الذي يسلم دلالته عليه هو تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فالمراد بالشرط الذي وضعت تلك الادوات بازائه هو مجرد تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور وان اريد بالشرط ما علق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به فالتبادر المدعى محل منع وكون مفاد قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بالمعنى المذكور انتفاء الامر بالاعطاء عند انتفاء الاكرام اول الدعوى ويدفعه ان كون المتبادر من الجملة المذكورة هو مفاد الشرط بالمعنى الاول مرتبط بالوجدان من التنافي الاطلاقات العرفية الا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل اكرم زيدا على كل حال من الاحوال سواء جاءك او لم يجئك اكرمك او لم يكرمك وقوله اكرم زيدا ان جاءك او ان اكرمك ولذا يجعل حكم الثاني عدولا عن الاول ورجوعا عنه الى غيره خامسها ان قوله الشرط في اعطائه اكرامك يفيد انحصار الشرط فيه ولا دلالة في قوله اعط زيدا ان اكرمك على ذلك وفيه انه لما كان مفاد الجملة الشرطية هو الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء لزم انحصار الشرط في وجوب الاكرام في ذلك والا لم يجب الاعطاء بمجرد وجود الشرط المذكور فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الامرين هذا ويمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين اخرين احدهما نص جماعة من اهل اللغة على ما حكي بدلالته على ذلك فقد عزى الزركشي الى كثير من اهل اللغة منهم ابو عبيدة وغيره حجية مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب وقولهم حجة في ذلك وقد عورض ذلك بمنع الاخفش وغيره منه الا انه يمكن دفعه بتقديم الاثبات على النفي وانجبار الاول بفهم العرف وموافقته لقول الاكثر لا يقال ان الاستناد الى كلام اهل اللغة انما يتم لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك او قلنا بكونه بعضا من الموضوع له واما لو قلنا بكون الدلالة عليه التزامية كما هو الاظهر حسبما سيجيء بيانه انشاء الله فلا وجه للرجوع فيه اليهم لدوران ذلك مدار الملازمة بين الامرين من غير حاجة فيه الى نقل النقلة لانا نقول ان الرجوع الى اهل اللغة انما هو في اثبات وضعه لما هو ملزوم لذلك لا في دلالته على اللازم بعد تعيين الملزوم ثانيهما عدة من الروايات الدالة عليه منها ما رواه القمي في تفسيره والصدوق في معاني الاخبار عن الصادق ع في قوله تعالى في قصة ابرهيم ع بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وما كذب ابرهيم ع قلت فكيف ذلك قال ع انما قال ابرهيم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابرهيم ع قال
واورد عليه بانه لا دلالة فيه على حجية اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وكان المقصود بذلك ان مراد الامام ع بيان عدم كذبه ع في الحكم المذكور بان حكمه ع بكون ذلك من فعل كبيرهم معلق على نطقهم فليس الاخبار مطلقا حتى يلزم الكذب ولا دلالة اذن في ذلك على حكمه ع بعدم فعله مع عدم نطقهم بل انما يجوز ان يكون مرادا له وان لا يكون ثابت من ان نفي الكذب عنه ع حاصل بالوجه المذكور من غير دلالة فيه على ثبوت المفهوم اصلا فلا وجه للاستناد الى تلك الرواية من الجهة المذكورة لكن فيها اعتبار ما يزيد على ذلك حيث انه ع استفاد من ذلك انهم ان لم ينطقوا فلم يفعل شيئا اذ قضية استفادته ذلك من التعليق المذكور دلالته على المطلوب وهو محل الشاهد ومنها بعد نفي الايراد المذكور منها ما ورد في تفسير قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن عبيد بن زرارة انه سئل عن الصادق ع عن تلك الاية فقال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وذكر النهي في المفهوم اما من جهة دلالته على رفع الوجوب لوروده في مقام توهم الوجوب كالامر الوارد في مقام توهم الحظر يدل على رفعه او من جهة كون عبادته متوقفة على التوظيف فبعد انتفاء الامر تكون محرمة والاول اظهر فالمناقشة في دلالتها من جهة ان ما يدل عليه غير ما يقولون به ساقطة ومنها ما ورد في قوله ادعوني استجب لكم فيما رواه القمي في الصحيح عن الصادق ع انه قال له رجل جعلت فداك ان الله يقول ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا قال انكم لا تفون لله بعهده فانه تعالى قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم ومعناه ان قضية التعليق الظاهر من الاية انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفائكم فحيث لا تفون لله بعهده لا يفي لكم بعهدكم ومنها ما ورد في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه حيث قال لو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه فان ظاهره ان ذلك من اجل ثبات الاثم بالتاخير من جهة المفهوم لولا انه تعالى صرح بخلافه الى غير ذلك مما ورد مما يقف عليه المتتبع وقد يستدل في المقام بعدة من الاخبار دلالتها على ذلك منها ما رواه العياشي عن الحسن بن زياد قال سئلته عن رجل طلق امرئته فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق وجه الاستدلال انه ع استند الى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها اخذا بمفهوم الشرط في قوله فان طلقها الاية حيث علق نفي الباس عن الرجوع بالطلاق فحيث لا طلاق فلا تحليل وفيه انه لا يتعين الوجه في ذلك ان يكون من جهة الاستناد الى المفهوم بل يحتمل ان يكون الاستناد فيها الى منطوق قوله تعالى فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره بملاحظة قوله فان طلقها لا من جهة مفهومه بل لدلالته على ان النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق والمتعة لا يتعلق بها طلاق ومنها ما ورد من ان يعلى بن امية سئل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها عليكم

فاقبلوها فقد

فاقبلوها فقد فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف وهما من اهل اللسان ولما ذكر عمر ذلك للنبي ص اقره على ذلك واجاب بانه صدقة وفيه انه يمكن ان يكون تعجبهما من جهة نسبة القصر الى صورة الامن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الاية الشريفة بصورة الخوف فيكون الحكم في غيرها على مقتضى الاصل من الاتمام كما هو ظ من الخارج ويشهد له لفظ التقصير الدال على الحذف وقد يجاب عنه بمنع كون الاصل في الصلوة الاتمام اذ ليس في الكتاب ما يقتضيه وقد روت عايشة خلافه فانها قالت ان صلوة السفر والحضر كانت ركعتين فقصرت صلوة السفر وزيد صلوة الحضر مضافا الى انه لو كان التعجب من جهة انتفاء التمام مع قضاء الاصل به لكان المناسب ان يقول ما بالنا لا نتم فظهر بذلك انهما تعجبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط وفيه ان ظ الاية الشريفة يعطي كون الاصل هو التمام وكون الاصل الاولي فيها هو الركعتين حسبما روته عايشة ان ثبت لا يدل على عدم انقلاب الاصل كما يومي اليه ظ الاية وغيرها ومن الجايز ان يكون التعجب من ثبوت حكم القصر مع اختصاص الاية بصورة الخوف فقوله ما بالنا نقصر وقد امنا وليس في ذلك خروج عن ظ السياق اصلا كما لا يخفى ومنها ما ورد من انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال ص لازيدن على السبعين فدل ذلك على انه ص فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور ان حكم الزيادة غير حكم السبعين وهو موهون جدا لعدم صحة الخبر فانه ص ما كان يستغفر للكفار بعد ورود النهي عنه وليس الملحوظ في ذكر السبعين خصوص ذلك العدد بل انما يذكر في الاجل الدلالة على الكثرة وانما اريد به في المقام بيان عدم حصول الغفران لهم على اكد الوجوه ولو صح ورود ذلك عنه ع فالمراد به اظهار الشفقة والرافة استمالة للقلوب ومع الغض عن جميع ذلك فليس في الخبر دلالة على استفادته من ذلك حصول الغفران لهم بالزايد لخروجه عن مدلول تلك الاية هذا وقد احتجوا على ثبوت المفهوم المذكور بوجوه اخر ضعيفة منها ما تمسك به العلامة في النهاية من ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قطعا فلو لم يستلزم عدمه عدمه لكان كل شيء شرطا لغيره والتالي واضح الفساد فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهو كما ترى لابتنائه على الخلط بين اطلاقي الشرط فان الشرط الذي لا يستلزم وجوده الوجود هو الشرط بالمعنى المصطلح والشرط المقصود في المقام يستلزم وجوده الوجود قطعا اذ هو قضية منطوق الكلام ومنها ان المذكور بعد ان واخواتها شرط بالنسبة الى ما يتفرع عليه من الجزاء وكل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط به اما الصغرى فلاطباق علماء العربية على ان ان ونحوها من حروف الشرط فيكون مفادها مفاد الشرط واما الثاني فلان ذلك هو المراد بالشرط الا ترى انهم يعدون الوضوء شرطا للصلوة ومعلومية العوضين شرطا لصحة البيع وتسليم الثمن في المجلس شرطا لصحة السلم وتقابض العوضين في المجلس شرطا لصحة الصرف الى غير ذلك يعنون بذلك توقف ما يشترط بها من صحة الصلوة والبيع والسلم والصرف بذلك وفيه ايضا ما عرفت من كونه خلطا بين اطلاقي الشرط فان المراد بالشرط في المقامات المذكورة ونحوها هو الشرط بمعناه المصطلح دون ما هو المقصود في المقام وكون الشرط بالمعنى المتنازع فيه مما يتوقف عليه وجود المشروط ولا يحصل بدونه اول الكلام ومنها انهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء فكما ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذا الشرط ويدفعه انه ليس المناط في حصول التخصيص اثبات الحكم المخالف للعام بالنسبة الى المخرج كيف ولو كان كذلك لما كان يعقل الخلاف في كون الاستثناء من النفي اثباتا الا مع ان الخلاف فيه معروف في كتب الاصول فنقول ان المناط في التخصيص اخراج الخاص عن العام اما بان يراد بالباقي كما هو ظ الجمهور او بان يتعلق الحكم بالباقي ليكون التخصيص قرينة على خروج المخرج عن متعلق الحكم مع استعمال اللفظ في الكل كما هو الوجه الاخر حسبما فصل الكلام فيه في محله وعلى كل من الوجهين فقضيته التخصيص عدم شمول الحكم المتعلق بالعام لجميع جزئياته المندرجة فيه لا بحسب الواقع ليلزم منه اثبات خلافه للمخرج عنه بل بحسب ما يراد انه فقضيته ذلك عدم افادة الكلام ثبوت حكم العام للمخرج عنه واين ذلك من اثبات خلافه له نعم قضية خصوص الاستثناء ذلك نظرا الى قضاء التبادر به وهو بالنسبة الى الاستثناء من الاثبات محل وفاق وبالنظر الى الاستثناء من النفي محل خلاف معروف فحمل ساير المخصصات على الاستثناء قياس محض فيه انه لا شاهد عليه قوله بان تاثير الشرط الخ كانه اراد بذلك ان ما يسلم فهمه من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به ومجرد ذلك لا يقضي بانتفائه بانتفائه اذ كما يكون وجوده مرتبطا بالشرط المذكور يمكن ان يكون مرتبطا بغيره ايضا من غير ان يكون هناك منافاة بين الارتباطين بحسب العرف والعقل فكما يكون حاصلا عند حصول ذلك الشرط يكون حاصلا عند حصول غيره ايض فلا دلالة فيه على انتفاء المشروط بانتفائه قوله الا ترى انه قد يورد عليه بان ذلك ليس من محل الكلام في شيء اذ ليس هناك تعليق للحكم بالحال دون الشرط فلا ربط لما استشهد به بما هو المقصود ويدفعه انه ليس مقصود السيد من ذلك الا التنظير وبيان امكان اناطة وجود الشيء وارتباطه بكل من امرين او امور ووقوعه في الشرع من غير حصول منافاة فغرضه من ذلك دفع ما يتوهم من المانع العقلي بانه مع ارتباط الشيء بالشيء واناطته لا يصح القول بوجوده مع انتفاء الاخر وذلك حاصل بما ذكره من المثال وان لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتحاد المناط في المقامين على انه يمكن تقرير ذلك بالنسبة الى الشرط ايض فان المعنى المستفاد من الاية الشريفة يمكن التعبير عنه في كل من المقدمات المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ الشرط ايض وبان انه مع ان غيره ينوب منابه وقد اورد على السيد بوجوه احدها ان ما ذكره السيد قدس سره انما ينافي عموم المفهوم فيكون دفعا لقول من يذهب الى عموم المفهوم اذ هو قائل بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فيما اذا لم يكن هناك شيء من الشرط ولا ما يقوم مقامه وفيه انه اولا ليس في كلام السيد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض الصور الموجودة اذ قد يكون الشرط المفروض وما يقوم مقامه جامعا لجميع الفروض الحاصلة نعم لو فرض انتفاء الامرين كان الحكم منتفيا الا انه ليس في كلام السيد ما يفيد تحقق ذلك الفرض حتى يقال بذهاب السيد الى تحقق الانتفاء بالانتفاء في الجملة كما يقول القائل بحجية المفهوم وعدم عمومه وثانيا ان مرجع كلام القائل بنفي عموم المفهوم الى نفي المفهوم فانه يحتمل قيام غيره مقامه في كل من الفروض الحاصلة غاية الامر ان يقول بانتفاء الحكم في بعض الاقسام على سبيل الاجمال وهو لعدم تعينه لا ينفع في شيء من الخصوصيات نعم يتم ذلك في مقابلة من يدعي ثبوت الحكم في جميع الاقسام ثانيها ان المدعى ظهور تعليق الحكم على الشرط انتفائه بانتفائه وهو لا ينافي عدم انتفائه لقيام الدليل على قيام غيره مقامه فليس في قيام بعض الشروط مقام بعض دلالة على انتفاء الظهور المذكور الا ان يدعي غلبته ذلك بحيث لا يبقى معه ظن

بظاهرها يقتضيه اللفظ لكن بلوغها الى تلك الدرجة محل منع فينبغي الاخذ بما يقتضيه اللفظ الى ان يقوم دليل على قيام غيره مقامه كما يقول القائل بحجية المفهوم وعند من مفصول السيد منع الظهور المدعى فان اقصى ما يفيده اللفظ حصول الاناطة في الجملة وهو لا ينافي الاناطة بالغير ايضا ولا [illegible] في الكلام ما يفيد انحصار المناط فيه فاذا اجاز الامران من غير ظهور لاحدهما لم يكن هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص شيء من الصور نظرا الى احتمال حصول ما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كل مقام فليس للسيد قائلا بحصول المقتضي للانتفاء محتملا او وجود ما يمنع منه حتى يدفع ذلك بالاصل بل يمنع من حصول المقتضي ايضا فان مجرد اناطة وجود الشيء بالشيء في الجملة لا يقضي باناطة عدمه بعدمه اذ قد يكون عدمه منوطا بعدم امور شتى وانت خبير بوهن المنع المذكور فالتحقيق في الجواب ان يقال ان المفهوم من تعليق الشيء على الشيء اناطة وجوده بوجوده وبعدمه وارتباطه به كما يشهد به ملاحظة العرف وهو مفاد توقفه عليه وقضية التوقف هو الانتفاء بالانتفاء الا ان يقوم دليل يخرج عن ذلك لكنه بعيد توقيفه على ما يعم ذلك وغيره ثالثها ما اشار اليه المصنف في الجواب عن الحجة وسيأتي الكلام فيه انشاء الله قوله لو كان انتفاء الشرط اه لا يخفى انه لا اشعار في الاية [illegible] على انتفاء المشروط بانتفائه اقصى الامر عدم ارادة ذلك منها كما هو الحال في ايات كثيرة ورد فيها التعليق على الشرط من غير ارادة انتفاء الحكم بانتفائه وكان الوجه في الاحتجاج بها انه لو كان مفاد الشرط هو الانتفاء بالانتفاء لم يحسن التعليق في الاية الشريفة مع عموم المنع اذ لا فرق [illegible] خلاف ما هو الواقع من غير باعث عليه فلما علق المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم تبين عدم افادة التعليق مع انتفاء ما علق عليه قوله لم يكن ذلك لشرطوه شرطا فاورد عليه بان فيه خلطا بين ما اريد بالشرط في محل النزاع والشرط بمعناه المصطلح فان يكون الشرط في المثال المذكور هو مفهوم احدهما انما يوافق المعنى الثاني دون الاول اذ لا يعقل ان يكون الجملة التالية لاداة الشرط هو مفهوم احدهما فقد يرد السيد انه يصح ان يعلق في العرف واللغة قبول شهادة الواحد بكل واحد منهما مع عدم انتفاء القبول بانتفاء كل منهما لقيام الاخر مقامه وان كان الشرط المصطلح هو مفهوم احدهما ويمكن ان يقال ان مراد المصنف انه لما كان التعليق على الشرط مؤذنا بكون الشرط المصطلح [illegible] مفهوم احدهما امكان ما ينبغي ان يعلق عليه الحكم المذكور هو ذاته دون كل واحد منهما ولو فرض تعليق الحكم بكل واحد منهما كان خروجا عن [illegible] قررناه فيكون مرجع الجواب المذكور الى ما مر من الجواب الذي ذكرناه قوله لكن لا يلزم من عدم الحرمة لا يخفى انه اذا انحصر تحقق الجزاء في صورة تحقق [illegible] لم يعقل حصوله مع انتفاء الشرط فيكون انتفاؤه بانتفاء الشرط امرا حاصلا مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم على الانتفاء بالانتفاء [illegible] افادة [illegible] بانتفاء الشرط مقصودا من التعليق [illegible] وانما يراد به افادة ثبوته عند ثبوت الشرط لكن لا يخرج بذلك عما هو الظاهر من التعليق والاشتراط اذ ليس الظاهر منه الا توقف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو ما حاصل في الصورة المفروضة [illegible] في تحقق معنى التوقف [illegible] حصول الانتفاء بالانتفاء سواء استفيد ذلك من التعليق المفروض او كان معلوما في نفسه نعم ذلك قولك ان جئت زيدا وجدته مشغولا وان ركبت [illegible] حمارا وان اراد زيد شيئا لم يكرهه احد على تركه وان امر زيد بشيء او نهى عنه لم [illegible] احد [illegible] الى غير ذلك من الامثلة ومن ذلك التعليق الحاصل في الاية الشريفة اذ مفاد الامر [illegible] ان اردن العفاف حرم عليكم اكراههن على البغاء وقضية ذلك توقف حرمة الاكراه على البغاء على ارادتهن العفاف [illegible] لتوقف ثبوت موضوع الاكراه على ارادة العفاف فالتوقف المستفاد من القضية الشرطية حاصل في المقام [illegible] نظرا الى وضوحه من الخارج فليس في الاية الشريفة خروج عن ظاهر ما يقتضيه القضية الشرطية اصلا فهذا تحقيق الحال على حسب [illegible] من الجواب عن الاستدلال وفيه تامل سيأتي الاشارة اليه انشاء الله قوله لا نعني اذا لم يردن التحصن اه لا يخفى انه يمكن [illegible] الواسطة بين الامرين لامكان الخلو عن الارادتين كما هو الحال في المتردد ومعه يمكن تحقق الاكراه على البغاء من غير ارادة التحصن بناء على تفسير الاكراه بحمل الغير على [illegible] بكرهه كما فسره المصنف ومع الغض عن ذلك تعذر تحقق الاكراه على البغاء مع ارادتهن ترك العفاف غير ثابت لامكان ان يردن [illegible] المولى على البغاء فلا يصدق مع اكراههن فقد اردن العفاف فانه انما يصدق ذلك مع عدم ارادتهن البغاء اصلا [illegible] عليه بان ذلك [illegible] من كلام المصنف من كون الدلالة في المقام وضعية فان الدلالة [illegible] للمفهوم [illegible] الواضع للقيد المذكور ضمن الوضع وهو [illegible] القول [illegible] حاصلة في المقام عقلية صيانة لكلام الحكيم عن اللغوية كما سيجيء الاشارة اليه [illegible] انما يلزم [illegible] كون الدلالة في المقام وضعية [illegible] من تعلق الوضع به [illegible] فيكون الدلالة عنده وضعية [illegible] من تعلق الوضع بما يلزم منه ذلك [illegible] الى التبادر في المقام [illegible] اثبات الوضع [illegible] يمكن ان يكون من جهة اثبات وضعه لما يلزم منه ذلك [illegible] للفظ عن حقيقته [illegible] الدلالة على التوقف والارتباط الملزوم لانتفاء الحكم بانتفائه فيكون [illegible] او يقال بكون التعليق والاشتراط ظاهر في ارادة التوقف الملزوم للانتفاء بالانتفاء نظرا الى فهم العرف من اجل انصراف المطلق الى الفرد الشائع [illegible] الاشتراط عن الانتفاء بالانتفاء من غير لزوم تجوز في المقام وكان هذا هو الاظهر حسبما [illegible] بيانه [illegible] ذكره المصنف [illegible] يجوز ان يكون فايدة [illegible] لا يخفى ان مجرد قيام الاحتمال [illegible] في المقام [illegible] القول بتحقق المفهوم [illegible] الحمل عليه عند [illegible] ولو كان مجرد [illegible] الملاحظة [illegible] الانتفاء [illegible] من الشروط فلا يتحقق هناك مفهوم في [illegible]

في افادة الانتفاء لا يبعد تسليم المنكر له فيؤول ذلك الى انكار المفهوم وقد يحمل كلامه على استظهاره ملاحظة الفائدة المذكورة حتى يكون صارفا [illegible] قوله او ان الاية نزلت اه يريد بذلك ان مورد الاية هو خصوص من يردن التعفف فعلق الحكم على الشرط المذكور تنصيصا على بيان الحكم في مورد النزول فلا يراد بذلك مجرد احتمال نزولها فيمن يردن التعفف [illegible] ههنا المولى لبرد [illegible] نظير الاحتمال المذكور حاصل في اكثر الشروط قوله ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع قد يقال انه ليس ملحوظ المستدل لزوم جواز الاكراه على البغاء بناء على حجية المفهوم اذ ليس ذلك مما يتوهم احد في المقام بل مراده لزوم دلالة الاية على ذلك فلا بد من صرفها عنه من جهة الاجماع بناء على القول المذكور ولا يناسب ذلك مقام البلاغة لكون الاشتراط زيادة خالية عن الفائدة بل مخلة بالمقصود يتوقف دفعه على ملاحظة الدليل من الخارج ومثله لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلامه تعالى وح فلا يلائمه ما ذكر في الجواب هذا وهناك وجوه اخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور لا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر كيف ولو دل عليه باحد الوجهين لكان منطوقا واما الالتزام فلان من شرطه اللزوم العقلي او العرفي وكلاهما منتفيان في المقام ضرورة انه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلا ولا عادة ولذا لا يراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثير من المقامات ويدفعه احتمال كون الدلالة في المقام تضمنية حسبما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجيء اليه الاشارة انشاء الله نعم فلا وجه لدعوى ظهوره فيه ولا لزوم كونه منطوقا لما عرفت من ان مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم كما نص عليه كون متعلق الحكم مذكورا في احدهما غير مذكور في الاخر وفيه ان الوجه المذكور خلاف التحقيق كما سنبينه انشاء الله فالاظهر في الجواب ان يقال بحصول الدلالة الالتزامية لابد عوى حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه لوضوح خلافه بل لان المفهوم من القضية الشرطية شيء يلزم منه ارادة الانتفاء عند الانتفاء اما عقلا او عادة او عرفا فانظر الى جريان المخاطبات العرفية على ذلك وانصراف ذلك منه عند الاطلاق ومنها انه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تارة وارادة الانتفاء بالانتفاء تارة مع عدم ارادته وقد وقع استعمال الفصحاء والبلغاء على الوجهين وقد حكي عن الشيخ الحر انه ذكر في الفوائد الطوسية مائة وعشرين اية من القران لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان الايات التي اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء وح فكيف يوثق به ويجعل دليلا على ارادة المتكلم من غير قيام قرينة عليه ويدفعه ان مجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في ارادة الانتفاء بالانتفاء كما هو الحال في سائر الالفاظ الا ترى ان استعمال الامر في الندب فوق حد الاحصاء ومع ذلك ينصرف عند التجرد عن القرائن الى الوجوب ويحمل عليه كما هو ظاهر بعد ملاحظة فهم العرف فكذا الحال في المقام مع ان كون الشيوع هنا بتلك المثابة غير ثابت فمجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا يقضي بتردده بين الامرين ومنها انه لو دل لكان اما بالعقل او بالنقل والاول لا ربط له بالاوضاع والثاني اما متواتر او احاد والاول غير ثابت والا لقضى بارتفاع الخلاف وحصول الثاني لا يثمر في المقام اذ الاحاد لا يفيد العلم والمسألة اصولية لا بد فيها من العلم وضعفه ظ مما عرفت مرارا مضافا الى ان الوجه المذكور لو تم لقضى بانتفاء الدلالة كما هو المدعى وقد جرت طريقة المتوقفين على الاحتجاج بمثل ذلك في امثال هذه المقامات لا ان يفات قضيته التوقف هو نفي الحكم بالمفهوم في مقام الحمل ومنها حسن الاستفهام عن حال انتفاء الشرط فانه يفيد احتمال اللفظ وعدم دلالته على حكم الانتفاء اذ مع الدلالة عليه لا يحسن الاستفهام عن مفهوم الموافقة بعد ملاحظة المنطوق ووهنه ظاهر كما عرفت في نظائره والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقة ظ لصراحة الاول دون الثاني ومنها انه يصح التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير ان يعد ذلك لغوا فيصح ان يقال ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك لم يجب عليك اكرامه ولو دل الاول على الثاني لكان ذكر الثاني بعد الاول لغوا مستهجنا وليس كذلك كما يشهد به العرف وضعفه ايضا واضح اذ فائدة ذكر المفهوم التصريح بما يقتضيه الظاهر وهو امر شائع في الاستعمالات مطلوب في المخاطبات سيما اذا كان للمتكلم اهتمام في بيان الحكم ومنها انه لو دل على ذلك لزم التناقض والتاكيد عند التصريح بنفي المفهوم او ثبوته والاول باطل والثاني خلاف الاصل وكان ذلك بمنزلة قولك لا تقل له اف واضربه او ولا تضربه وجوابه ظاهر اذ لا تناقض في المقام اقصى الامر قيام ذلك قرينة على الخروج عن ظاهر التعليق ولذا دل على استفادة الحكم المذكور من التعليق كان التصريح به تاكيدا ولا مانع منه والفرق بين ذلك وبين المثال المفروض ظاهر وذلك لخصوصية المثال في حرمة الضرب كما اشرنا اليه ومنها انه لا فرق بين قولنا زك الغنم السائمة من التقييد بالوصف وزك الغنم ان كانت سائمة من التقييد بالشرط وكما يصح التعبير عما هو المراد بالتركيب الوصفي يصح التعبير عنه بالتقييد بالشرط من غير فرق بين التعبيرين في المفاد وكما ان التقييد بالوصف لا يفيد انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف فكذا التقييد بالشرط مضافا الى ان كلا من الشرط والوصف من المخصصات الغير المستقلة فاذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العام على الموصوف بالوصف المفروض مع السكوت عن حال فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص المستفاد من الشرط وجوابه ظهور الفرق بين التعبيرين عند القائل بحجية مفهوم الوصف فان مفهوم الشرط اقوى دلالة عنده واما عند المفصل في الحجية كما هو الاشهر فالامر واضح وكون التخصيص الحاصل بالصفة بالسكوت عن غير محل الوصف لا يقضي بجريانه في الشرط مع اختلافهما في المفاد كيف وهو منقوض باشتراكهما مع الاستثناء في كونه مخصصا غير مستقل مع ظهوره في نفيه لحكم العام عن المخرج ومنها انه لو دل على الحكمين لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى ارادة المفهوم كما يجوز عكسه مع انه لا يجوز ذلك وفيه مع عدم وضوح ظهور الملازمة المدعى انه انما يتم لو قلنا بكون دلالته على الانتفاء بالانتفاء تضمنية وهو ضعيف كما سيجيء بيانه انشاء الله واما لو قلنا بكونها التزامية فهي انما تتبع ارادة المنطوق فمع عدم ارادة المنطوق من اين يجيء الدلالة على اللازم هذا وحجة القول بالتفصيل بين الخبر والانشاء ان الجملة الواقعة بعد اداة الشرط انما تفيد شرطا للحكم المتكلم بالجزاء على ما يشهد به التبادر كما في قولك اذا زالت الشمس فالوقت قد دخل وقضية ذلك انتفاء الاخبار مع انتفاء الشرط المفروض لا انتفاء الحكم المخبر به

اذ عدم حصول الاخبار به لا يستلزم عدمه بخلاف الانشاء فيستلزم انتفاؤه انتفاء اصل الحكم الحاصل بذلك الانشاء ضرورة انه ليس هناك واقع مع قطع النظر عن الانشاء الحاصل فان حصوله الواقعي تابع لما يدل عليه لفظ الانشاء واجيب عنه بان الحجة المذكورة لا تفيد نفي الدلالة على الانتفاء في شيء من الصورتين بل يفيد خلافه فان المفصل في المقام دلالة الاشتراط على انتفاء الحكم المعلق على الشرط بانتفائه وقد قضى به الحجة المذكورة في كل من الصورتين ويدل عليه القائل المذكور عنه انه يجعل المعلق على الشرط هو الحكم بمعناه المصدري دون النسبة التامة وهو كلام اخر لا ربط له بدلالة المفهوم وان كان فاسدا في نفسه اذ الظاهر كون الشرط شرطا لنفس النسبة لا الحكم بها كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات ومرت الاشارة اليه وما يرى من كونه شرطا للحكم في بعض الامثلة فهو خارج عن ظاهر اللفظ متوقف على الاضمار او التجوز نظرا الى القرينة القائمة عليه وليس الكلام فيه فيرجع التفصيل المذكور الى التفصيل في دلالة انتفاء الشرط على انتفاء اصل الحكم اعني النسبة التامة بين الوجهين المذكورين لا التفصيل في الدلالة على الانتفاء بالنسبة الى الحكم الذي علق عليه الشرط المذكور كما هو محط الكلام في المقام فالقائل المذكور مفصل بالنظر الى ما يقول الاكثر باطلاق الانتفاء بالانتفاء بالنسبة اليه و قائل باطلاق الانتفاء بالنسبة الى ما يعتقد تعلق الشرط به ويمكن تقرير الحجة بوجه اخر يفيد التفصيل في اصل الحكم المعلق عليه وذلك بان يقال ان تعليق الحكم على الشرط انما يفيد الحكم بوجوده على تقدير حصول ذلك الشرط من غير اشعار فيه بملاحظة نفسه بانتفاء ذلك الحكم عند انتفائه ولا منافاة له بل يجوز فيه الامران ولذا جرت الاستعمالات المتداولة في كلام الفصحاء والبلغاء على الوجهين الى غير ذلك مما يتمسك به القائل بنفي المفهومية لكن يلزم من ذلك انه ان كان المعلق عليه حكما انشائيا انتفاء ذلك الانشاء بانتفاء شرطه فانه لما كان الحكم الانشائي حاصلا بايجاد المتكلم وانشائه وكان ايجاد المتكلم تابعا للفظه الدال عليه ومع تقييد المتكلم الجملة الانشائية بالشرط المفروض لا يكون الانشاء الحاصل بذلك الكلام شاملا لغير تلك الصورة وقضية ذلك انتفاء الانشاء المذكور بانتفاء الشرط وهذا بخلاف الاخبار اذ ليست النسبة الحاصلة هناك تابعة لايجاد المتكلم وانما هي امر واقعي حاصل في نفس الامر مع قطع النظر عن اخبار المتكلم به فاذا فرض بيان المتكلم لحصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على انتفائه في غير تلك الصورة لكن قد عرفت وهن ذلك فان القول بانتفاء ذلك الانشاء المخصوص بانتفاء شرطه مما يقول به القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيه لعدم جريان ذلك بالنسبة الى الاخبار ايضا ولا يقول احد من المحققين بحجيته فيرجع الكلام المذكور الى القول بنفي حجية المفهوم راسا وقد عرفت ما فيه وعرفت تصحيح دلالته على انتفاء مطلق النسبة الانشائية بالنسبة الى الانشاءات ايضا واما حجة المفصل بين الشرع وغيره فلم نقف عليها وكان الوجه فيه ما استند اليه النافي لحجية المفهوم مع ما دل من الاخبار على اعتبار المفهوم كما اشرنا الى جملة منها واستناد العلماء خلفا عن سلف بعدة من المفاهيم حتى انه حكى الشهيد الثاني في تمهيده عن بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية مفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وحكى بعض الاصحاب عن بعضهم حكاية الاجماع على اعتبار المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفيه ما عرفت من وهن الوجوه المذكورة للنافين و الروايات الواردة في ذلك واستدلال العلماء بالمفاهيم من الشواهد على الحجية ولا اشعار فيها باختصاص ذلك بعرف الشرع اصلا هذا ولنختم الكلام في المرام برسم امور احدها ان المدار في حصول المفهوم في المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى بان يفيد اناطتها بها فلا فرق بين الادوات الدالة عليه كان ولو الموضوعين لخصوص التعليق وافادة الاشتراط والاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كمهما وكلما ومتى ومن ونحوها ولو كان ذلك في بعض الاحيان من جهة قيام شاهد عليه كما في الذي ياتيني فله درهم وان اختلف الحال فيها وضوحا وخفاء فان قلت اذا كان الموصول في المثال المفروض غير مفهم للشرطية في نفسه لزم ان يكون ارادة ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيلزم ان يكون مجازا وهو خلاف الظاهر فكيف يجمع بين الامرين قلت ما ذكر من التجوز انما يلزم اذا قلنا باستعمال الموصول في خصوص الاشتراط بان يكون المراد افادته بنفسه كما هو الشان في المعاني المجازية وان كانت افادته بتوسط القرينة وليس كذلك بل الظاهر ارادة التعليق من الخارج كزيادة الفاء في الجزاء فافادة الاشتراط هنا انما يجيء من القرينة وذلك كاف في المقام وقد يجوز ذلك في الاسماء المفيدة للاشتراط الا ان هناك فرقا من جهة غلبة تلك الارادة فيها وقلتها في غيرها وقد ذهب بعض ائمة العربية الى القول باضمار ان قبلها ويؤيد ما قلناه الفرق في افادتها ذلك بين الوقوع في صدر الكلام وغيره كما في قولك من جاءك فاكرمه واكرم من جاءك وكذا كلما جاءك زيد فاكرمه واكرم زيدا كلما جاءك وكيف كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط لا على وضع اللفظ له غاية الامر ان ما وضع اللفظ بازائه يحمل عليه الى ان يجيء قرينة على خلافه وما يستفاد منه التعليق لامر اخر يتبع حصول ذلك الامر ويختلف الحال في تلك الافادة ظهورا وخفاء من جهة اختلاف اختلاف المقامات وظهور القرينة وخفائها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ومن ذلك الوقوع في جواب الامر كما في قولك اكرم زيدا اكرمك وقد استند الامام الى المفهوم المستفاد من ذلك في الاية الشريفة هذا وقد يتوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمة ان بخصوصها حيث فرضوا المسئلة في خصوص التعليق بها كما في المحصول وفي تبيان الزبدة وغيرهما وليس كذلك بل انما عبروا بذلك على سبيل التمثيل حيث ان كلمة ان هي الشائعة في التعليق كيف وما ذكروه من الدليل يعم الجميع وقد نص جماعة من علماء الاصول ايضا على التعميم وفهم العرف حاصل في الجميع وهو ظاهر ثانيها ان دلالة المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمن او الالتزام او انها دلالة عقلية غير مندرجة في الدلالة اللفظية اقوال اولها وسطها والمختار عند بعض افاضل المحققين هو الاول والمعزى الى اكثر اصحابنا المتاخرين هو الثالث لنا ان مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط واناطته به بحيث يفيد توقفه عليه كما مر بيانه ومن البين ان توقف الشيء على الشيء لا يعقل الا مع انتفائه عند انتفائه فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول والانتفاء بالانتفاء من اللوازم البينة للتوقف وليس جزءا من مفهومه كما لا يخفى والحاصل ان مفاد التعليق على الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا ومتوقف في هذا ومتوقف عليه فكما ان كلا من اللفظين دال بالدلالة الالتزامية على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء المتوقف بانتفاء ما يتوقف عليه فكذا

في بيان امور مهمة تتعلق بتلك المسئلة

في ان المفهوم هل هو من قبيل التضمن او الالتزام او انه دلالة عقلية غير مندرجة في الدلالة اللفظية

في المقام وان

في المقام وان اختلفا في ظهور الدلالة فالدلالة هنا ايضا من قبيل المنطوق كما مرت الاشارة اليه وههنا من قبيل المفهوم فان قلت انه ليس مفاد قولك هذا متوقف على هذا الا اناطة وجوده بوجود الاخر وعدمه بعدمه فيكون الانتفاء عند الانتفاء مدلولا تضمنيا وكذا الحال في قولك هذا شرط في كذا لاخذ الانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط فكيف يعد ذلك من الدلالة الالتزامية ويستند اليه في محل البحث قلت الظاهر ان الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المقامين التزامية فان توقف الشيء على الشيء هو افتقاره اليه بحيث لا يتحقق الا بتحققه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما لا يخفى عند التامل الصادق وكذا الحال في لفظ الشرط اذ هو ارتباط خاص يلزم الانتفاء عند الانتفاء فالماخوذ فيه هو التقييد المذكور واما نفس القيد فهي خارجة عن معناه وتعريفه بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود تعريف باللازم كما هو ظاهر لفظ اللزوم الماخوذ في حده فاذا كانت الدلالة في صريح لفظ الشرط والتوقف التزامية فكيف تكون دلالة الجملة الشرطية الظاهرة في التوقف والشرطية تضمنية فالتحقيق انه ليس مفاد التعليق على الشرط الا الحكم بوجود الجملة الجزائية عند وجود مصداق الجملة الشرطية على سبيل توقفه عليه واناطته به والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الاناطة والارتباط المدلول عليها بالمنطوق حجة القول بكون الدلالة تضمنية وجوه احدها ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه كما هو مقتضى التبادر وفهم العرف اذ المفروض فهمهم من التعليق المفروض الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء فكل من الامرين جزء من المعنى الموضوع له فلا يكون التزاما اذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ثانيها ان الدلالة الالتزامية لا تستدعي كون المدلول بها مرادا للمتكلم اذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من احدهما الى الاخر وقد تكون بين الملزوم ولازمه الذهني معاندة في الخارج كالعمى والبصر فمقتضى الدلالة الالتزامية هو الفهم والانتقال الى المعنى واحضاره في البال وهو غير كونه مرادا من اللفظ مقصودا بالافادة فيبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام هو مراد قطعا للكلام الاخر فيها فلا تكون الدلالة عليه التزامية ثالثها ان اللزوم الذهني منتف في المقام فلو لم نقل بكون الدلالة في المقام تضمنية لزم انكار الدلالة اللفظية في المقام بالمرة وهو فاسد اذ من المعلوم ان هناك مدلولين احدهما منطوق العبارة وهو الحكم بالوجود عند الوجود والاخر مفهومها وهو الحكم بالعدم عند العدم ومن الواضح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه فيتبين من ذلك ان القول بالدلالة اللفظية في المقام يستلزم القول بكونها تضمنية ويرد على الاول ما عرفت من ان المفهوم عرفا من التعليق المذكور ليس الا الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول واناطته به واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسبما قررنا فليست الدلالة على الانتفاء بالانتفاء على نحو الدلالة على الحكم بالوجود ليكون كل منهما تضمنية يشهد بذلك ان في مفاد الجملة المفروضة ومدلولها تقدم الاول على الثاني والانتقال منه اليه ومجرد فهم الامرين منها لا يقضي بكون الدلالة تضمنية بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا حسبما مر بيانه ومنه يظهر الجواب عن الثالث اذ ليس مفاد المنطوق مجرد الحكم بالوجود عند الوجود على اطلاقه بل مقيدا بالنحو المذكور واستلزام ذلك للانتفاء عند الانتفاء واضح لا يخفى وعلى الثاني انه مجرد كون الدلالة التزامية وان لم يقض بكون اللازم مرادا لكن لا يلزم من ذلك عدم دلالته عليه مطلقا بل الحق في ذلك التفصيل وذلك لان اللازم ان كان من اللوازم الذهنية للشيء ولو بحسب العرف من غير ان تكون هناك ملازمة بينهما في الخارج كما في العمى والبصر فمن الظاهر ان ارادة الاول لا يقضي بارادة الثاني وانما يتبعه الثاني في الفهم خاصة وان كان اللازم المذكور مما لا ينفك عنه الشيء في الخارج كما اذا كان مما لا يتحصل ذلك المعنى في الخارج بدونه فلا شك في كونه مرادا ظاهرا نظرا الى عدم حصول المراد الا به غاية الامر انه لا يكون مرادا من نفس اللفظ ابتداء اذ المفروض خروجه عن المعنى المراد ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مرادا اصلا ويتضح ذلك بملاحظة سائر المقامات الا ترى ان قولك هذا فوق هذا يدل على تحتية الاخر وقولك ذلك تحت هذا يدل على فوقية ذلك وقولك هذا متوقف على كذا يدل على انتفائه بانتفائه وكذا قولك هذا شرط في هذا الى غير ذلك من الامثلة فاللوازم المذكورة وان كانت خارجة عن مدلول اللفظ الا انها مرادة التزاما نظرا الى عدم تحقق المعاني الحقيقية الا بها نعم لو لم يكن هناك لزوم ذهني ولو عرفا بين المعنيين لم يبعد ذلك من الدلالة اللفظية بمعناها المعروف وان كان اللازم حاصلا قطعا والدلالة عليه حاصلة ايضا بملاحظة مدلول اللفظ بعد تصور الطرفين والنسبة او مع ضم الواسطة الخارجة اليه ايضا كما هو الحال في وجوب المقدمة بالنسبة الى ما دل على وجوب ذيها والحاصل ان المدلول الالتزامي ان كان لازما خارجيا للمعنى المطابقي كان مرادا في الجملة على جهة اللزوم والتبعية فان كان مع ذلك لازما ذهنيا كان مدلولا للفظ والا خرجت الدلالة عليه من الدلالات اللفظية وعلى كل حال فليس ارادة ذلك للازم في المقام باستعمال اللفظ فيه اذ ذلك انما يكون بارادته من اللفظ ابتداء على ما مر تفصيل القول فيه في محله وليس ذلك من شان المداليل الالتزامية جدا ولو اريد من اللفظ كذلك ليكون اللفظ مستعملا فيه فهو اذن مندرج في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازا فيه وقد عرفت سابقا ان الاظهر اندراج المجاز في المطابقة حجة القول الثالث انه لو كانت الدلالة لفظية لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية نظرا الى ان مفاد التعليق المفروض ومدلوله لغة وعرفا ليس الا ارتباط الوجود بالوجود والحكم بوجود احدهما على وجود الاخر و من البين ان الانتفاء ليس عين ذلك ولا جزءه ولا لازمه فلا يندرج في شيء من الثلث وايضا فقد نصوا على ان التعليق على الشرط انما يقتضي الانتفاء عند الانتفاء على القول به ان لم يظهر للشرط فائدة سواه واما مع تحقق فائدة اخرى سوى ذلك فلا دلالة فيه على الانتفاء وهذا لا يتم مع كون الدلالة عليه لفظية اذ مجرد وجود فائدة اخرى للتعليق لا يقضي بالخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عما وضع بازائه اذ لا بد من البناء عليه حتى يثبت المخرج والقول باشتراط وضعه لذلك المفهوم لعدم ظهور فائدة اخرى حتى انه لا يكون مع ظهور فائدة اخرى موضوعا لذلك فلا يتصرف الاطلاق عليه مستنكر جدا وكانه مدعيه النظر في الاوضاع اللفظية وذلك كما ترى في دفعه واما الوجه في الدلالة العقلية فهو على ما قرره بعض الافاضل ان اللفظ لما

كان وافيا بالمط ولم يكن يتعلق بذكر القيد غرض في الظ سوى انتفاء الحكم بانتفائه يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولا ملاحظة ذلك لكان اعتبار القيد عبثا لغوا لا حاجة الى ذكره وان لم يكن حاجة الى تركه ايض فان الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجة الى ذكره وتركه لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المظنون والمعلوم ايضا فائدة القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولا لزم العبث اما ظنا او يقينا اذ المظنون والمعلوم خلو كلام المتكلم عن العبث فينتج العلم او الظن بانتفاء الحكم عن غير محل القيد عند المتكلم وهو المط ثم قال ان هذا الوجه يعم ساير المفاهيم سوى مفهوم اللقب ويختص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وقد يورد عليه باختصاص الوجه المذكور بما اذا كان المتكلم حكيما اذ لا يجري ذلك في غيره فلا تكون له دلالة حاصلة بالنسبة الى الكلام الصادر من ساير المتكلمين ويدفعه ان الظاهر من الوضع البناء على صون الكلام عن اللغو مع الامكان حكيما كان المتكلم او غيره حتى يتبين الخلاف ثم رد عليه ما افاده بعض افاضل المحققين من ان هذا التقرير انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع لا خلاف في ارادة ذلك مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام الش والا لزم اللغو والعبث تعالى الله سبحانه عنه وانما الخلاف فيما اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالاول حتى يظهر خلافه او لا بد من التوقف حتى يقوم دليل منفصل عليه فالقائلون بالحجية ذهبوا الى الاول والنافون الى الثاني فالشرط المذكور من القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية قلت كان مقصود القائل المذكور ترجيح الفائدة على الفوائد المحتملة وحاصل كلامه انه ان كان هناك فائدة ظاهرة غير ذلك فلا دلالة في التعليق على الانتفاء واما اذا لم يكن هناك فائدة اخرى في الظ وان قام احتمال فوائد عديدة فالظ كون الفائدة هو التخصيص فالمظنون ح تخصيص الفائدة به فانه اظهر الفوائد بعد بعض ليه قوله ان المظنون والمعلوم تخصيص فائدة التقييد آه فليس ما ذكره مقصورا على صورة العلم بانتفاء ساير الفوائد كما ذكر في الايراد فعلى هذا لو فرض انتفاء الظن في خصوص بعض المقامات فلا دلالة عند المثبتين للوجه المذكور ولا ايراد عليه من هذه الجهة نعم يتوجه عليه منع ما ادعاه من الظهور ح اذ لم يبين وجها لاستظهاره ومع ذلك فقد ذكر في اخر كلامه ان الوجه المذكور مخصوص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه المذكور الا ان يؤول العبارة المذكورة بما لا يخالف ذلك ولا داعي اليه فتدبر ولبعض الافاضل في تقرير الدلالة العقلية مسلك اخر محصله ان كل متكلم عاقل اذا امكن تاديته المراد بلفظ مطلق فلم يكتف به وعبر بالمقيد يعلم انه اراد بذلك افادة امر لا يستفاد من اللفظ المطلق فان لم تكن هناك فائدة سوى انتفاء الحكم بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادته انما النزاع فيما اذا كان هناك فوائد عديدة ولا دليل على تخصيص احدها بالارادة فهل يتوقف في ذلك او يقدم بعضها فذكر ح انا اذا تتبعنا التعليقات على الشروط وجدنا الاغلب فيها البناء على الفائدة المذكورة فليرجح البناء عليها بالنسبة الى غيرها من جهة ملاحظة تلك الغلبة والكثرة فاذا رأينا جملة شرطية لا قرينة فيها على ملاحظة فائدة معينة من تلك الفوائد يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها عن الفائدة او بعده بانه من القسم الغالب ثم استشكل في جواز الاعتماد على الظن المفروض لعدم دليل قاطع بحجيته فان القدر المعلوم من حجية الظن في الالفاظ ما كان من جهة الدلالة المطابقية او التزامية البينة ولو كان اللزوم فيها عرفيا قلت ما ذكره من التشكيك في حجية الظن المفروض على فرض حصوله فلا ريب في وهنه اذ ليس الظن المفروض ظنا عقليا خارجيا بل من قبيل القرينة المنضمة الى اللفظ المبينة للمراد ولا ريب في الاكتفاء بالقراين الظنية اذ لم يعتبر احد في القرينة ان تكون مفيدة للعلم ومن الظاهر جريان المخاطبات العرفية في ذلك على الظواهر والامور المفيدة للظن كما لا يخفى ولو سلم اعتبار العلم في القراين العقلية المنضمة الى الالفاظ الكاشفة عن المراد بها فلا يجري ذلك بالنسبة الى الغلبة المدعاة لوضوح جريان المخاطبات على الرجوع الى الغالب في حمل الالفاظ حتى انه قد يرجح المجاز المشهور على الحقيقة لقوة الشهرة حسب ما مر بيانه ومن هنا يظهر المناقشة في عد الوجه المذكور من الادلة العقلية لرجوعه اذن الى القرينة العرفية ثم انه يبقى الكلام في كون الغلبة المدعاة في المقام بالغة الى حد يورث الظن لو قطع النظر عن ساير الوجوه المفيدة لذلك وهو في حيز المنع وعلى فرض كونها كك فلا منافاة فيها لما بيناه بل هي مؤيدة لحملها على ما قلناه ولا يمنع ذلك من الرجوع الى التبادر كما هو الشان في غيره من الموارد لامكان قطع النظر عن ملاحظة الغلبة والرجوع الى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكر مدفوع بما بيناه من الدليل والوجهان المذكوران لعدم افادة اللفظ ذلك مدفوعان اما الاول فبما بيناه من التبادر وغيره واما الثاني فبالمنع من كون مجرد وجود فائدة اخرى باعثا على الصرف عن ذلك نعم لو ظهر ان هناك فائدة اخرى ملحوظة للمتكلم قضى ذلك بصرفه عنه وهو ظ بناء على ما استظهرناه من انصراف التعليق لكونه اظهر فيه فاذا قامت القرينة على ملاحظة فائدة اخرى في التعليق تعين له ولم يقدح ما يورد عليه من دون لزوم تجوز كما سيجيء بيانه انش واما على القول بكون المفهوم مدلولا تضمنيا او التزاميا باللزوم البين لما وضع اللفظ له فلا بد من التزام التجوز وبجعله للح قرينة صارفة عن الحقيقة كما نص عليه بعض هؤلاء

ثالث الامور

فتم ثالثها قد عرفت ان المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل دلالة الالتزام فلو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وان التعليق انما حصل لفائدة اخرى فهل هناك تجوز في اللفظ نظرا الى دلالة انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ ح مستعملا فيما وضع له او لا تجوز في اللفظ نظرا الى ان ذلك امر خارج عن موضوع اللفظ فعدم ارادته في المقام لا يقضي بالخروج عن مقتضى الوضع وجهان وانت خبير بان الوجه الثاني انما يتم اذا كان اللزوم في المقام عرفيا لا عقليا اذ يصح القول ح بتخلف اللازم لقيام دليل عليه واما اذا كان اللزوم عقليا حسبما عرفت فلا يصح ذلك لامتناع الانفكاك ح فيكون عدم حصول اللازم اذن دليلا على عدم ارادة الملزوم فيلزم الخروج عن مقتضى المنطوق القاضي بالتجوز في اللفظ حسبما ذكر في الوجه الاول نعم يمكن ان يقال ان مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط وهو ظ في توقفه عليه واناطته به واللازم من ذلك عقلا هو الانتفاء بالانتفاء الا ان دلالة التعليق على التوقف المذكور ليس بالوضع بل من جهة ظهور

في تفصيل الكلام في عموم المفهوم

التعليق فيه بحسب العرف كما في نظيره من انصراف الطلب الى الوجوب فاذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم كون التعليق هناك لافادة التوقف بل لامر اخر كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه واكرم زيدا ان اكرمك وان اهانك وكذا الحال في فروض الفقهاء في كتب الفقهاء حيث يعبر بمجرد الفرض والتقدير الى غير ذلك ولا تجوز ح في شيء منها لحصول التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى في الجملة الذي هو مفاد ادوات الشرط غاية الامر عدم دلالتها على التوقف والاناطة وليس ذلك مما وضع له بخصوصه بل مما يستظهر من ذلك من حين الاطلاق على النحو الذي قررناه فاذا قامت قرينة على خلافه لزم الخروج عن مقتضى الظهور المذكور وهذا الوجه غير بعيد بعد امعان النظر في ملاحظة الاستعمالات العرفية وظ المص التزام التجوز على ما يستفاد من ملاحظة دليله المذكور وهذا هو المتعين لو قيل بكون الدلالة عقلية حسبما مر رابعها المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط ولا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما ذكره العلامة ره في النهاية في دفع احتجاج الشيخ للمنع من سور ما لا يوكل لحمه بقوله ع كل ما لا يوكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب حيث قال انه يكفي في صدق المفهوم مخالفة المسكوت عنه في الحكم الثابت فيه ح لا تدل الرواية على ان كل ما لا يوكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان الانقسام الى القسمين حكم مخالف للمنطوق ثم اورد على ذلك بانه اذا تساوى احد قسمي المسكوت عنه والمنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم والمفروض البناء على دلالته واجاب عنه بالمنع من انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم بما ذكر وهو كاف في المخالفة وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم وكلامه المذكور وان كان بالنسبة الى مفهوم الوصف الا انه بعينه جار في مفهوم الشرط ايض واعترض عليه بعض محققي المتاخرين بان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق والمراد بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما انتفى عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اي كل حيوان اذ القيد المعتبر هو كونه ما كول اللحم فالمنطوق هو ما كول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سوره والشرب منه وغير محل النطق هو ما انتفى عنه الوصف وهو غير الماكول لحمه من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز قال وان فرض عروض اشتباه فليتوضح بالنظر الى مثاله المشهور اعني قوله في سائمة الغنم زكوة فانه على تقدير ثبوت المفهوم يفيد نفي الوجوب في مطلق المعلوفة بلا اشكال والسر فيه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا فرض دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضيا هنا لنفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم فيدل على النفي من كل معلوفة من الغنم واورد عليه بعض افاضل المحققين بان المنافي لعموم المفهوم انما يدعى ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه يرفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة ره حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يوكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكر من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين النزاع والا فمسلم ولا يجديه نفعا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه قلت لا يخفى ان الموضوع في المثال المفروض هو كل حيوان والقيد الماخوذ فيه المعلق عليه الحكم المذكور هو كونه ما كول اللحم فيكون مفاد العبارة الحكم على كل واحد من الحيوان بعدم المنع من سوره مع وصف كونه ماكول اللحم فقضيته ذلك بناء على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبة الى سؤر احاد الحيوان مع انتفاء القيد الماخوذ فيه فمرجع هذا التعليق الحكم في كل فرد لوجود القيد المذكور فيرتفع الحكم عن كل منها مع انتفائه وح فكيف يتصور القول بالاكتفاء في صدق المفهوم برفع الايجاب الكلي نعم لو كان عموم الحكم وشموله للافراد معلقا على الوصف المذكور صح ما ذكر لقضاء ذلك برفع ذلك العموم مع انتفائه فيكتفى في مفهومه برفع الايجاب الكلي حسب ما ذكر لكن يستفاد ليس مفاد المنطوق ذلك كما لا يخفى ثم ان توضيح الكلام في المرام يستدعي بسطا في المقام فنقول انه قد يراد بعموم المفهوم شمول نفي الحكم الثابت للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوهه فيكون الحكم الثابت في صورة وجود الشرط منتفيا عن ذلك الموضوع على جميع صور انتفاء ذلك الشرط بمعنى عدم توقف انتفائه على قيد اخر بل بمجرد انتفاء الشرط المفروض ينتفي الحكم وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء بحيث يتكرر انتفاء ذلك الحكم بحسب تكرر انتفاء الشرط مثلا اذا قال ان لم يجئك زيد فلا يجب عليك اكرامه يكون مفاده على الاول انه مع حصول المجيء كيف كان يجب الاكرام ولا يدل على تعدد الاكرام وتكرره بحسب تكرر المجيء وان قيل بافادته العموم على الوجه الثاني افاد ذلك وانت خبير بان من الواضح المستبين عدم اشعار التعليق المذكور بالعموم على الوجه الثاني في المثال المفروض اصلا نعم قد يستفاد منه ذلك ايض في بعض الصور والتفصيل انه قد لا يكون المنطوق مشتملا على العموم اصلا لا في الاشتراط ولا في الموضوع ولا في الجزاء كالمثال المتقدم وقد يكون هناك عموم اما في الاشتراط نحو كلما اهانك زيد لم يجب عليك اكرامه واما في الموضوع سواء كان استغراقيا افراديا كما في قولك كل ماء ان كان قدر الكر لم ينجس بالملاقاة او بدليا كقولك اي حيوان اذا كان ماكول اللحم جاز الوضوء من سوره واما في متعلق الشرط نحو ان اتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فزره في العيد واما في الجزاء المترتب على الشرط نحو ان جاءك زيد فاعطه كل ما عندك وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفي هاتين الصورتين قد يكون العموم استغراقيا افراديا وقد يكون بدليا موضوعا للعموم كك ويكون عموما بدليا من جهة الاطلاق ويختلف الحال فيها حسبما سنشير اليه انش تع فهذه وجوه خمسة اما الاول فلا يفيد الا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالة على التكرار اصلا ولا فرق بين كون الشرط والجزاء ايجابيين او سلبيين او مختلفين غير ان كلا من الشرط والجزاء ان كان ايجابيا اكتفي في صدقه بمجرد حصول فرد منه وان كان سلبيا توقف على رفع الجميع هذا في المنطوق واما في المفهوم فالامر بالعكس فانه في الايجابي يتوقف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفي فيه بحصول فرد منه من غير فرق في ذلك بين الشرط والجزاء فلا بد من نفي الجميع في الاول على الاول حتى يحكم بنفي الجزاء وعلى الثاني لا بد من عدم ادخال شيء من افراد الجزاء في الوجود ويكتفي بوجود فرد منه في الحكم بترتب الجزاء في الثاني

على الاول وثبوت نوع من الجزاء على الثاني والمراد بعموم المفهوم ما قررناه من كون الانتفاء حاصلا على جميع صور انتفاء الشرط من غير توقف على فرد اخر لكونه على نحو خاص او في صورة مخصوصة لما عرفت من دلالة التعليق على توقف المعلق على وجود المعلق عليه وقضيتها التوقف عقلا بانتفاء المتوقف عليه عند انتفاء المتوقف عليه مط ففي المثال المفروض لو تحقق المجيء على اي نحو كان وجب الاكرام ولا يدل على وجوبه كلما تكرر المجيء اصلا واما الثانية فيفيد الحكم بتكرر انتفاء الجزاء كلما تكرر انتفاء الشرط ففي المثال المفروض يجب عليه الاكرام في كل صورة انتفت الاهانة والوجه فيه ظ نظرا الى افادة العبارة اشتراط كل صورة من صور الجزاء بصورة من الشرط فينتفي الجزاء في كل من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه فينحل التعليق المفروض الى تعليقات شتى والمستفاد منه اذن انتفاء الحكم في كل منها بانتفاء شرطه واما الثالثة فالحكم فيها كالثانية لاعتبار الاشتراط اذن في كل واحد من احاد الموضوع فيلزم الحكم بالانتفاء بحسب انتفاء الشرط في كل من تلك الاحاد ففي المثال الاول يحكم بالتنجس بالملاقاة في كل ماء مع انتفاء كريته وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر اي حيوان لا يؤكل لحمه واما الرابعة فقد يكون الحكم بالجزاء فيها معلقا على حصول الجميع او عدم حصوله او على حصول اي منها او عدم حصول كل فعلى الاول يتوقف ثبوت الجزاء على حصول الجميع وينتفي بانتفاء بعض منه اي بعض كان وعلى الثاني يفيد عكس المذكور وعلى الثالث يفيد ترتب الجزاء على اي واحد كان من تلك الاحاد ويترتب نفيه على حصول بعض منها اي بعض كان وعلى كل حال فلا دلالة في العبارة على التكرار لا في المنطوق ولا في المفهوم واما الخامسة فيفيد توقف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فان كان الجزاء موجبة كلية دل المنطوق على توقف الايجاب الكلي على حصول ذلك الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط من غير دلالة فيه على السلب الكلي بوجه من الوجوه وان كان الجزاء سالبة كلية دل على توقف السلب الكلي على حصول الشرط المفروض فيكون مفهومه رفع السلب الكلي الحاصل بالايجاب الجزئي عند انتفاء الشرط من غير اشعار فيه بالايجاب الكلي هذا اذا كان عمومه افراديا واما ان كان بدليا فان كان ايجابيا افاد في المنطوق ترتب حصول فرد منه على الشرط المذكور والاكتفاء فيه باي فرد كان وافاد في المفهوم السلب الكلي اذ ثبوت الحكم على حد العموم البدلي ايجاب جزئي فيكون رفعه في المفهوم بالسلب الكلي ومنه يعلم عدم الفرق بين كونه موضوعا للعموم البدلي كما في المثال المتقدم وما يستفاد منه ذلك من جهة الاطلاق كما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه شيئا فان مفهومه عدم وجوب اعطائه شيئا على سبيل السلب الكلي على تقدير عدم المجيء وان كان سلبيا افاد استغراق الاحاد في المنطوق فيكون مفاده في المفهوم رفع السلب الكلي وهو في الحقيقة مندرج في القسم المتقدم اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان ما ذكره المحقق المذكور قدس سره انتصارا للعلامة انما يتم لو كان مفاد الحديث المذكور من قبيل الصورة الخامسة ليكون مفاده رفع الايجاب الكلي الصادق بالسلب الجزئي حسبما قرره وليس الحال كك بل هو من قبيل الصورة الثالثة لتنزله حيث ان العموم فيه انما اعتبر في الموضوع وقد عرفت قضاء ذلك بعموم المفهوم على الوجه الذي قررناه فما ذكره العلامة من جواز الانقسام الى القسمين في جهة المفهوم كما ترى ومن غريب الكلام ما رايته في تعليقات بعض الاعلام على كتاب مدارك الاحكام حيث حاول الاحتجاج بمفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على تنجس ما دون الكر بملاقاة كل واحد من النجاسات نظرا الى عموم شيء المذكور في المنطوق فيسري العموم الى المفهوم ايض فكما يفيد منطوقه عدم تنجس الكر بشيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجسه بكل منها ووجه ذلك انه لما دل على عدم تنجسه بشيء من النجاسات على الكرية كان ذلك بمنزلة تعليق عدم تنجسه بكل واحدة واحدة منها على ذلك فينحل ذلك التعليق الى تعليقات عديدة ويكون مفاد كل منها تنجس الماء بها مع انتفاء الشرط الذي هو الكرية وانت خبير بالوهن البين في ما ذكره وهو مفاد التعليق المذكور في الرواية اذ من الواضح انه ليس المعلق هناك على الشرط المذكور الا عدم تنجسه بشيء من النجاسات اعني السلب الكلي وقد عرفت انه لا دلالة في انتفاء الشرط ح الا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل بالايجاب الجزئي ولا دلالة في ذلك على حصول التعليق بالنسبة الى احاد النجاسة اصلا فمن اين يمكن استفادة الحكم منه على سبيل الايجاب الكلي كيف ولو صح ما ذكره لكان مفهوم قولك اذا اهانك زيد فلا تعطه شيئا من ماله الحكم بجواز اعطاء جميع ماله له مع انتفاء الاهانة وقولك ان لم يقدم ابي من السفر فلا اتصدق بشيء على الفقراء الحكم بالتصدق بجميع الاشياء عليهم مع قدومه الى غير ذلك من الامثلة مع ان الضرورة قاضية بخلافه كما هو في غاية الوضوح عند ملاحظة العرف والظ ان ما ذكره في المقام انما نشا من الخلط بين ما فصلناه من الاقسام خامسها انه لو كان المنطوق مقيدا بقيد اعتبر ذلك القيد في المفهوم ايض فان كان ذلك القيد ماخوذا في الشرط كما في قولك ان جاءك زيد بكرة وقت الصبح فاكرمه دل على نفي الحكم على تقدير عدم مجيئه في ذلك الوقت سواء جاء في وقت اخر اولا وان اخذ في الجزاء دل على انتفاء ذلك المقيد عند فوات شرطه فاذا قال ان جاءك زيد فاكرم العلماء الطوال دل الاشتراط على عدم وجوب اكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه اثباتا ونفيا في المنطوق والمفهوم نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف دل على عدم وجوب اكرامهم في صورة المجيء وفي صورة عدم مجيئه يكون الحكم فيهم مسكوتا عنه بتلك الملاحظة ايض فان التقييد بالصفة انما هو في صورة المجيء خاصة وربما يعزى الى البعض دلالة مفهوم الشرط ح على انتفاء الحكم عنهم مط مع انتفاء الشرط فان ثبت القول به فهو موهون جدا هذا اذا كان التقييد بالمتصل واما اذا كان بالمنفصل فهل يقضي ذلك باعتبار التقييد في المفهوم ايض وجهان من اطلاق ظ اللفظ فيكون المفهوم ايض مطلقا غاية الامر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيقتصر عليه اخذا بمقتضى الاطلاق في غير ما قام الدليل على التقييد ومن ان المفهوم تابع للمنطوق فاذا كان المنطوق مقيدا في الواقع تبعه المفهوم في ذلك وكان هذا هو الاظهر ولو خص العام في المنطوق قضى ذلك بتخصيص المفهوم ايضا الا انه يثبت في المنطوق للمستثنى خلاف حكم المستثنى منه وفي المفهوم لا يثبت له خلاف حكمه بل المستثنى هناك مسكوت عنه اذ الاشتراط المذكور انما يثبت للمستثنى منه فيفيد نفي ذلك الحكم الثابت المنافي عند فقدان الشرط المفروض ولا يسري الاشتراط الى المستثنى حتى يفيد نفي الحكم الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو ظ ويجري في التخصيص بالمنفصل ما ذكرناه في التقييد به سادسها انه ذكر بعضهم لحجية مفهوم الشرط وغيره شروطا الاول ان لا يكون ثبوت الحكم في غير محل

[illegible]

النطق اولى

النطق اولى او مساويا لمحل النطق كما في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه الثاني ان لا يكون الحكم واردا مورد الغالب كما في قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم وقول الصادق ع في الصحيح تجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها وفي الاحكام انه اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الاعم الاغلب لا مفهوم له وقريب منه ما في المستصفى وعن بعض شروح المبادي حكاية الاتفاق عليه وذكر في النهاية في مفهوم الوصف انه اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فانه غالبا لخشية الاملاق ويظهر من نهاية المسؤل وجود الخلاف فيه فانه بعد ما ذكر ان ذلك هو المعروف قال ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وكيف كان فكان الوجه فيه انه لما كان الاطلاق منصرفا الى الغالب كان ذلك الشرط او الوصف حاصلا له في الغالب لكان الشرط او الصفة مساويا للمشروط والموصوف وح فلا يراد بهما افادة التخصيص وانما يراد بهما نكتة اخرى غير الانتفاء بالانتفاء وعلله بعض الافاضل بان النادر هو المحتاج الى التنبيه والافراد الشايعة حاضرة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان تكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وانت خبير بان مجرد ما ذكره لا اشعار فيه الى دفع المفهوم وعدم ارادة الانتفاء بالانتفاء وليس المقص بالتقييد المفروض بيان دلالته على ثبوت الحكم في محل القيد حتى يقال بعدم الاحتياج اليه مع ورود القيد مورد الغالب نظرا الى الاكتفاء فيه بالاطلاق بل المقص بناء على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد اعني الفرد النادر لا السكوت عنه ولا اشعار في الوجه المذكور بخلافه حتى يلزم ان يكون النكتة في الذكر شيئا اخر كما لا يخفى الثالث ان لا يكون التقييد لاجل وقوع السؤال عنه كما اذا قيل اكرم زيدا ان جاءني فتقول اكرمه ان جاءك او هل في الغنم السائمة زكوة فتقول في الغنم السائمة زكوة وبمنزلة تقدم السؤال ما اذا ورد ذلك عند وقوع الواقعة الخاصة ونحو ذلك من الاسباب الباعثة على تخصيص المذكور اذ لا دلالة اذن في ذلك على نفي الحكم بانتفائه وانت خبير بان مرجع هذه الشروط الى امر واحد وهو عدم قيام شاهد على ارادة الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة عن ظهورها في المفهوم في ذلك سواء ظهر منه خلافه او تساوى الامران لخروجه بذلك عن افادة الانتفاء بالانتفاء وهو على ما اظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير ان يكون اللفظ موضوعا للخصوص ما ذكر ظ اذ ليس الظهور المذكور الا من جهة الاطلاق فاذا رجح عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الاول ولزم الاخذ بالثاني ولو تعادلا لزم الوقف بينهما لانتفاء الظهور واما على قول من يجعل الدلالة وضعية فتلك قرينة صارفة له عما وضع له ان كان صرفه عنها على سبيل الظهور لما عرفت من الاكتفاء به في الصرف والا فمع التساوي فلا تكون صارفة عن الحمل عليه لانها تجعله دائرا بين الوجهين محتملا للامرين فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة وقد عرفت تمام ان قرينة المجاز قد تعادل ظهور اللفظ في الحقيقة فيتوقف في الحمل كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم وكيف كان فلا حاجة في المقام الى اعتبار الشرط المذكور اذ المقص ظهور اللفظ في افادة المفهوم مع انتفاء القرينة وهو لا ينافي انتفاء الظهور لقيام القرينة على خلافه سابعها انه لو علق امورا على الشرط فان كانت تلك الامور مذكورة بلفظ واحد فالظ اناطة المجموع بذلك الشرط فيكون مقتضى المفهوم انتفاء المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض الا ان يظهر من اللفظ والخارج اناطة الحكم في كل منها بالشرط كما في قولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء فان الظ كون المفهوم منه عدم وجوب اكرام العلماء عند انتفاء المجيء وهو ظ في عدم وجوب اكرام احد منهم وان كان رفع الايجاب الكلي حاصلا بالسلب الجزئي فالظ من اللفظ في المقام حصوله بالسلب الكلي والوجه فيه ما قررناه من ظهوره في اناطة الحكم في كل من الاحاد بالشرط المذكور وان كانت مذكورة بالفاظ متعددة فالظ اناطة كل منها بالشرط المذكور فينتفي كل منها بانتفائه الا ان تقوم في المقام قرينة على اناطة المجموع به فلا يفيد مفهومه ح ما يزيد على انتفاء البعض ثامنها انه لو علق الامر بشيء على كل من شرطين فان صح فيه التكرار فالظ من تكرار الامر تعدد المطلوب فينتفي كل منها بانتفاء شرطه وان لم يصح فيه التكرار او قام الدليل على كون المط شيئا واحدا احتمل القول بتوقف حصوله على الشرطين معا لان كلا من التعليقين على توقف الامر على حصول ذلك الشرط فاذا اخذ بهما لزم القول بتوقفه على حصولهما فيكون كل منهما مقيدا لاطلاق الاخر وفيه ما لا يخفى والحق ان يق ان قضية الجمع هو البناء على توقف الامر على احد ذينك الشرطين فيحصل التكليف بحصول اي منهما وقضية منطوق كل منهما حصوله بحصول ذلك الشرط وقضية مفهومه انتفاؤه بانتفائه فيكون منطوق كل منافيا لمفهوم الاخر فيقيده تقديما لجانب المنطوق على المفهوم تاسعها انه ذكر صاحب الوافية ان ثمرة الخلاف في المفهوم انما تظهر فيما اذا كان مخالفا للاصل كما اذا قيل ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة فانه يفيد ح وجوب الزكوة في السائمة ولا يقول بمقتضاه من لا يقول بحجيته بخلاف من يقول بحجيته واما اذا قيل في الغنم زكوة اذا كانت سائمة افاد نفي الزكوة في المعلوفة ويقول به ح من يقول بحجية المفهوم ومن لا يقول به غاية الامر استناد المثبت في ذلك الى ظ المفهوم المعتضد بالاصل والنافي الى مجرد الاصل وذلك لا يثمر في اصل المسئلة اذ هما موافقان فيه وقال بعد دعوى حجية المفهوم من القائل به انما نشا عن غفلة من ذلك فانه لما كان حكم الاصل في ذلك [illegible] خلط الامر عليه بين مقتضى الاصل ومدلول اللفظ فتوهم كون ذلك مدلولا للفظ هذا كلامه مشروحا واورد عليه غير واحد من افاضل المتاخرين بما توضيحه انه وان كان الحال كك في الصورة الثانية بثبوت الاصل والنص على القول بالحجية وينفرد الاصل على القول بالنفي ويشترك الوجهان في ثبوت الحكم الذي هو ملحوظ نظر الاصولي الا ان هناك فرقا بينا بين الثبوتين فانه ان ثبت الحكم ح بالاصل لم يقاوم شيئا من الادلة الدالة على خلافه فان حجية الاصل معناه بعدم قيام الدليل على خلافه فلا يقوم حجة في المقام حتى يعارض الدليل المذكور واما اذا كان الثبوت بالنص ودلالة المفهوم فهو يعارض ما يدل على خلافه ولا بد من ملاحظة الترجيح ومجرد كون هذا مفهوما لا يقضي بترجيح الاخر عليه اذ رب مفهوم يترجح على المنطوق مع ان الغض عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب ايض مفهوما فلا بد من ملاحظة المرجح بينهما على القول بحجيته بخلاف ما لو قلنا بسقوط المفهوم وزاد بعض الافاضل في المقام انه اذا كان المفهوم حجة كان الحكم المستفاد منه ماخوذا من قول الشارع فلا حاجة في اثباته الى الاجتهاد بخلاف ما لو بني

[illegible]

على الرجوع الى مجرد الاصل فان الاخذ بمقتضاه يتوقف على الاجتهاد واستفراغ الوسع في البحث عن الدليل المخرج عنه ولا يجوز الاخذ بمقتضاه قبل الفحص عن الدليل فان الاصل عام والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غير جائز وانت خبير بوهن هذه فان كلا من العمل بالاصل والنص عندنا يتوقف على الاجتهاد وبذل الوسع ولا ينهض شيء منهما حجة قبل الاجتهاد وبذل الوسع فلا فرق بينهما في ذلك بالنسبة الى المشافهين ومن بحكمهم حيث انه لا حاجة بعد السماع من المعصوم الى بذل الوسع في ملاحظة المعارضات وغيرها في العمل بقوله عملا او بالاصل المذكور ونحوه ولا يجري ذلك بالنسبة الينا حسب ما فصل القول فيه في محله ثم لا يذهب عليك ان ما تقدم من الايراد باثبات الثمرة في الصورة الثانية ايضا غير جيد فانه انما يترتب تلك الثمرة في مواضع نادرة ومقصود صاحب الوافية كون معظم الثمرة في صورة المخالفة للاصل كما اشار اليه في كلامه لا انحصار الفائدة فيه مطلقا حتى يورد عليه بامكان ترتب ثمرة اخرى من تلك الجهة نعم ما ذكره من بيان منشاء الغفلة في المقام فهو موهون جدا لوضوح الفرق بين استفادة الحكم من اللفظ او الاصل وظهور عدم الفرق في الفهم المذكور بين كون الحكم موافقا للاصل او مخالفا فان فهم توقف الجزاء على الشرط وانتفائه بانتفائه حاصل في الصورتين قوله اختلفوا في التعليق على الصفة هذا هو مفهوم الوصف احد اقسام مفهوم المخالفة وهو على فرض ثبوته اضعف من مفهوم الشرط ولذا كان القائلون بمفهوم الشرط اكثر من القائلين به وقد انكره جماعة ممن يقول به ومنهم السيد ره والمراد بالصفة ما يعم النعت النحوي وغيره والاولى يعم ما كان من الاوصاف كاكرم رجلا عالما او غيرها كما اذا كان النعت جملة اسمية او فعلية كاكرم رجلا ابوه عالم واكرم رجلا اكرمك او من الظروف كاطعم رجلا من الفقراء او من الذي كلمني برجل بغدادي وقد يعم الحكم للصلات وسائر الاوصاف الملحوظة في الموضوع او الحكم كالحال كاكرم عالما اذا انصر مظلوما وتواضع لافضل الناس والثاني يعم ما كان وصفا صريحا كاسماء الفاعلين والمفعولين وافعل التفضيل ونحوها وما دل على الوصف وان لم يندرج في الصفات كالمنسوبات نحو بغدادي ورومي ونحو كثرة الشعر بعادة الوضوء فان مفاده الشعر الكثير وعدم ذلك لان يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان مؤداه الشعر الكثير وظاهر الغزالي في المستصفى كون المنسوبات من الالقاب وقد يخص النزاع في المقام بخصوص الحكم المعلق على الوصف سواء كان نعتا نحويا او غيره بناء على كون الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق على خصوص الوصف لظهوره في اناطة الحكم به وكان هذا هو الاوفق بعنوان المسئلة ويمكن ان يجعل ذلك احد الوجهين في البحث والاخر من جهة ملاحظة التقييد نظرا الى سقوطها لو كون القيد احترازيا دليلا على انتفاء الحكم بانتفائه وح يعم المسئلة سائر القيود المتعلقة بالكلام ولو من غير الاوصاف وبعض تعليلاتهم الاتية يومي الى الوجه الاخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان والعدد في وجه وكيف كان فالظاهر ان محل الخلاف في الاقتضاء المذكور ليس من جهة الدلالة الوضعية ضرورة عدم اندراج ذلك في وضع شيء من الالفاظ المفردة المستعملة في المقام لا في الوضع العام المتعلق بالتراكيب الخاصة على الوجه الذي مر في محله اذ ذلك الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف لا كون الوصف المذكور متعلقا للحكم المفروض حتى يتصور دلالته على المعنى المذكور وليس هناك وضع خاص يتعلق بالهيئة المجموعية حتى يكون موضوعة لذلك ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جدا وليس في كلماتهم ما يفيد الدعوى المذكورة فالظاهر ان استفادة ذلك منه على القول به ليس الا من جهة استظهار ذلك من تعليق الحكم عليه فهو اذن مدلول عرفي حاصل في المقام اما من جهة تعليق الحكم على الوصف او من جهة التقييد وذكر الخاص مع او لو تركا او لاختصاص الحكم فلا يلزم هناك تجوز في اللفظ ولا في الهيئة لو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وانما يلزم هناك الخروج عن الظاهر المذكور على القول به فالبحث في المقام انما هو في الدلالة الالتزامية العرفية وكان الاظهر في تقريرها على القول بها ان يقال ان تعليق الحكم على نحو ما قدمناه بظهور التعليق على الوصف والتقييد بالقيد في اناطة الحكم به وتوقفه عليه ويستلزم ذلك عقلا انتفاء الحكم بانتفائه ويؤيد ما ذكرناه انه لا مجال لتوهم ثبوت المفهوم في عدة من المقامات التي قيد فيها الحكم بالوصف كما اذا قلت رايت عالما او اكرم الامير رجلا عالما او مات اليوم فاضل واهين فاسق الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة اذ لا اشعار في تلك العبارات بالدلالة على الاختصاص وانتفاء الحكم في غير المقيد ولو كان ذلك من جهة الوضع لاطرد في المقامات الا ان تقوم قرينة على خلافه فيقضي بالصرف عنه بعد منهم فتبين ان ذلك انما هو من جهة الاستظهار المذكور انما هو حيث انه يتبع الموارد التي يجري فيها ذلك دون غيرها كما في الامثلة المذكورة ونحوها فالظاهر عدم تعميم محل البحث لسائر ما قيد فيه الحكم بالوصف وان كان ظاهر الخلاف في كلماتهم يعم الجميع الا انه لا بد من التقييد اذ لا مجال لتوهم جريان البحث في نحو ما ذكر من الامثلة ولو مع الخلو عن القرائن والاظهر في بيان ذلك على ما يطابق كلامهم ان يقال ان محل البحث ما اذا ورد التقييد في مقام لا يظهر هناك فائدة اخرى للتقييد سوى انتفاء الحكم وان احتمل هناك فوائد اخرى ولما مع ظهور فائدة كما في قولك رايت رجلا عالما ونحوه من الامثلة المتقدمة حيث انه لا يؤدي مفاد [illegible] الا بذكر القيد فلا مجال اذن لدلالته على انتفاء الحكم بانتفاء القيد فليس الدلالة في المقام الا من جهة كون الفائدة المذكورة اظهر الفوائد ح في فهم العرف او من جهة تعليق الحكم على الوصف المشعر باناطة الحكم به حسبما اشرنا اليه ففي ذلك اقوى دلالة على ما قلناه ثم ان ههنا امورا ربما يتوهم منافاتها للخلاف المذكور في المقام ونقضها باعتبار هذا المفهوم من دون تامل منهم فيه فلا بد من الاشارة اليها وبيان الحال فيها احدها ما اشتهر في الالسنة من ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ولا تزال تريهم يلاحظون ذلك في الحدود والتعريفات ويناقشون في ذكر قيد لا يكون مخرجا لشيء وكذا لا يعرف الخلاف بين الفقهاء في الاغلب الا من جهة التقييدات المذكورة في كلامهم ومع ملاحظتها حيث تراهم يعرفون اختلافهم في المسائل من جهة اختلافهم في القيود الملحوظة في بياناتهم واختلافهم في الاطلاق والتقييد وليس ذلك الا من جهة ظهور التقييد في كونه احترازيا والا لما افاد ذلك اصلا وعيد او لا ان ذلك امر جرت عليه الطريقة في المقامات المذكورة فان المتداول بينهم في الحدود والتعريفات هو ذلك وقد بنوا على ملاحظة الاحترازية في التقييدات وكذا الحال في بيان الاحكام المدونة في الكتب الفقهية بل وفي سائر العلوم المدونة

ايضا جريان

ايضا جريان طريقتهم على ذلك كما في افادته لذلك في كلامهم وكان مقصودهم من الاصل المذكور هو ذلك نظرا الى ما عرفت من بنائهم عليه ولا يقضي ذلك بكونه الاصل في الاستعمالات العرفية والمحاورات الدائرة في الالسنة العامة وثانيا ان المراد بكون القيد احترازيا ان يكون مخرجا لما لا يندرج فيه غالبا مما من الاطلاق او العموم الثابت لما انضم اليه ذلك القيد فاقصى ما يفيده ذلك هو الخروج عن مدلول تلك العبارة وما هو المراد منها في ذلك المقام لا عدم شمول ذلك الحكم له بحسب الواقع وبعبارة اخرى ان ما يفيده اختصاص الحكم الواقع بتلك الصورة وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له لا تخصيص المحكوم به بذلك حتى يفيد ثبوت خلافه للمخرج بحسب الواقع فالقيد التوضيحي المذكور في الحد مثلا ما هو ما لا يفيد اخراج شيء من الحد وانما يذكر لمجرد الايضاح والبيان فاقصى ما يفيده القيد الاحترازي في مقابلة التوضيحي هو ما ذكرناه وهذا مما لا مدخل له بدلالة المفهوم حيث ان المقصود دلالته على نفي الحكم عند انتفاء الوصف او القيد بحسب الواقع لكن لما كان المعتبر في الحد مساواة الحد للمحدود ومطابقة الحد للمحدود بحسب الواقع كان اللازم من ذلك انتفاء صدق المحدود على فاقد القيد فلزوم الانتفاء والانتفاع مع انتفاء القيد انما هو من تلك الجهة لا من مجرد كون القيد احترازيا حتى يفيد حجية المفهوم حسبما عرفت من عدم افادته زيادة على ما بيناه في مقابلة القيد التوضيحي باعتباره كذلك في بيان الاحكام وان لم يكن مخلا بالمرام الا انه لا يناسب مقام تدوين الاحكام سواء كانت شرعية او غيرها من سائر العلوم المدونة اذ لا داعي هناك غالبا على الاختصاص الا من جهة عدم حكم ذلك الحاكم بما عداه فاذن ملاحظة المقام في تدوين الاحكام قاضية بذلك دون مجرد التقييد فظهر مما قررنا ان اصالة كون القيد احترازيا لا ينافي القول بنفي المفهوم اصلا وان دلالته على الانتفاء بالانتفاء في المقامين المذكورين انما هي من الجهة التي ذكرناها دون مجرد الاصل المذكور ثانيها عدهم الصفات من المخصصات المتصلة للعمومات والخلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص وهذا بظاهره مناف لما ذكر من انتفاء الدلالة في المقام وفيه ما عرفت من الفرق الظاهر بين تخصيص اللفظ بورود الصفة وتخصيص الحكم به بحسب الواقع بان يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع والذي يدل عليه التقييد هو الاول خاصة وهو مرادهم في مقام عده من المخصصات والملحوظ في المقام هو الامر الثاني وهو يمكن اجتماعه مع الاول وعدمه فان قلت انهم عدوا ذلك في عداد سائر المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط والغاية وهي تدل على انتفاء الحكم في المستثنى ومع انتفاء الشرط وفيما بعد الغاية وليس مفادها مقصورا على مجرد رفع الحكم المدلول عليه بالعبارة حسب ما ذكر والظاهر كون الجميع من قبيل واحد ولو ان ذلك هو المراد بكونه من المخصصات قلت ليس المراد من عد المذكورات من المخصصات الا ما ذكرناه واما دلالتها على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع بالنسبة الى المخرج فهو امر اخر لا دخل له بذلك ولذا وقع الخلاف فيها بالنسبة الى كل منها مع اتفاقهم على كونها من المخصصات فانه قد خالف ابو حنيفة ومن تبعه في الاستثناء من النفي والخلاف في مفهوم الشرط والغاية معروف ثالثها ما اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة [illegible] مؤمنة فانه لا اشكال عندهم ح في وجوب حمل المطلق على المقيد مع انه لا معارضة بينهما الا بالنظر الى الحمل الا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ليقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق الاخر والا فاي منافاة بين ثبوت الحكم في المقيد وثبوته في سائر افراد المطلق ايضا غاية الامر ان يكون الدليل على ثبوته في المقيد من وجهين والدليل على ثبوته في المطلق من وجه واحد فالاتفاق على ذلك في المقام المذكور بالنسبة مع الخلاف في المقام مع ذهاب كثير من المحققين في المقام الى نفي الدلالة [illegible] من وجوب الحمل من جهة المعارضة بين منطوق الاول ومفهوم الثاني فرجحوا المفهوم الخاص على اطلاق المنطوق كيف ولو كان كذلك لجرى في الالقاب لاتفاقهم على المنع من مفهوم اللقب مع انه لا كلام ايضا في وجوب الحمل كما اذا قال لعبده ان قدم ابي فاطعم الفقراء ثم قال ان قدم ابي فاطعم الفقراء الخبز واللحم فانه يجب ايضا حمل المطلق على المقيد من غير فرق بينه وبين غيره انما قام مع انه لا مفهوم له عند المحققين بل ليس ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين بل انما ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين فان الظاهر من الامر بالمطلق هو الاكتفاء في الامتثال باي فرد منه ولو كان من غير افراد المقيد وظاهر الامر بالمقيد هو تعين الاتيان به وعدم الاكتفاء بغيره نظرا الى ظهور الامر في الوجوب التعييني فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما عملا بهما الا لما توهم من دلالة الامر بالمقيد على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد فان قلت على هذا لا ينحصر الامر في الجمع بينهما في حمل المطلق على المقيد لجواز حمل الامر بالمقيد على ارادة الوجوب التخييري قلت اما على القول بكون الامر مجازا فيه فترجيح الاول ظاهر لا يستلزم حمل المطلق على المقيد تجوزا في المطلق مع تسليم شيوع التقييد كما في [illegible] واما على القول بعدم كونه مجازا فلا ريب في كونه خلاف الظاهر منه كما ان التقييد مخالف للظاهر ايضا الا ان فهم العرف قاض بترجيح الثاني عليه وكفى به مرجحا وهو الباعث على اتفاقهم عليه بل ملاحظة الاتفاق عليه كاف فيه من غير حاجة الى التمسك بغيرها ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر ومما قررنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي ره في الجواب عن الاشكال المذكور من التزام التقييد بالقول بعدم حجية المفهوم المذكور قال فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة حجة كما نقله [illegible] في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لو افقهم في حجية ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد انتهى وما حكاه من اجماع اصحابنا على حجية مفهوم الصفة فيه ليس بحجة وحكايته ذلك من [illegible] الذي حكاه هو الاجماع على حمل المطلق على المقيد واين ذلك من الاجماع على حجية المفهوم وكانه ره راى بعضا الوجه في حمل المطلق على المقيد على ثبوت المفهوم المذكور فجعل الاجماع على الحمل اجماعا على ثبوت المفهوم من جهة الملازمة وقد عرفت ما فيه فان الوجه فيه هو ما ذكرناه ولا ربط له بالمفهوم وما ذكره من البناء على ثبوت المفهوم ح من ترجيح التاسيس على التاكيد لو تم جرى في غيره كما اذا قال اكرم كل عالم وقال ايضا اكرم كل فقيه او كل عالم صالح ولا يقول احد بتخصيص الثاني للاول الا ان يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه قابلا للتخصيص العام ومع الغض عنه فالتاكيد انما يلزم في المقام لو كان المطلق متقدما على المقيد اما لو كان بالعكس فلا تاكيد ايضا لو تم فانما يتم لو صدر القولان عن معصوم واحد وبالنسبة الى مخاطب واحد اما لو كانا صادرين عن معصومين وتغاير المخاطبون من دون حكاية الاول عند ذكر الثاني فلا تاكيد كما في الاخبار المتكررة الواردة عن المعصومين بالنسبة الى المخاطبين المتعددين سيما اذا كان كل

منها بعد سؤال المخاطب ومع ذلك فالاجماع على حمل المطلق على المقيد يعم الجميع قوله جنح اليه الشهيد في الذكرى حيث نفى الباس عن القول بحجيته بل جعل مفهوم
الغاية الذي هو اقوى من مفهوم الشرط راجعا الى مفهوم الوصف وقد حكى القول بعدم المفيد وعن جماعة من العامة منهم الشافعي ومالك واحمد بن
حنبل والاشعري وامام الحرمين والبيضاوي والعضدي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وحكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبيدة وجماعة من اهل العربية و
عزى القول به الى كثير من العلماء وعزاه الغزالي الى الاكثرين من اصحاب الشافعي ومالك قوله ونفاه السيد والمحقق والعلامة وقد وافقهم في ذلك كثير
من اصحابنا منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل عزى ذلك الى اكثر الامامية قوله وكثير من الناس قد اختاره الغزالي والآمدي وقد حكى القول به عن ابي حنيفة
والقاضي ابي بكر وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشافعي والقفال المروزي وابن داود والرازي وجماهير المعتزلة ونسبه
الغزالي الى جماعة من حذاق الفقهاء والآمدي الى اصحاب ابي حنيفة وهناك قولان آخران بالتفصيل احدهما ما تقدم من التفصيل الذي ذكره شيخنا
البهائي اذ لا اقل من ذهابه اليه ثانيهما ما حكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبد الله البصري من التفصيل بين ما اذا ورد في مقام البيان او في مقام
التعليم او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين لدخول الواحد في الشاهدين وما اذا ورد في غير هذه الصورة فنفى الوجوه
الثلثة المتقدمة يفيد نفي الحكم عن غير ما بالصفة بخلاف الوجه الرابع وهذا القول في الحقيقة راجع الى القول بنفي المفهوم وانما يستفاد المفهوم
في تلك الصورة لانضمام شهادة المقام وقد يزاد قول خامس هو البناء على التوقف ان عد قولا وعليه الحاجبي في مختصره ويميل اليه كلام بعض
افاضل المتاخرين ثم ان الاظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرد التعليق المفروض على الانتفاء بالانتفاء ويدل عليه ان من الظاهر عدم كون ذلك
معنى مطابقيا للتعليق الحكم على الوصف ولا تضمنيا لما اشرنا اليه من ان وضع مفردات تلك الالفاظ لا ربط له بافادة ذلك والوضع النوعي
المتعلق بها هو ما تعلق بغيرها من الوضع الكلي المتعلق بالمبتدأ والخبر والفعل والفاعل وغيرها على وجه عام جار في جميع الموارد من جملتها ما اذا كان مورده وصفا
وليس من جزء الموضوع له بتلك الاوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعا والاجري في الالقاب ونحوها ودعوى حصول وضع خاص لها بالنسبة الى الاوصاف
ما لا دليل عليه فهو مدفوع بالاصل بل الظ خلافه لاستعمال الكلام بالوصفين المذكورين وزيادة وضع اخر بعيد ذلك خلاف الظ وكذا القول بالمضاص
الوضع العام بغيرها اذا كان معروضه وصفا ونحوه وحصول وضع اخر للهيئة بالنسبة الى ما يعرض من الاوصاف فيكون مفاده عين ما افاده الوضع العام
الاثر يزيد عليه ما ذكر من الدلالة على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظ جدا اذ لا داعي الى الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه بل الظ حصول وضع واحد
عام جار في الجميع كيف ولو التزم بذلك لم يجر في جميع المقامات لما عرفت من عدم اشعار التقييد بالوصف بذلك في كثير من المقامات حسبما اشرنا اليه
والتزام حصول الوضع الخاص المتعلق بخصوص بعض الصور بعيد جدا عن ملاحظة اوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به مضافا الى ما عرفت
من عدم قيام شاهد واضح عليه حتى يلتزم من جهته بالتعسف المذكور ومن ذلك يظهر ايضا عدم اعتبارها معنى فيه فيلزم الانتفاء بالانتفاء عقلا
فان اعتبار ذلك ايض يتوقف على التزام احد الوجهين المذكورين بل لا يبعد خروج ذلك كله عن موضع النزاع حسبما اشرنا اليه بقي الكلام في حصول
الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف وتقييد الاطلاق بالقيد بان يكون ذلك مفهما عرفا لارادة الانتفاء
بالانتفاء نظرا الى ظهور التعليق على الوصف والتقييد المذكور في اناطة الحكم بالوصف والقيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائدة
واظهرها عند الاطلاق هو اناطة الحكم بالقيد المقتضي لانتفائه عند انتفائه لكن يخبر بان دلالة مجرد التعليق على الوصف على ذلك غير ظ في
كذا التقييد بالقيد كما هو ظ بعد معاني النظر في العرف وملاحظة التعليقات والتقييدات الواردة في الاستعمالات نعم فيها اشعار بذلك في كثير من صوره
وبلوغه الى حد يجعله مدلولا للعبارة على حسب ما يلحظ في المحاورات العرفية غير ظ بل الظ خلافه لكن لو قام في المقام شاهد عليه اندرج في مدلول
العبارة ولا شك انه في حجيته لما دل على حجية مدلول الالفاظ ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الاوصاف والقيود بحسب اختلاف المقامات في
وصف يفهم منه ذلك بقيام ادنى شاهد عليه وفي وصف لا يكتفى بما يزيد عليه بالنسبة الى وصف اخر ويختلف الحال وضوحا وخفاء بحسب تقييد المطلق بالوصف
وتقييده بغيره وتعليق الحكم على الوصف من غير حصول تقييد نظرا الى حصول جهتين لافادة المفهوم عند حصول التقييد بالوصف بخلاف كل من
الوجهين الاخيرين فلا بد من ملاحظة المقامات واعتبار الخصوصيات فان الاشعار يكون مدلولا بقيام ادنى شاهد عليه وليس كلامنا في المقام في
ذلك وانما البحث في دلالة مجرد التعليق والتقييد على ذلك على ما عرفت والظ بعد التامل في العرف هو الثاني كيف والتقييد بالوصف مع كونه اظهر وقع
فيه الكلام في افادة المفهوم لا يبلغ حد الدلالة عليه ولا يزيد افادته لذلك بملاحظة نفسه على مجرد الاشعار وانما يدل عليه في بعض المقامات بانضمام
ملاحظة المقام ما يشهد باندراج المفهوم فكيف يسلم ذلك في الوجهين الاخيرين قوله اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف كما لا يخفى ان قيل بكون الدلالة
في المقام تضمنية فليس ذلك من جهة ادعاء كون ذلك جزءا من المفهوم المذكور لوضوح خلافه بل انما يدعى دلالة العبارة على اثبات الحكم في محل الوصف
وانا طته بالوصف المذكور معا فليس مدلول اللفظ عنده خصوص المعنى الاول حتى يدفع بظهور عدم اندراج نفي الحكم عن غير محل الوصف فيه نعم
فاللازم نفي وضعه للمعنى المذكور ولا ربط لما ذكره بدفعه الا مع ادعاء افادة اللفظ وضعا ما يزيد على ذلك وهو اول الكلام فلا بد من الاستناد
فيه الى ما ذكرناه ثم يثبت المقص قوله لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم اه قد عرفت مما مر في تحديد المنطوق والمفهوم عدم لزوم اعتبار كون الدلالة
في المفهوم التزامية حتى يلزم من كون الدلالة في المقام تضمنية ان يكون الدلالة خارجة عن حد المفهوم مندرجة في المنطوق وقد عرفت ما هو
مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم وهو لا ينافي كون الدلالة عليه بالتضمن قوله فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف اه لا يخفى ان من يقول
بثبوت المفهوم المذكور لا يسلم كون مدلول المنطوق مجرد ثبوت الحكم عند حصول الوصف المذكور حتى يتم عدم الملازمة لانتفاء الحكم عند انتفائه

ادلة القائلين بنفي حجية المفهوم

كيف ولو كان كل تجري بعينه في مفهوم الشرط اذ مجرد الحكم بوجود الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلا ولا عرفا انتفائه عند انتفائه بل قد عرفت
ان من يقول هناك بالدلالة اللفظية فانما يقول بدلالته على ثبوت الحكم عند حصول الشرط او الوصف على وجه الاناطة والتوقف عليه وهذا
المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء حسبما مر الكلام فيه فما ذكره من انتفاء الملازمة بين الامرين غير مفيد في المقام لابتداء اثبات كون مدلول اللفظ
هو ما ذكرناه دون ما يزيد عليه وهو اول الكلام هذا وقد ذكر للقول المذكور حجج اخرى لا باس بالاشارة اليها والى وهنها منها ما اختاره الآمدي
من انه لو كان تعليق الحكم على الصفة قاضيا بنفي الحكم مع انتفائها لما كان ثابتا مع عدمها لما يلزم من مخالفة الدليل وهو على خلاف الاصل
وقد ثبت الحكم مع عدمها كما هو الحال في ايات عديدة وغيرها وحاصل هذا الوجه لزوم التزام التعارض بين الادلة في موارد كثيرة وعدم المناص
عن التزام الخروج عن الظ في التعليق المفروض فهو على خلاف الاصل بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلالة في ذلك ومنها ما اختاره في الاحكام ايض وهو
انه لو كان انما يستفاد منه ذلك المنع اما ان يكون مستفادا من صريح الخطاب او من جهة ملاحظة ان تعليق الحكم عليه يستدعي فايدة ولا فايدة سوى
نفي الحكم بانتفائه او من جهة اخرى والاول ظاهر البطلان لوضوح انه لا دلالة في صريح الخطاب عليه كيف ولا قائل به والثاني ايض باطل لعدم انحصار
الفوايد والثالث مدفوع بالاصل وقد يعترض عليه بانه يمكن ان يكون الدلالة الدال عليه ظ اللفظ نظرا الى ظهور التعليق فيه حسبما يدعى في المقام او من
جهة كون ذلك اظهر الفوايد في نظر العرف وعدم انحصار الفوايد فيه لا ينافي اظهريتها في المقام ومنها انه لو دل على ذلك لعرف ذلك اما
بالعقل او بالنقل والعقل لا مجال له في اللغات والنقل اما متواتر او احاد ولا سبيل الى الاول والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد القطع وضعفه
ظ وقد مرت الاشارة الى دفع مثله في حجة المتوقفين ومنها انه لو كان تعليق الامر والنهي على الصفة دالا على ذلك لكان كذلك في الخبر ايضا ضرورة اشتراك
الجميع في التخصيص بالصفة واللازم باطل ضرورة انه لو قال رايت رجلا عالما او رايت غنما سائمة لم يفد نفي الرؤية عن غير ما ذكر ويدفعه انه قياس في اللغة
ومع الغض عنه فالقول بالفرق ايض غير متجه بل الظ ان القائل بالمفهوم المذكور لا يفرق بين الخبر والامر والاستفادة منه عرفا يحصل في الاخبار ايضا
فانه لو قال القائل الفقهاء الشافعية فضلاء ائمة فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه عن ذلك بل يكره من سماعه وهو مبني على فهم التخصيص
غاية الامر عدم انفهامها ذلك في المثال المذكور وهو لا يدل على عدم دلالته على الانتفاء في الاخبار مط ومنها ان التقييد بالوصف قد يكون مع انتفاء
الحكم بانتفائه وقد يكون مع ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلو كان حقيقة فيهما معا لزم الاشتراك ولو كان حقيقة في احدهما
لزم المجاز فالاصل ان يكون حقيقة في القدر الجامع بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم في نفي الدلالة الوضعية وقد عرفت
وهنها جدا في المقام بل لا يبعد خروجها عن محل النزاع كما مرت الاشارة اليه واما الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد
الحكم به على حسب ما مر فلا يصح دفعها بذلك اذ لا يجوز ايض على القول المذكور في شيء من الوجهين ومنها انه لو دل على ذلك لما حسن الاستفهام عن نفي الحكم
عند انتفاء الصفة او عند اثباته والتالي ظاهر الفساد والملازمة ظاهرة فان ما دل عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه الا ترى لو قيل لا تقل اف لفلان لا يحسن
ان يسئل عنه انه هل يجوز ضربه او شتمه وقد يدفع بان الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال سواء كان اللفظ ظاهرا فيه او كان مجملا وانما لا يحسن مع صراحته
وغاية ظهوره كما في المثال المذكور ومنها انه لو دل على المفهوم لكان قوله في الزكوة السائمة والمعلوفة واحسن الى المحتاج والغني منها فيما مناقضا لكان
دلالة المفهوم وقد يدفع بما عرفت من الفرق البين في ذلك بين النص والظ اذ لا مانع من الخروج عن مقتضى الظ بقيام القرينة على خلافه سيما اذا كان الظهور
من الاطلاق بخلاف النص ومنها ان المقص من الوصف انما هو تمييز الموصوف كما ان المقص من الاسم تمييز المسمى فكما لا يفيد تعليق الحكم على الاسم اختصاص
الحكم به فكذا التعليق على الوصف وقد حكى في الاحكام الاحتجاج بذلك عن ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وقد يدفع بعد كونه قياسا في اللغة
بمنع كون المقص من الوصف مجرد تمييز الموصوف ومع تسليمه فالفرق بين الامرين ظ فان الحاصل بالصفة تمييزه بالصفة بخلاف الاسم فان المتميز به نفس المسمى
وهو البناء على اختلاف المفهوم حيث ان تمييزه بالصفة قاض بتعليقه على الوصف وهو يومي الى العلية فيتفرع عليه الدلالة المذكورة وايض قد يكون الاسم
العام اولا ثم تمييزه بالصفة على وجه يخص بعض افراده لان المسمى يومي الى عدم شموله لسائر افراد ذلك المسمى والا لما سماه اولا على وجه الاطلاق ثم اعرض
عنه الى تمييزه بالوصف الخاص وهذا بخلاف ما اذا سمي الخاص من اول الامر ومنها انه لو دل على ذلك لما استحسن ان يقال في الغنم السائمة زكوة ولا زكوة في
المعلوفة لكونه تكرارا لغوا نظرا الى افادة التقييد بالوصف بافادة الحكم الثاني وليس كذلك قطعا ويوهنه وضوح الفرق بين دلالة المنطوق والمفهوم فكون
الحكم مدلولا على وجه الظهور لا يمنع من التصريح به لتثبيته في ذهن السامع ولا يعد لغوا حتى لا يستحسن ذكره سيما في مقام التاكيد ومجرد كون الثاني
اولى من التاكيد لا يثمر في المقام مع شيوعه ايض بل فضله في بعض المقامات بالايتان به ومنها انه لو ثبت هناك دلالة المفهوم كانت دلالة المنطوق لجاز
ان يراد منه المفهوم خاصة كما انه يجوز ارادة المنطوق وحده وليس كذلك قطعا وهذا واضح الظهور كون دلالة المفهوم تابعة لدلالة المنطوق وحاصلة بسببه
فكيف يمكن حصولها من دونها بخلاف العكس ومنها انه ليس في لغة العرب لفظ واحد يفيد المتضادين ويدل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب وهو
اوضح من جميع ما تقدم عليه لوضوح وجوده في كلام العرب كما في مفهوم الحصر وغيره مما ثبت من المفاهيم ولو بني على انكار الجميع فاي مانع من ثبوته في المقام
ونحوه بعد قيام الدليل عليه وليس مشتملا على التضاد الممنوع لوضوح اختلاف التعليقين قوله لعرى تعليقه عليها عن الفائدة اه هذه الحجة هي الحجة المعروفة
للنفاة وظاهرها يعطي ان القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول به من جهة الوضع وانما يقول به من جهة العقل وعدم خلو التقييد عن الفائدة اذ لولم
يستفد منه مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغوا ولا بد للقائل من الحزم عند تكرار كلام واحد من ان مدينة زايدا على ما يطلب من التاكيد
فانه لغو يجب الاجتناب عنه الا انه لو اتى به لم يكن استعماله مجازا وحيث انه جرى البناء في المخاطبات على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما امكن كان ذلك مما

على ارادة انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولا فرق في ذلك بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء نعم يزيد الدلالة وضوحا لو كان المتكلم حكيما ويختلف الحال فيها باختلاف مراتب الحكمة ويمكن تقرير الدليل المذكور على وجه يفيد الوضع بان يقال ان التوصيف لو لم يرد به افادة ذلك كان لغوا فيتنزه الواضع عن وضعه كذلك فلابد ان يكون موضوعا للدلالة على امر مفيد وليس ذلك الا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بوهن هذا التقرير فان التوصيف تمام قرينة الوضع النوعي لافادة اتصاف موصوفه بالوصف المذكور تقول رايت زيدا العالم او زيد العالم جاءني او رايت رجلا عالما ونحو ذلك وذلك فائدة معتد بها ملحوظة للواضع كافية في صحة الوضع النوعي فلابد للمستعمل من ملاحظة الفائدة عند استعماله بان لا يكون بيان الوصف المذكور في المقام خاليا عن الفائدة فهذا المرجع الى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع قوله اذ لم يظهر للتخصيص فائدة سواه اه يرد بذلك انه لما كان ارادة نفي الحكم عن غير محل الوصف من جهة التحرز عن اللغو وعدم خلو التوصيف عن الفائدة فان ظهر هناك فائدة اخرى كانت كافية في الخلوص عن اللغو لم يكن هناك داع الى ارادة النفي المذكور ومجرد احتمال ارادته ايضا لا يكفي في الحمل عليه نعم لو كان موضوعا لذلك لم يكن مجرد ظهور فائدة اخرى صارفا عن معناه لامكان اجتماع الفائدتين وفيما ذكره من خروجه عن محل النزاع اشارة ايضا الى عدم كون النزاع منا من جهة الوضع الا ان يدعى اختصاص الوضع بغير الصورة المفروضة وهو كما ترى قوله ان المدعى عدم وجدان صورة اه لا يخفى ان بناء الاعتراض المذكور على كون محل النزاع فيما اذا لم يظهر حصول فائدة من تلك الفوائد في المقام اذ مع ظهور حصولها يكتفى بها قطعا في الخروج عن اللغو فلا حاجة الى اعتبار الفائدة المذكورة لا انه اذا لم يحتمل حصول فائدة سواه حتى يتم بعدم وجدان صورة لا يحتمل حصول فائدة من تلك الفوائد فكان المعترض وصل في كلام المجيب حيث ذكر عدم انحصار الفائدة فيما ذكروه وانها كثيرة بان ان ظهر حصول فائدة من تلك الفوائد في المقام اكتفى اذن في انتفاء المفهوم واما مع عدم ظهور شيء من تلك الفوائد فالفائدة المذكورة راجحة على غيرها وانها تنصرف الاطلاق فيتم المدعى فكان حق الجواب والاعتراض المذكور ان الاحتجاج انما يكون بملزوم اللغو والعراء عن الفائدة لو لم نقل بملاحظة الفائدة المذكورة وذلك انما يلزم لو لم يحتمل فائدة من تلك الفوائد لا ما اذا لم يظهر حصول فائدة سواه لوضوح انه مع قيام احتمال بعض منها يرتفع الحكم باللغوية فلا يتم الاحتجاج ودعوى ظهور الفائدة المذكورة من بين الفوائد عند الدوران بينها مما لم يوجد في الاحتجاج المذكور مضافا الى عدم قيام دليل عليه على انه لو سلم ذلك فانما يسلم مجرد الاظهرية في الجملة ولا يبلغ حد الدلالة بحيث يوجب صرف اللفظ اليه عرفا فانما الاشعار حسبما قدمناه وان ذلك من المدعى ويمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك فليس مقصوده تسليم ما ذكره المعترض من اشتراط القول بحصول ذلك الشرط في جميع الموارد حتى يرد عليه ان الشرط المذكور هو الظهور دون مجرد الاحتمال بل اضرب عما ذكره حيث ان الاشتراط المذكور لا ربط له بدفع الاعتراض فتبين ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد ومجرد الاحتمال المذكور كاف في الاستغناء عن خصوص الفائدة المذكورة ويحصل به الصون عن لزوم اللغو وان لم يكن تلك الفائدة ظاهرة فالفائدة المفروضة وان لم تكن متحققة الحصول ايضا الا ان مجرد احتمالها في المقام كاف في دفع الحكم بغيرها لدفع محذور اللغوية فيحتاج اذن اثبات ما سواه الى قيام دليل اخر قوله وانما هو كونه بيانا للواضح تحتم فيه انه لو كان السبب في ذلك جريه مع انتفاء التقييد وليس كذلك فلو كان الاستهجان المذكور من الجهة المذكورة لكان قوله الانسان لا يعلم الغيب مثله في الاستهجان وليس كذلك قطعا فان الحكم المذكور وان لم يخل عن غضاضة توضيح الواضح الا ان في صورة التقييد غضاضة اخرى اعظم منها ويعد الكلام من جهتها مستهجنا عرفا كما لا يخفى ثم ان القول المذكور حجة اخرى لا باس بالاشارة اليها منها ان ابا عبيدة القاسم بن سلام من اجلاء اهل اللغة وقد قال بدلالة المفهوم في المقام حيث ذكر في بيان قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته وقال في قوله مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله لئن يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقد قيل انما اراد من الشعر هجاء الرسول صلى الله عليه وآله فقال لو كان المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة معنى لان القليل من ذلك ككثيره واجيب عنه بانه مجتهد لعل ذلك لا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له ولو سلم كون ذلك نقلا عن اهل اللغة فهو من نقل الاحاد فلا ينهض حجة في اثبات مثل هذه القاعدة اللغوية وبانه معارض بما نقل عن الاخفش حيث حكى عنه انكار المفهوم المذكور وهو ايضا من اهل اللغة وبانه لا دلالة في كلامه على فهمه نفي الحكم عن فاقد الصفة من مفهوم الوصف فلعله فهم ذلك من جهة الاصل واختصاص النص بغيره لا لدلالة اللفظ على نفيه والجميع مدفوع اما الاول فان كثيرا مما ذكره اهل اللغة وعلماء العربية مبني على اجتهاده وقد جرت الطريقة على الرجوع الى قولهم لكونهم من اهل الخبرة وانسداد سبيل العلم الى المعاني اللغوية غالبا من غير جهتهم فلا مناص من الرجوع الى كلامهم حسبما قرر في محله او يقال ان الاصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل حتى يتبين الخلاف والا لسقط الرجوع الى كلامهم وفيه سد لباب اثبات اللغات ومخالف لما اتفقت الكلمة عليه من الاحتجاج بكلامهم والرجوع الى كتبهم واما الثاني فموهون بعد ما فات المدار في اثبات اللغات على نقل الاحاد واما الثالث فبان المثبت مقدم على النافي في مقام التعارض هذا ان ثبت الحكاية المذكورة عن الاخفش فقد يستفاد من الفصل انكاره لذلك واما الرابع فبان ما حكي عنه في غاية الظهور في فهم ذلك من التعليق بالوصف سيما ما حكي عنه في الرواية الاخيرة والاظهر في الجواب عنها ما عرفت من حصول الاشعار في التعليق المذكور ولكنه لا يبلغ درجة الدلالة فيعد فهم ادنى شاهد عليه والظن الحاصل في الاسناد المذكورة نظرا الى مناسبة الوصف انما كان ملاحظة فائدة اخرى في التعليق المرجوح سوى انتفاء الحكم بانتفائه وقد مرت الاشارة الى ذلك ومنها ما حكي عن ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت احتجاجا بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ففهم من تقييد توريث الاخت بعدم الولد الصادق على البنت عدم توريثها مع وجودها وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن واجيب عنه باحتمال استناده في ذلك الى الاصل واستصحاب النفي الاصلي بعد اختصاص الاية بالصورة المذكورة ويدفعه انه لا وجه لاجراء الاصل في المقام للعلم بانتقال المال من الميت الى الشخص فغاية ما يدل عليه الاية تعيين احدهما من جهة الاصل فليس اخذه من الاستناد الى الاصل ويجري فيه ايضا سائر الايرادات المتقدمة والجواب والحق في الجواب ان ذلك استناد الى مفهوم الشرط لكون الشرط في ظاهر الاية مجموع القيد والمقيد الحاصل منه برفع القيد المذكور

رفع القيد

ومع الغض عن ذلك فقد يكون فهم ذلك من جهة ملاحظة المقام وقد عرفت ان ذلك غير بعيد بعد شهادة المقام به ومنها ان المتبادر عرفا فيما لو قال لوكيله اشتر لي عبدا اسود عدم الشراء للابيض فلو اشترى الابيض لم يكن ممتثلا وكذا لو قال لزوجته انت طالق عند دخولك الدار فهم انتفاء الطلاق مع عدم الدخول في الدار وباصالة عدم النقل يثبت كونه كذلك لغة ويدفعه ان عدم جواز شراء غيره مما يصدق انما هو لعدم شمول الوكالة فلا يتحقق الوكالة بالنسبة اليه لا لدلالة العبارة على نفي الوكالة فيه وكذا الحال في الطلاق فانفهام ذلك انما هو من جهة الاصل المقرر في الاذهان بعد اختصاص اللفظ بغيره ولا ربط لذلك بدلالة المفهوم وبعبارة اخرى انما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور في الخطاب المفروض لغير الاسود فلا يجب عليه شراء غير الاسود بهذا الخطاب وهو مما لا كلام فيه وقد اتفق عليه القائلون بحجية المفهوم ومنكروها ولا ربط له بدلالة المفهوم والقدر المسلم من التبادر في المقام هذا هو المقدار واما دلالته على عدم وجوب شراء غير الاسود مطلقا وعدم كونه مطلوبا له راسا ليفيد الكلام حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي فدعوى تبادره في المقام ممنوعة وممنوع ومنها ان الغالب في المحاورات سيما في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان ارادة الاحتراز من القيود وصفا كانت او غيرها لا ربط لها بدلالة المفهوم حسبما مرت الاشارة اليه فان قضية ذلك اخراج الوصف المذكور عما لم يتصف بتلك الصفة عن مدلول الكلام فلا يشمله الحكم المذكور ولا يفيد ثبوته ولا دلالة فيه على عدم ثبوت ذلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدعى الا مع قيام قرينة عليه كما اذا ورد ذلك في الحد حيث انه يعتبر فيه المساواة للمحدود فلو كان المحدود صادقا في الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود المأخوذة في الحد لم يكن الحد جامعا فلا يصح التحديد فيقوم ذلك شاهدا على ارادة المفهوم هناك ودعوى كون الغالب ارادة المفهوم عند ذكر الاوصاف محل منع ولو سلم فاقصى الامر حصول الاغلبية في الجملة وبلوغها الى درجة تقضي بانصراف الاطلاق اليه محل منع ومنها انهم اتفقوا على كون الوصف من المخصصات كالشرط والغاية ونحوها وقضية ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو كان الحكم ثابتا مع انتفاء الوصف ايضا لم يكن العام مخصصا به ويدفعه ما عرفت من ان قضية التخصيص اخراج ذلك البعض عن العام خلا لا يشمله الحكم المدلول بالعبارة سواء كان ذلك الحكم ثابتا له في الواقع اولا ولا دلالة في مجرد التخصيص على ثبوت خلاف ذلك الحكم بالنسبة الى المخرج وقد مر تفصيل القول فيه ومنها ان اهل اللغة قد فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء فيفيد نفي الحكم بالنسبة الى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيد بالوصف بالنسبة الى المخرج بسبب التوصيف فلا يكون المخرج مسكوتا عنه كما يقول المنكر للمفهوم وفيه انه قياس في اللغة مضافا الى الفرق الظاهر بين الامرين نظرا الى حصول التبادر في الاستثناء بخلاف الوصف حيث لا يفهم منه ثبوت خلاف ذلك الحكم لفائدة غاية الامر يفيد اختصاص الحكم المذكور به كما مر ومنها انه لو كان التقييد دالا على انتفاء الوصف كان اتم مما لو كان غير المتصف بها مسكوتا عنه لاشتمال الاول على بيان حكمين بخلاف الاخر وفيه ان مجرد الامتياز ليس من ادلة الوضع واما انه لابد من الرجوع الى امارة الحقيقة وعلى فرض انتفائها يلزم الرجوع في الزائد الى مقتضى الاصل فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعا له في الجملة ويتوقف في القدر الزائد ومجرد الاتيان لا يقتضي تعلق الوضع بالقدر الزائد ومنها ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة فكما ان الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة فكذا الاول ويدفعه انه قياس في اللغة ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر فان انتفاء المعلول بانتفاء علته بخلاف الوصف اذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه مضافا الى ورود المنع على الثاني ايضا اذ قد يخلف العلة علة اخرى ولذا لم يقل احد من المنطقيين بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي ومنها ان التخصيص بالذكر لابد له من مخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح ونفي الحكم عن غير محل الوصف صالح لذلك وليس هناك شيء اخر بحسب الظاهر ليكون داعيا الى التخصيص فالظاهر انه المخصص في المقام الا ان يظهر مخصص اخر ولا يخفى مضافا الى ملاحظة المناسبة والاقتران انه لا يفي ذلك بدفع ان الفائدة المذكورة وان صح ان تكون باعثة على ذلك الا انها غير منحصرة فيها واحتمال غيرها من الفوائد قائم في كثير من المقامات لا ترجيح ومع انحصار الفائدة فيها ولو ظنا فلا كلام نعم ربما يقال بالظهرية الفائدة المذكورة عند عدم ظهور فائدة اخرى في المقام على ما هو محل الكلام كما مر لكن ليست بتلك المثابة من الظهور وكذا الحال في ملاحظة المناسبة والاقتران فلا يبلغ حد الدلالة ليمكن الاتكال عليه في مقام الاستفادة واما حجة ابي عبدالله البصري على التفصيل المذكور فكانها استظهار ذلك منه في الصور الثلث بحسب فهم العرف دون غيرها من الموارد وقد عرفت ان مرجع ذلك مما ذكرناه من القول بعدم دلالة نفس التعليق على ذلك كما هو مورد البحث في المقام وانما يستفاد ذلك منه فيما ذكره ان سلم بحسب اقتضاء المقام

الكلام

الحكم عند انتفاء

الى هنا جف قلمه الشريف اعلى الله مقامه ورفع في الخلد
درجته وقد بقي منه ره بعض مسائل متفرقة الى اخر الاجتهاد
والتقليد بقدر عشرين الف بيت جمعها بعد وفاته الفاضل
المحقق ابن اخته الشيخ محمد سلمه الله وادام عزه وجعلها
جلدا اخر ثالث المجلدات هذا وقد فرغ من
تسويد هذا الكتاب اقل الخليقة بل لا
شيء في الحقيقة اقل الحاج
ميرزا محمد بن محمد حسين
الخوانساري الله
اغفر
للمؤمنين والمؤمنات واغفر لي ولوالدي وارحمهما كما ربياني صغيرا واجزهما بالاحسان احسانا وبالسيئات غفرانا ووفقني وجميع الاخوان المتقين وطلاب العلم كما
تحب وترضى بمحمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وعترته وذريته الاكرمين الى يوم الدين قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز و
ان علم الامر انتفاء شرطه الشرايط المعتبرة في الفعل قد تكون شرطا في وجوده وقد تكون في وجوبه وقد تكون شرطا فيهما معا ومحل الكلام في المقام فيما اذا
علم الامر انتفاء شرط الوجوب سواء كان شرطا في الوجود ايضا اولا واما الشرط في وجود الفعل من غير ان يكون شرطا في وجوبه فلا خلاف لاحد في جواز
الامر به مع علم الامر بانتفائه فاطلاق الشرط في المقام ليس على ما ينبغي كما سيشير اليه المصنف وبعضهم قرر النزاع في المقام في خصوص شرائط الوجود دون
الوجوب وهو فاسد اذ لا مجال لاحد ان يتوهم امتناع التكليف بذلك ليس في كلام المانعين ما يوهم ذلك كيف وتمثيلاتهم في المقام بانتفاء الشروط الغير
المقدورة صريحة في وقوع النزاع في شرايط الوجوب فكيف يعقل القول بجوازه وجماعة محل البحث وقد يتراءى ح تدافع في عنوان المسئلة فانه اذا كان الم
بالشرط في المقام هو شرط الوجوب وقد فرض انتفائه فلا محة يكون التكليف منتفيا بانتفاء شرطه كما هو قضية الشرطية فكيف يعقل احتمال وقوع
التكليف على ذلك الفرض حتى يعقل النزاع فيه ومن هنا توهم القائل المذكور فزعم ان مرادهم بالشرط هو شرط الوجود دون شرط الوجوب اذ مع انتفاء
شرط الوجوب وعلم الامر به لا يعقل التكليف فلا يتصور التكليف في المقام بدون الوجوب قال وذلك ظ ويمكن دفعه بان ليس الكلام في جواز الامر
والتكليف حين انتفاء شرطه بل المراد انه هل يجوز التكليف بازاء الفعل في الوقت الذي ينتفي فيه شرط التكليف بحسب الواقع مع علم الامر به بان يكون حصول
التكليف به قبل مجيء وقت الايقاع الذي فرض انتفاء الشرط فيه فان النزاع في المقام في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط كما يظهر من تمثيلاتهم
وعزي الى طائفة من المحققين التصريح به وتوضيحه انه لا شك في كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف بالفعل حين انتفاء شرطه انما الكلام
في جواز تعلق التكليف بالفعل قبل الزمان الذي ينتفي الشرط فيه اذا كان الامر عالما بانتفائه فيه دون المامور سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل
او قبل مجيء الزمان الذي يقارن بعض اجزاء الفعل ثم ينتفي الشرط فيه بالنسبة اليه فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور
مانعا من تعلق التكليف به مط وعلى القول بالجواز لا يمنع ذلك من تعلق التكليف به قبل ذلك فيسقط عند انتفاء الشرط او علم المامور بالحال لو
بناء على المنع من التكليف مع علم المامور بالحال حسبما ادعوا الاتفاق عليه كما اشار المص اليه والحاصل انه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المقارن
لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله ثم سقوطه بانتفاء الشرط واللازم من انتفاء شرط الوجوب هو الاول ولا كلام فيه ومحل البحث في المقام هو الثاني انما
ما قد يتخيل من انه لا يعقل تعلق التكليف بالفعل قبل مجيء زمانه غاية الامر حصول التكليف بتعليقه بالفعل وليس ذلك بحسب الحقيقة تكليفا به
فانه انما يكون المخاطب مكلفا بالفعل حين حصول ما علق التكليف عليه لا قبله مدفوع بان الوقت المعتبر في الواجب على وجهين فانه قد يكون شرطا
للوجود ولا مانع ح من تعلق التكليف بالفعل قبله فيكون المكلف مخاطبا به مشغول الذمة باداته في وقته غير انه لا يمكن ادائه قبل الزمان المفروض
لكونه شرطا في وجوده كما هو الحال بالنسبة الى مكان الفعل لمن كان نائيا عنه حسبما مر بيانه في مقدمة الواجب ويكشف الحال في ذلك ملاحظة
حقوق الناس فانه قد يتعلق اشتغال الذمة بها على حصول شيء كما اذا ثبت الخيار في البيع مع قبض البايع للثمن فان اشتغال ذمته بالثمن حال
مؤجل فان ذمته مشغولة بالفعل وان تاخر وقت ادائه ويمكن ان يجاب ايض عن اصل الايراد بان ما يتوقف على الشرط المفروض انما هو التكليف
الواقعي والمبحوث عنه في المقام هو التكليف الظاهري ومرجع البحث في ذلك الى كون التكليف الظاهري تكليفا حقيقيا او صوريا مجازيا فالقائل بجوازه
في المقام يقول بالاول والمانع منه يقول بالثاني وعلى هذا يمكن تصوير البحث بالنسبة الى الزمان الواحد ايض الا ان الوجه المذكور غير سديد
كما يتضح الوجه فيه ثم ويمكن ان يورد ايض ان المراد بالشرط في المقام ما يتوقف عليه كل من وجوب الفعل ووجوده في الواقع والمراد بانتفاء الشرط انتفائه
بغير اختيار المكلف وقد يرشد ومحصله ان يتعلق الامر بفعل لا يتمكن المكلف من ايقاعه لانتفاء احد شرائطه لا عن سوء اختيار المكلف فالمقص
بالبحث ان تلك الشروط المفروضة كما هي شرط لوجود الفعل ووجوبه ايض مع علم المامور والامر فهل هي شرط لوجوبه مع جهل المامور ايض اذا كان الامر
عالما بالحال وباستحالة وقوع الفعل من دونه فلا يمكن تعلق التكليف به وانه لا مانع من تعلق التكليف به قبل علم المكلف بالحال فتلك الشرائط
شرايط في الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور ايض لكن لا مط بل مع علم المامور ايض على القول بامتناع الامر ح كما هو الحال كما على الاتفاق
عليه والا فليست شرايط للوجوب مط فليس المأخوذ في المسئلة شروط الوجوب مط حتى يتوهم التدافع في العنوان بل المعتبر فيها شرطا للوجود على الوجه

الذي قررناه

مع علم الامر بانتفائه اولا

الذي قررناه ويتفرع عليه كونها شروطا في الوجوب ايض مع علم المامور على حسب ما ذكر فالخلاف في كونها شروطا للوجوب حسب ما قررناه وح يمكن
فرض انتفاء الشرط وتعلق الامر في زمان واحد كما اذا كانت المرأة حائضا بحسب الواقع وكانت جاهلة بحيضها فعلى القول المذكور يصح توجيه الامر
ولم يكن ما تاتي به مطلوبا للشارع في غير قادرة واقعا باداء الصوم المطلوب لكنها قادرة في اعتقادها ومكلفة ح بالصوم واقعا وان لم تتمكن من ادائه ونظيره
ح في عصيانها للامر بالصوم لو افطرت ح متعمدة لمخالفة افطارها التكليف المفروض وصدق العصيان به وان كانت مفطرة بحسب الواقع بخروج الحيض
فان المفروض ان خروجه لا يقتضي سقوط تكليفها بالصوم وبقاء التكليف كاف في صدق العصيان والمخالفة بعد ذلك لكن لا يثبت الكفارة لو
تعلقت بمن افطر متعمدا كما توهم حسبما يأتي الاشارة اليه وقد يجري ما قلناه بالنسبة الى بعض الشروط الاختيارية اذا كانت شرطا للوجوب في الجملة
على تفصيل ما يأتي الاشارة اليه هذا وتفصيل الكلام في المقام ان الامر بالشيء مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع اما ان يكون مع علم الامر بذلك
او مع جهله وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مع علم المامور بالحال او مع جهله وعلى التقادير فاما ان يكون التكليف به مط او معلقا على اجتماع الشرايط
اما مع جهل الامر بالحال فلا اشكال في جواز الامر معلقا على وجود شرطه سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا كما انه لا اشكال في المنع مع علمهما بالحال
من غير فرق بين اطلاق الامر وتعليقه على حصول الشرط حسبما اشار اليه المص من حكاية الاتفاق على منعه وظاهرهم تعميم الصورتين بل ربما كان المنع
في الصورة الثانية من وجهين نظرا الى قبح توجيه الامر بحو الفائدة وقبح الاشتراط من العالم حسبما يأتي الاشارة اليه في كلام السيد بقي الكلام فيما اذا
كان الامر عالما بالحال والمامور جاهلا واراد توجيه الامر مط او معلقا على الشرط المفروض وما اذا كان جاهلا بالحال واراد توجيه الامر مط غير معلق على الشرط سواء
كان المامور عالما بالحال او جاهلا ايض فهذه مسائل ثلث وظ العنوان المذكور منطبق على الفرض الاول ونحن نفصل القول في كل منها ثم نرجع الى
الكلام فيما قرره المص وحكاه عن السيد فنقول اما المسئلة الاولى فقد وقع الكلام فيها بين علمائنا والاشاعرة وقد احتمل بعض الافاضل في محل النزاع
وجهين احدهما ان يكون النزاع في التكليف الواقعي الحقيقي فيراد انه اذا علم الامر انتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه على وجه الحقيقة
اولا وثانيهما ان البحث في صدور الخطاب والتكليف الظاهري فيكون المراد انه هل في الفرض المذكور ان يصدر عن الامر التكليف بالفعل من غير ان يكون
غرضه في الحقيقة طلب صدور الفعل عن المكلف بل غرضه صدور نفس التكليف فيكون الصادر عنه حقيقة هو صورة التكليف لا حقيقته قال و
كلمات القوم مشوشة هنا جدا بعضها يوافق الاول وبعضها الثاني اقول ستعرف انه بعد تقرير مناط البحث في المسئلة انه لا تشويش في كلمات القوم
وان محل الخلاف في المقام وانه لا خلاف فيه ظاهرا الا من نادر كما سنشير اليه ثم اقول انه لا خلاف لاحد في جواز تعلق التكليف الظاهري الحاصل بملاحظة
الادلة الشرعية والقواعد المقررة في الشريعة مع علمه تع بانتفاء شرط التكليف بحسب الواقع سواء كان ذلك بنص الشرع وبيانه او بحكم العقل من جهة وجوب
دفع الضرر المظنون او المحتمل ولا نزاع في وقوع التكليف على الوجه المذكور وارتفاعه عن المكلف عند ظهور انتفاء الشرط كيف وبناء الشريعة على ذلك
فان المرأة مكلفة بالصوم في اول النهار وان حاضت وقت الظهر مثلا وذلك تكليف ظاهري لها بالصوم يرتفع عند ظهور المانع ولذا تكون عاصية قطعا
بالافطار قبل ظهور المانع وهكذا الحال في غيرها من المكلفين اذا ظهر منهم انتفاء الشرط في الاثناء فيكشف ذلك من عدم تعلق التكليف بحسب الواقع
عند القائلين بالامتناع في المقام بخلاف القائل بالجواز اذ يمكنه القول بحصول التكليف اولا بحسب الواقع ايض وارتفاعه عند انتفاء الشرط
فيكون التكليف المفروض واقعيا عنده ايض ولا يتوهم في ذلك لزوم الاغراء بالجهل اذ ليس بناء التكليف فيه الا على كونه ظاهرا محتملا للمطابقة للواقع
وعدمه بخلاف الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين لظهور التكليف فيه اذن الواقع فيتوهم لزوم الاغراء بالجهل كما سنشير اليه وليس على الوجه المذكور
بسبب حصول التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه فان التكليف الظاهري ليس مشروطا بنفس الشرط المفروض والتكليف الواقعي المشروط به غير حاصل بمجرد
الامر المفروض عند القائل بامتناعه هذا وتحقيق الكلام في بيان محل النزاع في المقام يتم برسم امور احدها ان المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند
القائل به هو جواز التكليف بما لا يطاق على اتم ما لا يطاق الذي وقع البحث فيه بين العدلية وغيرهم وهو ما يكون اذا كان كل من الامر والمامور عالما باستحالته
او يكون الامر به على فرض امكان الفعل واستحالته على مع جهل احدهما به او جهلهما واما اذا كان الامر جاهلا باستحالته فلا اشكال في جواز الامر به مط
اي من غير ان يكون على نحو التعليق للحالين سواء كان المتعلق به تنجيزيا او تعليقيا او يكون الامر معتقدا امكانه او شاكا فيه وبعض الوجوه المذكورة مما لا
خلاف فيه وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما سيجيء الاشارة اليه في الجملة ولو كان المامور عالما بالحال او جاهلا واذا كان الامر عالما والمامور جاهلا فقد عرفت
جواز الامر به على سبيل الاطلاق واما الامر به مط على ما هو مفروض البحث في المقام فليس منع المانع منه من حيث استحالته ليكون تجويز المجوز من قبيل تجويز
التكليف بالمحال والامتناع به القائلون بجوازه بل من حيث امكانه في نظر المامور فيكتفي به القائل بجواز التكليف فكما انه لا يقبح التكليف بالمحال مع جهل الامر
باستحالته فقد يتخيل عدم قبحه مع جهل المامور ايض نظرا الى كون امكان الفعل في نظر المامور مصححا للامر به وان كان ممتنعا في نظر الامر وسيتضح ذلك
الوجه فيه بعد ما سنبينه من حقيقة التكليف ويشهد له ايض ان القائل بالجواز يقول بسقوط التكليف وارتفاعه عن المكلف اذا جاء وقت انتفاء
الشرط وعلم المكلف بانتفائه بل ولو علم بانتفائه قبل ذلك لو كان ذلك من جهة جواز التكليف بالمحال لم يختلف فيه الحال فظهر انه لا ربط للمسئلة بمسئلة
التكليف بالمحال فدعوى كون التكليف بالفعل ح على سبيل الحقيقة من قبيل التكليف بالمحال وجزئيا من جزئياته فلو كان البحث فيه لما احتاج الى عنوان جديد
كما صدر عن بعض الاعلام ليس على ما ينبغي ثم مع ذلك لا يمكن دعوى ذلك في الحقيقة مندرجا في التكليف بالمحال فيستند عليه بامتناع التكليف بالمحال
كما زعمه جماعة في المقام منهم [illegible] ذلك من كون مناط البحث في المقام هو التكليف بالمحال وقد عرفت الفرق بين المقامين ثانيها ان انتفاء شرائط الوجوب قد يكون
لا عن اختيار المكلف وقد يكون عن اختياره كما اذا اعدم ترك المقدمة المفروضة سواء كانت عقلية او شرعية وقد يقع في الصورة الثانية انه لا مانع من تعلق

اما على الوجه الاول وان الوجه الثاني خارج من محل النزاع في المقام

وقوع التكليف

كونه

التكليف به نظراً الى كون المكلف هو السبب في استحالته مما لا فرق فيه بين ان يكون بالاختيار او لا بالاختيار في الاختيار ولو قلنا باستحالة التكليف به بعد استحالة الفعل ولو من جهة
اختيار المكلف فاي مانع من تعلق التكليف به قبل ذلك اذا علم الامر بانتفاء شرط الوجوب مما ذا اداء الفعل من جهة اقدام المكلف على تركه وقصده انه ان كان
تمكن المكلف من الشرط كاملاً فيا في ايجاب الامر وان زال عنه ذلك باختياره لم يكن شرط الوجوب منتفياً غاية الامر انتفاء شرط الوجود وهو خارج عن محل النزاع
وان كان بقاء التمكن شرطاً في الايجاب لم يعقل حصول الايجاب مع انتفائه وبعده وضوح الفرق بين ايجاب الفعل مع انتفاء التمكن من الشرط وايجابه
مع التمكن منه والمفروض في المقام ارتفاع التمكن بعد الايجاب باختيار المكلف فاللازم منه بعد استحالة التكليف به لا عدم تعلق التكليف به من اول
الامر والحاصل انا لو قلنا بكون ارتفاع التمكن عن اختيار المكلف غير مانع من بقاء التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب منتفيا في المقام فيخرج بذلك
عن موضوع الكلام وان قلنا بكونه مانعاً من بقائه فلا وجه لجعله مانعاً من تعلق التكليف به من اصله مع التمكن من الشرط المفروض حال اقتضى الامر عدم
بقاء التكليف على ترك المقدمة واختياره ذلك فيكون الصورة المذكورة خارجة عن مورد بحثهم كما لا وجه فيما قرره من محل النزاع هذا وقد ذكر جماعة
منهم الكرماني على ما حكى عنهم عنه والفاضل المحشي والمحقق الخوانساري اختصاص النزاع بالشروط الغير المقدورة للمكلف ويظهر ذلك من السيد حسب ما
ما حكاه المصنف من كلامه من متفرقة وقد فرع النزاع في الاحكام في خصوص ذلك نص المدقق المحشي وتبعه بعض الافاضل بتعميم النزاع للصورتين قال ان تخصيص
الشرط بالشرط الغير المقدور وهم جدا لان الشروط المقدورة التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشروط الغير المقدورة وداخل في محل النزاع
حتى ان المسئلة المبنية على هذه القاعدة قد تناولت الشرط الاختياري وهي ان المرأة لو افطرت ثم سقط فرض صومها بحيض وسفر والسفر يتناول الاختياري
كما صرح به الاصحاب في هذه المسئلة انتهى وانت خبير بانه اذا كان منتفى الشرط باختيار المكلف لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بالفعل فيكون ذلك
ايجابا للفعل وللشرط معا كما هو الحال في ايجاب الطهارة المائية فانه اذا تعلق وجوبها بالمكلف كان ذلك مشروطا بالتمكن من الماء فاذا كان التمكن منه
حاصلا للمكلف وكان بقاء التمكن مقدوراً له ايضاً وجب عليه ذلك ليتأتى منه اداء الواجب ولا يكون اراقة الماء في اول زمان الفعل كاشفاً عن انتفاء
التكليف بل قد يكون عاصياً قطعاً وهو شاهد بتعلق التكليف به مع علم الامر بانتفاء شرطه على الوجه المذكور وهذا جار في سائر التكاليف بالنسبة
الى بقاء القدرة عليها وعلى شروطها فاندراج الشروط المقدورة في محل النزاع باطلاق القائل بالمنع بامتناعه ايضاً والظاهر انهم لا يلتزمون به وما ذكروه من
الدليل عليه لا يفي بذلك قطعا نعم لو فرض عدم وجوب الشرط المفروض في نظر الامر صح ما ذكره من الالحاق كما هو الحال فيما فرضه من المثال فان اريد
ادراج الشرائط المقدورة في محل النزاع فلا يندرج فيه خصوص هذه الصورة دون غيرها فان انتفاء الشرط المفروض في وقته عن اختيار المكلف بمنزلة انتفاء
سائر الشرائط الغير المقدورة لجريان ما ذكروه من الدليل في ذلك ايضا بخلاف الصورة الاولى ولا يذهب عليك انه ان كان مأمورا بصوم ذلك اليوم مطلقا
كان الواجب عليه ترك السفر حتى يتحقق منه الصوم او الواجب كان الحاضر به كسائر شروط الوجود حسب ما ذكرنا وان كان وجوبه عليه مشروطا بعدم السفر لم
يكن مأمورا بالصوم مطلقا بل على تقدير انتفاء الشرط فيخرج عن موضوع هذه المسئلة ويندرج في المسئلة الثانية حسب ما قررها السيد ره فادراج الشرائط المقدورة
في المقام ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثم انه لا اشكال ظاهراً في جواز الامر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار مع علم الامر بانتفاء شرطه زمان ادائه واستحالة
صدوره من المكلف في وقته مع جهل المأمور بحاله فيتحقق التكليف بالفعل بحسب الظاهر قطعا ويرتفع ذلك بعد وضوح الحال ولا يعرف في ذلك خلاف من احد
وغيرهم كما اعترف به بعض الافاضل سوى ما حكى عن السيد العميدي من منعه لذلك حسب ما يستظهر من كلامه وهو ضعيف جدا لوضوح انه كما يحسن الامر للمصالح
المترتبة على نفس الامر من جهة امتحان المأمور واختبار حاله في الانقياد وعدمه وغير ذلك وان لم يكن المطلوب حسنا بحسب الواقع في نفسه او لم يكن المكلف متمكنا من ادائه
غاية الامر عدم وجوب التكليف بالحج في الصورة الاولى وحجة السيد على المنع ما فيه من الاغراء بالجهل نظرا الى دلالة الامر على كون المأمور به مرادا للامر بحسب
الواقع محبوبا عنده والمفروض خلافه ولانه لو حسن الامر لنفسه لا لمتعلقه لم يتوقف الامر دلالة على الامر بالايجاب به ولا الامر على النهي عن ضده ولا على كون المأمور
به حسنا وانت خبير بما فيه اما الاول فاولا انه لا اغراء بالجهل بالنسبة الى التكاليف بمجرد ذلك لابتناء الامر فيها على طرو الطواري المذكورة ونحوها ولذا ذهب
معظم الاصوليين الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ولو منعنا الظاهر فهذا لا يزيد على ذلك ثانيا بالمنع من قبح الاغراء بالجهل مطلقا فيما يترتب عليه فائدة
مقصودة للعقلاء ويكون المقصود حصول تلك الفائدة بل قد لا يعد ذلك اغراء بالجهل اذ ليس المقصود به ايصال الواقع على المخاطب بل المراد منه ما يترتب
عليه من المصلحة البينة المطلوبة عند العقلاء كيف وقد جرت عليه طريقة العقلاء فلا يزالون يجدون في اختبار عبيدهم ووكلائهم واصدقائهم وغيرهم من غير
ان يتأتى كون ذلك بينهم ولا تأمل لاحد منهم في حسنه ولا احتمال قبحه مع وضوح فقد الاغراء بالجهل في الجملة فلو فرض كونه اغراء به فهو خارج عما يستقبح منه قطعا
وقد يقوى بالمنع من ذلك بالنسبة الى الامر الشرعي لعلمه تعالى بحقائق الاحوال ولا يتصور في حقه تعالى قصد الامتحان والاختبار بل لك ان تظهر ذلك من كلامه
كلام المصنف في آخر المسئلة وهو ضعيف انه لا ينحصر المسئلة المصلحة في استعلام حال العبد بل قد يكون لاقامة الحجة عليه ولترتب الثواب عليه من جهة توطين
نفسه للامتثال ولظهور حاله عند الغير وفي قوله تعالى في حكاية ابرهيم ان هذا لهو البلاء المبين دلالة ظاهرة على ذلك وهذا كله واضح لا خفاء فيه واما الثاني
فبظهور منع الملازمة فانه انما يلزم ذلك لو لم يكن الامر ظاهرا في ارادة المأمور به ويكون الامر الواقع على سبيل الامتحان مساويا لغيره في الظهور وليس كذلك عند جماعة
اذ الاوامر الامتحانية من جملة المجازات عندهم ولا دلالة فيها على شيء مما ذكر بعد ظهور الحال ولا ينافي ذلك الدلالة عليه قبل قيام القرينة ومما يتفرع
من الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من تفريع النزاع في خصوص ذلك المقام نظرا الى ان وقوع النزاع هنا في المقام الاول بعيد جدا اذ هو متفرع على
النزاع في مسئلة التكليف بما لا يطاق وليس نزاعا على حدة وليس بمجوز التكليف بما لا يطاق ملحوظا في وضع هذه المسئلة فتعين ان يكون النزاع
في المقام الثاني واستشهد له بكلام متقدمي فانه بعد ما حكى عن المجوزين جواز وقوع الاوامر الاختبارية لما يتفرع عليها من المصالح الكثيرة وجريان

الطريقة عليه بحسب العادة قال الاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر لا من نفس المأمور وقد يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به فيجوز ممن جوز
لذلك المانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ من المأمور به انتهى قال ولا يخفى صراحته فيما ذكرنا اقول اما جواز الاوامر الامتحانية ونحوها مما لا
يكون المقصود حقيقة حصول الفعل في الخارج فامر غني عن البيان يشهد بحسنه ضرورة الوجدان حسب ما مر وذلك ان لم يمنع من وقوع شبهة في
جوازه لبعض الاجلة الا ان البناء على منع كثير من العلماء منه بل ظهور اتفاق اصحابنا عليه حسب ما ذكره المصنف مما يستبعد جدا بل يستبعد دعوى القطع
بخلافه سيما مع عدم تصريحهم بذلك قد عرفت ان كون النزاع في المسئلة في الاول لا يبدو جها في مسئلة التكليف بما لا يطاق وما حكى عن عبارة
لا دلالة فيه على المنع من الاوامر الاختبارية اذ لا يمكن ابتنائها على نفي كون الاوامر الاختبارية اوامر حقيقية ويشير اليه انه دفع ذلك بان الطلب هناك
ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه بل للعزم على الفعل فانه يفيد ان ما ذكره من المبني انما هو في الاوامر الحقيقية دون غيرها وكان الاولى اسناده في
ذلك الى كلام السيد العميدي في المنية حيث انه كلامه تقرير النزاع في الاوامر الامتحانية وانه بنى على المنع مستدلا بما مرت الاشارة اليه وما
تقدم من اسناد المنع من صدور الاوامر الامتحانية اليه انما كان لما ذكره في تقرير هذه المسئلة وقد بنى فيها على المنع مستدلا بما مر فيكون محل
النزاع عنده في المسئلة خصوص الاوامر الامتحانية المجازية المستعملة في خلاف مدلول الامر بالنظر الى صيغته او مادته فان باب المجاز واسع لا
مجال للمنع منه وانما اراد دفع ما ذكره المجوزون من حسن الامر بالشيء على وجه الحقيقة لا يتوقف على مصالح تنشأ من نفس الامر ايضا فيمكن صدور الامر
على الوجهين وظاهر ان الوجه الثاني منهما لا يترتب عليه ما ذكره من المفاسد حسب ما فصل القول فيه فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الامر مع
مع علم الامر بانتفاء شرطه فاراد بها دفع ذلك بانه لو جاز صدور الامر على الوجهين لزم الاغراء بالجهل نظرا الى ظهور الامر في ارادة نفس المأمور به
فلو لم يكن ذلك مرادا مع عدم قيام القرينة عليه لزم الاغراء بالجهل ويلزم ايضا على صحة جواز صدور الامر على الوجهين عدم دلالة مطلق الامر على وجوب
مقدمته ولا النهي عن ضده الى آخر ما ذكره وهذا الكلام وان كان فاسدا حسب ما يظهر مما نقرره في المقام الا انه لا ربط له بالمنع من صدور الاوامر
الامتحانية المجازية حسب ما توهم من كلامه والحال فيما ذكره نظير ما مر من كلام من تقدمه ثم ان توضيح الحال انه لا اشكال في جواز ورود الاوامر الامتحانية وعدم
حصول جهة مصححة في صدورها حسب ما ذكرنا انما الاشكال في كون الامر المتعلق بالفعل على الوجه المفروض امرا حقيقيا او صوريا مجوزا به بالنسبة الى الصيغة
باستعمالها في صورة الطلب والمادة باستعمالها في مقدمات ذلك الفعل المطلوب دون نفسه فان قلنا بكون ذلك امرا حقيقيا وتكليفا بذلك الفعل
تم القول بجواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه من غير تجوز للتعبير وان لم نقل بكون ذلك امرا حقيقيا ولا تكليفا بالفعل على وجه الحقيقة لم يكن
الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه جائزا وجواز ورود الاوامر الامتحانية لا يفيد جواز ذلك اذ المفروض خروجها عن حقيقة الامر والكلام انما هو في الامر
بالفعل على وجه الحقيقة والتكليف الحقيقي به دون المجازي وبيان الحق في ذلك يتوقف على تحقيق التكليف فمبنى النزاع في المسئلة ان الامر الذي لا
يراد به ايجاد الفعل هل هو امر حقيقي اولا ولا نزاع لاحد في عدم جواز تعلق الصيغة التي يراد بها حصول الفعل بحسب الواقع بالمستحيل فان امكان المراد
في نظر المريد شرط عقلي في تحقق الارادة لا مجال لانكاره ولم ينكره احد من العقلاء وكذا لا اشكال ولا نزاع في المقام في جواز استعمال صيغ الامر لمجرد
الامتحان والاختبار من غير ارادة لحصول الفعل بحسب الواقع وانما وقع النزاع في جواز ايجاب الشيء والامر به مع علم الامر بانتفاء شرطه من جهة الاختلاف
في حقيقة الامر ومفاد الايجاب والتكليف فمن اخذ في حقيقته الارادة منع منه ومن لم يأخذ ذلك في حقيقته حسب ما مر بيانه جوزه فالنزاع اذا فرد
بالنسبة الى جواز الامر والتكليف كما هو ظاهر عنوان المسئلة كان نزاعا معنويا مبنيا على الوجهين كما يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين من غير حصول خلط في
كلام احد من الفريقين كما لا يخفى بعد التأمل فيما قررناه وان قررنا النزاع في تعلق صيغة الامر بالمكلف على الوجه المذكور كان نزاعا لفظيا فان المانع انما يمنع
من توجيه الصيغة التي يراد بها ايجاد الفعل واقعا والمجيز انما يجيز توجيه الصيغة التي لا يراد بها ذلك ولا خلاف لاحد من الجانبين في المقام في استحالة
الاول ولا في جواز الثاني ثم وحيث ان بيان الحق في المسئلة مبني على المسئلة المذكورة فلا ضير لو اشرنا الى ما هو التحقيق فيها وان مرت الاشارة غير مرة
في المباحث المتقدمة فنقول ان الذي يظهر بعد التأمل ان حقيقة التكليف والايجاب هي التي تقتضيه صيغة الامر هو اقتضاء الشيء من المكلف واستدعاؤه
منه على وجه المنع من الترك وارادة ذلك من المكلف ارادة فعلية جازمة حاصلة بقصد الانشاء من صيغة الامر وغيرها مما يراد به حصول ذلك سواء
تعلقت به الارادة النفسية الحاصلة لذات الامر بان يكون مريدا لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الانشاء المذكور كما هو الحال في معظم التكاليف
الصادرة من الناس مما لا يقصد به الاختبار ونحوه او لم تتعلق به كما هو الحال في التكاليف الشرعية لظهور انه لو تعلقت ارادته تعالى بالفعل ابتداء
على الوجه المذكور لم يمكن تخلفه حسب ما يقتضيه الامر لو قلنا باتحاد الطلب والارادة بالمعنى المذكور لم يمكن تخلف المراد عنه وكان صدور الفعل عن
المكلف على سبيل الالجاء والاضطرار من غير ان يمكن منه تحقق العصيان كما يومي اليه قوله تعالى لو شاء لهديكم اجمعين وهو مع كونه خلاف الضرورة مخالف
للحكم الباعثة على التكليف ومن البين ان التكليف انما يحصل بالامر ومدلول الامر انما يحصل باستعمال الصيغة فيه من غير ان يكون له واقع تطابقه
او لا تطابقه بل استعمال اللفظ فيه هو الذي يوجده فيكون معناه حاصلا بذلك ومن البين ان الارادة النفسية غير حاصلة بتوسط الصيغة بل هي
امر واقعي حاصل للامر مع قطع النظر عن الصيغة المفروضة فلا مدخل للانشاء في حصولها والدلالة عليها فالطلب والتكليف الحاصل بصيغة الامر
غير الارادة المفروضة نعم هو متحد مع الارادة الفعلية اذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغة الانشاء كما مرت الاشارة اليه نعم قد يتوقف حصول الارادة النفسية
من خصوص المطيع نظرا الى ارادة اتحاده فانها ارادة الطاعة بالعرض حيث ان ارادة السبب ارادة لمسببه كما انه مع العلم بالسببية ويجري خلافه بالنسبة
الى الآخر وذلك كلام آخر لا ربط له بالمقام ويشير الى ذلك اي تغاير الارادتين المذكورتين ما ورد من ان الله تعالى امر ابليس بالسجود لآدم ولم يشأ منه ذلك

منه ذلك نظيره بذلك

وبنى آدم من اكل الشجرة وشبهها ان الاوامر الامتحانية او امر حقيقية مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغة الامر الحاصلة بانشاء الصيغة وايجادها على
نحو غيرها ان خلت عن ارادة الفعل على الوجه الاخر فان تلك خارجة عن مفاد الامر كما بيناه ولم ار من نبه من الاصحاب على ما قررناه من مغايرة حقيقة
الطلب الحاصل بالصيغة لارادة الفعل على الوجه المفروض سوى المدقق المحشي فانه اشار الى ذلك في بحث مقدمة الواجب قال ان العلم بعدم الصدق
او امتناعه لا يستلزم القبح الا ارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله انه بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك
الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونا ومعلوما وقد نقرر ان الغرض من التكليف
ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا انتهى وهو كالصريح فيما قررناه الا انه مخالف لظاهر
ما اختاره اكثر الاصحاب من اتحاد الطلب والارادة ويمكن تنزيل كلامهم على اتحاد الطلب والارادة المشتركة وهي ما ذكرنا من الارادة الفعلية الانشائية
المعبر عنه بالاقتضاء والاستدعاء دون الارادة النفسية المتعلقة بحصول الفعل من المكلف حسبما مر تفصيل القول فيه وما ذكروه من الوجه في خلو الامر عن الارادة
المذكورة مذكور في كلام الاشاعرة وقد مر بيانه مفصلا في محله اذا تقرر ذلك فنقول ان ما قد يتخيل من الوجه في امتناع الامر بالفعل على علم الامر بانتفاء
امور احدها استحالة تعلق الارادة بالمحال فبعد علم الامر بانتفاء الشرط لا يتعقل معه ارادة الفعل ويدفعه ما عرفت من ان المستحيل انما هو ارادة الفعل في
النفس وترجيحه على الترك دون الارادة الفعلية الانشائية الحاصلة بانشاء الصيغة وقد عرفت الفرق بين الامرين وان مفاد الامر والتكليف هو الثاني
دون الاول ثانيها حكم العقل بقبح طلب المحال والزام المكلف بما يستحيل صدوره منه ثالثها خلو الطلب المفروض عن الفائدة فلا يعقل صدوره عن الحكيم و
يدفعهما ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بالجواز مع علم المامور بالحال واما مع جهله وامكان الفعل في نظره فلا وجه لتقبيح العقل للطلب المفروض ولا لعدم ترتب
مصلحة عليه لوضوح ان الطلب كما يحسن لمصالح حاصلة في الفعل المطلوب كذا يحسن لمصالح مترتبة على نفس الطلب مع حصولها وما يتوهم من خروج ذلك عن محل
البحث لخروج الامر عن حقيقته وكونه امرا صوريا محضا مدفوع بما عرفت من ان حقيقة الطلب لا يزيد على ذلك فهي حاصلة في الاوامر الامتحانية قطعا
غاية الامر خلوها عن الارادة بالوجه الاخر وقد عرفت انها خارجة عن مفاد الامر لا ربط لها بحقيقة مدلول الصيغة فاتضح بذلك انه لا محذور في الامر
بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وما عزي الى الاصحاب من المنع مبني على ما ذكر وقد ظهر مما قررنا فساد مبناه فاتجه القول بالجواز ولكن فيه مخالفة لاجماع الاصحاب
اذ لا يظهر منهم انعقاد اجماع منهم عليه ولا وقفنا على ادعاء الاجماع عليه كيف وقد ذهب المفيد الى جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته وهو من جملة جزئيات
هذه المسألة فانه اذا امر بالشيء ثم نسخه قبل حضور وقته وكان امرا بالشيء مع علمه بانتفاء شرطه الذي هو عدم النسخ وحيث ان المعروف عندنا القول
بالمنع في المقام فالمعروف هنالك القول بالمنع ايضا والمختار عندنا الجواز في المقامين ومن الغريب ان بعض الافاضل مع قطعه في المسألة بالمنع
اجاب عما احتج به من امر ابراهيم بذبح ولده حسبما يأتي انه يمكن ان يقول ذلك من قبيل نسخ الفعل قبل حضور وقته مع ذلك ايضا عين مقتضى المستدل يكون
من وقوع الامر على النحو المفروض واما المسألة الثانية فقد اختلفوا فيها ايضا بل قرر السيد النزاع في المسألة في ذلك بخصوصه واستحسنه المص وقد نص
السيد بالمنع واختاره المص وربما يظهر ذلك من غيرهما ايضا وقد يستفاد ذلك من اطلاقهم المنع من الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه بناء على تعميم الامر
للتنجيزي والتعليقي ويبعده ان الامر التعليقي لا يتعلق بالمكلف لا بعد حصول ما علق عليه فلا امر في الحقيقة قبل حصوله وانت خبير بان تخصيصه
النزاع بالصورة المذكورة مخالف لظاهر كلمات القوم بل صريحها وما يقتضيه ادلتهم في المسألة حسبما يجيء الاشارة اليه فان قضية كلامهم تعلق
النزاع في تعلق التكليف بالمكلف فعلا مع علم الامر بانتفاء شرطه في المستقبل لا ان يكون البحث في خصوص التكليف المعلق على الشرط كما ذكره
السيد اذ غاية الامر في الاشتراط حسبما طال القول فيه او في القاء الخطاب المفروض وليس مناط البحث فيه امكان تعلق التكليف بالمكلف
بحسب الواقع واشتغال ذمته باداء الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وعدمه كما هو صريح كلماتهم وقضية ادلتهم والتفريع الذي فرعوه عليها وكان مراده
فرد النزاع فيما ذكره لوضوح فساد ذلك وكونه من قبيل التكليف بالمحال او من جهة ظهور التدافع بين حصول التكليف وفرض انتفاء شرطه فنزل الخلاف
فيه على ما قرره وقد عرفت اندفاع الوجهين مضافا الى ان ظهور وهن الخلاف في شيء لا يقتضي عدم كونه مورد الخلاف مع اشتهار المخالف فيه بل
الخلاف فيه على ما ذكره مما لا وجه له لبعد تصريحهم بخلافه وان امكن وقوع الخلاف فيه ايضا الا انه غير المسألة المفروضة بل امكن ادراجه فيما عنونوه
بناء على تعميم الامر للتنجيزي والمعلق حسبما اشرنا اليه وتخصيص النزاع به غير متجه وكيف كان فالظاهر ايضا جواز ذلك للاصل وانتفاء المانع وما يتخيل
للمنع منه امور منها انه من التكليف بالمحال لتعلق الطلب بما علم الامر استحالته ومنها لزوم الهذرية والخلو عن الفائدة لعلمه بعدم حصول المكلف به
بل ارتفاع التكليف لانتفاء شرطه ومنها قبح الاشتراط من العالم بالعواقب اذ مقتضاه الشك في حصول الشرط وعدمه علمه بالحال حسبما اشار اليه
السيد والكل مدفوع اما الاول فبما عرفت من عدم لزوم محال لا من الجهة المذكورة مع تنجيز الامر فكيف مع تعليقه على الشرط ومع الغض عن ذلك
فانما يلزم التكليف بالمحال لو كان هناك اطلاق في التكليف وليس كذا المفروض تعليقه على شرط غير حاصل فهو في معنى عدم التكليف لقضاء انتفاء
الشرط بانتفاء المشروط فهو نظير القضية الشرطية الصادقة مع كذب المقدمتين واما الثاني فلان فائدة صدور الامر ليست منحصرة في الاتيان بالفعل
لئلا يترتب عليه فائدة بعد العلم بعدم الاتيان لانتفاء شرطه بل هناك فوائد اخر كما عرفت ذلك في المسألة السابقة واما الثالث ففيه اولا المنع من دلالة
الاشتراط على الشك بل مفاده اناطة الحكم فيما علق عليه بما ثم قد يستفاد ذلك من بعض ادواته حسبما ذكروه في التعليق الحاصل بان كيف واطلاق
الامر قد يفيد خلاف المقصود لانه اذن على اطلاق الوجوب مع ان المفروض كونه مشروطا وثانيا ان اقصى ما يفيده تشكيك المخاطب وترديده
بين حصول الشرط وعدمه ولا يتم من افادة شك المتكلم ولو سلم كونه حقيقة في الثاني فلا مانع من الخروج عنه بعد قيام الدليل عليه وقد يستفاد

من ذلك المنع

من ذلك المنع من الاشتراط في حق العالم اذا كان عالما بحصول الشرط ايضا ولذا نص السيد على المنع منه ايضا كما سيجيء واما المسألة الثالثة فان كان
الامر ظانا بحصول الشرط فلا اشكال في جواز الامر من دون تعليق على الشرط لقيام الظن في ذلك مقام العلم كما سيجيء الاشارة اليه في كلام السيد لا انه
معلق في الواقع على حصول الشرط وانما اطلق نظرا الى ظهور حصوله فينكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من اصله ويحتمل القول بالاطلاق
الامر وحصول التكليف في مظنة الاعتقاد بحصول الشرط غاية الامر سقوطه عند انكشاف فساد قطعه وان كان ظانا بخلافه فيحتمل ايضا الحاق ظنه بالعلم
لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم فيكون مانعا من اطلاق الامر وربما يتوهم المنع من تعليق الامر على الشرط المفروض نظرا الى التنزيل المذكور وهو
ضعيف جدا اذ غاية ما يقتضيه التعليق قيام الاحتمال الحاصل في المقام فيجوز تعليق الامر عليه بما لا ينبغي الريب فيه بل يحتمل جواز اطلاق الامر
ايضا لما قررته في صورة الشك ان كان شاكا فيه فقضية كلام السيد فيما يأتي المنع منه ايضا وكانه لدلالة الاطلاق على حصول الامر مع انتفاء
الشرط ايضا ويدفعه ظهور ارادة التعليق في مثله وان لم يصرح به كما هو الظاهر من ملاحظة الاوامر المطلقة الدائرة في المخاطبات العرفية ابتداء
نعم لو دار الامر مع حصول الشرط وعدمه لم يجز ذلك قطعا ولو جوزنا الامر بانتفاء شرطه حسبما مرت الاشارة ويحتمل جواز اطلاق الامر على
الوجه الذي مر في صورة الظن فيتعلق به التكليف عند انتفاء الشرط يرتفع من حينه لا انه ينكشف انتفاؤه من اصله فيكون المصحح له
جهل الامر بالانتفاء فان قلت امكان الفعل شرط في تعلق التكليف وهو مشكوك في المقام والشك فيه قاض بعدم جواز الاقدام على الامر وط
بر قلت قيام احتمال حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر وهذا القدر كاف في الاقدام عليه على ان اشتراط الامكان الواقعي غير ظ
غاية الامر انه بعد ظهور الامتناع يرتفع التكليف ويحتمل فكما يقوم الاحتمال المذكور بالنسبة الى حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر
وهذا القدر كاف في الاقدام عليه وعلى ثبوت الامكان في الزمان اللاحق كذا يجري في المقارنات لشك في حصوله وان كان الحال في الاول
اولى قوله فاجازه مع علم المامور ايضا ما ذكره بناء على قاعدتهم من تجويز التكليف بما لا يطاق فنقل كثير منهم الاتفاق على منعه غير متجه على اصولهم
الا ان يكون المراد الاتفاق على عدم وقوعه او يراد الاتفاق على المنع بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق ولا يخفى بعده وقد يقال انه اذا كان
المفروض انتفاء شرط الوجوب كان القول بحصول الوجوب تناقضا وتجويزهم حصول الامر مع جهل المامور انما هو بملاحظة الامر الظاهري
وهو غير جار في المقام نظرا الى علم المامور بالحال وانت بعد التامل فيما قررناه في محل النزاع تعرف ضعف ذلك ايضا فليس المانع سوى لزوم
الهذرية والخلو عن الفائدة فاذا لم يكن هناك مانع عقلي من ذلك على اصولهم لم يتجه حكمهم بالمنع من جهة تقوله وشرحها اصحابنا في جوازه اه لما هو
بعطي تجويزهم للامر مطلقا ومعلقا على الشرط مع الظن بحصول الشرط والشك فيه بل والظن بعدمه وسيأتي في كلام السيد المنع من الثاني مع
اطلاق الامر فيكون مانعا من الثالث بالاولى وظ المص التسليم لجميع ما ذكره ويمكن حمل كلامه هنا على جواز الامر في الجملة ولو معلقا على الشرط
فان ذلك مما لا مانع فيه في شيء من المذكورة قوله كامر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه ظ كلامه يعطي اندراج المعلق بالتخصيص المنفرد
في محل النزاع كما يظهر من غيره ايضا وهو كذلك لا فرق بين انفراد المامور وتعدده فيما بنوا عليه الاصل المذكور ولكن حكى عن قاضي القضاة
نفي الخلاف عن عدم جوازه والوجه فيه غير ظ على اصولهم نعم لو كان لا يعجبني الترجمة قد عرفت الوجه فيه فان اطلاق الشرط في المقام غير متجه
لاندراج شروط الوجود المقدورة في الترجمة المذكورة مع انه لا خلاف في جواز الامر مع العلم بانتفائها بل وكذا الكلام في شرائط الوجوب
اذا كانت مقدورة على تفصيل مرت الاشارة اليه وقد يجعل الوجه فيه ان ظ العنوان المذكور بعيد كون النزاع في جواز اطلاق الامر مع علم الامر
بانتفاء شرطه ولعل الكلام لاشتماله على المناقضة حسبما مرت الاشارة اليه بل انما البحث في جواز الامر معلقا على الشرط المفروض حسبما ذكر السيد
في بيان محل الخلاف واستحسنه المص وهذا الوجه وان كان متجها في بادي النظر الا انه مدفوع بما عرفت غير موافق لما ذكره من الوجه في ترك العدول مع قصده
مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى فانه انما يوافق الوجه الاول حيث ان بعض ادلتهم انما يفيد جواز الامر مع انتفاء شرط الوجود كما سيأتي الاشارة
اليه في كلام المص مضافا الى انه المحكي عن المص في وجه عدم الاعجاب قوله لشرطان لا يمنع المكلف وشرطان يقدره ظ في كون الكلام في الشرائط
الغير المقدورة للمكلف دون المقدورة ولو كانت من شرائط الوجوب قوله ويزعمون انه يكون مامورا بذلك المنع قد يقال انه اذا فرض كون الامر معلقا
على الشرط المفروض فكيف يعقل ان يكون مامورا به مع انتفاء الشرط ويمكن ان يوجه بان المراد انهم يزعمون جواز امره التعليقي مع انتفاء الشرط وسيأتي
ليس المراد تعلق الامر به تنجيزا انتفاء حال الشرط وهذا العنوان كما ترى تحرير للمسألة الثانية والمعروف في كتب القوم بيان المسألة الاولى وما
لما ذكروه من الادلة وقد تندرج هذه فيها بناء على تعميم الامر في كلامهم للتعليقي والتنجيزي حسبما اشرنا اليه قوله فلا يجوز ان يامره بشرط فان كان عالما
بحصول الشرط جاز الامر بلا تجويز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر ولا الشرط فلا يصح الامر مطلقا لا مشروطا ولا حاق فيندرج المسألة الاولى
في كلامه ايضا وفي تعليله ما قد منا ان نامره بذلك لا محذور لانه على ذلك ايضا قوله فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط هذا يدل على بنائه على المنع في
المسألة الثالثة فلا بد من الاشتراط في صورة الشك في حصول الشرط والظن بعدمه وقد يوهم بامتناع الامر في صورة الظن تنزيلا منزلة العلم
وهو بعيد والظ انه لا تامل في جوازه ولا ينبغي في كلامه ما يفيد المنع منه نعم قد يحتمل حكمه بقيام الظن مقام العلم عند انسداد السبيل اليه بنا
على المنع وفيه نظر لا يخفى ثم ان ما استند اليه في قبح الامر مطلقا في صورة العلم بانتفاء المشروط ما ذكره علمت ما فيه واما ما ذكره من قبح الاشتراط مع العلم
بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قدمناه من اللغوية والدلالة على حصول الشك وقد عرفت ما يرد عليهما قوله واما الارادة المكلف فليس في نوع
الدليل انه مبني على كون الارادة خارجة عن قدرة المكلف فان سائر الافعال انما يكون مقدورة بحصولها بارادة المكلف فلا يكون الارادة متعلقة

العلم

لعدم كما هو الحال في صورة القطع به بعد انكشاف فساده

ان يقال

بالنسبة الى منعه على الامر

الامر

علمها

لحصولها بغير توسط الارادة والا لزم التسلسل واذا كانت غير مقدورة وكان التكليف حاصلاً من دون حصولها ثبت المدعى وان ثبت التكليف مع
انتفاءها لزم ما ذكر من اللازم وفيه اولاً ان التقرير المذكور لو تم فانما يجري في خصوص الارادة دون سائر الشروط المفقودة وقضية التقرير المذكور
جريان الدليل في غيرها من سائر الشروط المفقودة حيث ذكر ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه وثانياً ان عدم مقدورية الارادة ممنوع وكونها
غير حاصلة بارادة اخرى لا يفيد ذلك فانها مقدورة بنفسها ويكون غيرها مقدوراً بتوسطها وثالثاً ان محل النزاع في المقام انما هو
بالنسبة الى شروط الوجوب دون الوجود والارادة من شروط الوجود بالاتفاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة فتكون خارجة عن محل النزاع
وقد يوجه الاستدلال بوجه آخر بان يق ان كلما انتفى من شروط الفعل فهو مما يمتنع حصوله في الخارج لكون انتفائه معلوماً لله تع فلو حصل في
الخارج لزم انقلاب علمه تع جهلاً وهو مح فالملزوم مثله فاذا كانت تلك الشرائط المفقودة ممتنعة لم تكن مقدورة ولا الفعل لفقدها وفيه انه غير ظاهر
غاية الامر ان يقضي ذلك بامتناعها نظراً الى اختيار المكلف تركها وهو لا ينافي المقدورية بل يؤكدها نعم لو كانت ممتنعة من دون اختيار المكلف
تم ما ذكر الا انه ليس كذلك ولو سلم عدم مقدوريتها فليس الوجوب مشروطاً بالنسبة اليها اذ ليس جميع الشرائط شروطاً في الوجوب فهي خارجة عن مورد
ومجرد عدم مقدوريتها نظراً الى الوجه المذكور لا يقضي بتقييد الوجوب بها وانتفائه مع انتفائها قوله لم يعلم احد انه مكلف قد عرفت ان العلم بحصول
التكليف الظاهري حاصل بالاتفاق ولو مع عدم حصول الظن بمطابقته للواقع اذ اثبت التكليف بملاحظة الطريق المقرر لثبوت التكاليف
كما في العلم بتكليف المرأة بالصوم مع شكها في طرو الحيض في اثناء النهار او ظنها به فالملازمة المدعاة ممنوعة وما ذكر في بيانه لا يفيد ذلك اقصى الامر ان
يفيد عدم علمه بكونه مكلفاً نظراً الى حكمه الواقعي الاولي واما تكليفه الظاهري فليس مشروطاً به حسبما قدمنا الاشارة اليه قوله ولو اجتمعت الشرائط
عند دخول الوقت لا يخفى ان مجرد اجتماع الشرائط عند دخول الوقت لو كان كافياً في حصول اليقين بالتكليف لجرى في الضيق ايض اذ لحصول اجتماع
الشرائط عند دخول وقته وكيف يعقل حصول اليقين ح بالتكليف مع الشك في طرو المانع او ارتفاع بعض الشرائط في الاثناء وكانه اراد بما ذكره مضي
مقدار اداء الفعل مستجمعاً للشرائط بعد دخول الوقت وح يحصل اليقين بالاشتغال في الموسع ويدفعه ان الحاصل ح هو اليقين بسبق الاشتغال
لا كونه مشتغلاً بالفعل بالنسبة الى ما يأتي حسبما قرره في الجواب قوله لم يعلم ابرهيم ع بوجوب ذبح ولده كان الاظهر ان يجعل تالي الشرطية المذكورة
عدم امر ابرهيم ع بذبح ولده والتالي باطل لدلالة الاية الشريفة على الامر به وايض لولا تعلق الامر به لم يعلم امره ع بوجوب ذبح ولده لامتناع الجهل
على النبي ع سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية وقد علم ذلك نظراً الى اقدامه على الذبح وكانه الداعي في ذلك الاختصار فانه لما كان علم ابرهيم ع
دليلاً على الامر جعل ذلك تالياً للشرطية قوله وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف لا يخفى ان من الشروط ما يتوقف عليه حصول
الفعل من غير ان يتوقف التمكن منه عليه كالشروط الوجودية المقدورة للمكلف ومنها ما يتوقف عليه حصول تمكن المكلف من الفعل كالقدرة
على مقدمات الفعل وح فقد يتوقف عليه حصول القدرة وقد يتوقف عليه بقاؤها والصورة الاولى خارجة عن محل النزاع قطعاً وظاهر العبارة
يفيد اندراج الصورة الثانية بقسميها في محل البحث لتوقف تمكن المكلف من الفعل عليها اما ابتداء او استدامة ومن البين ان ما يتوقف عليه
بقاء القدرة قد يكون مقدوراً للمكلف وقد لا يكون مقدوراً له واندراج الاول في محل النزاع غير ظ كما عرفت وقد يخص كلامه بالقسم الاول
او ما يعم والثاني مع عدم كون البقاء مقدوراً للمكلف وكانه لذا جعل الوجه في عدم الايجاب من الترجمة المتقدمة كونها اعم من المقدمات
المقدورة وغيرها مع ان محل الخلاف هو الثانية لا غيرها لكن قد عرفت ان ظاهر اطلاق ما ذكره اعم من ذلك ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه من جريان الخلاف
في بعض شروط الوجوب مما يكون مقدوراً للمكلف فلا وجه للحصر المدعى قوله المنع من بطلان اللازم هذا مبني على حمل العلم بالتكليف على العلم بتعلق
التكليف به واقعاً وهو مقصود السيد ايض وقوله وليس يجب اذا لم يعلم قطعاً انه مأمور به ان يسقط عنه وجوب النحو اشارة الى ثبوت التكليف الظاهري
بالنسبة اليه وحصول العلم به قطعاً حسبما قررناه لكن لا يعتبر فيه ح حصول الظن بالواقع بل يكفي فيه الرجوع الى الطريق المقرر شرعاً ظنياً كان او غيره حسبما
مرت الاشارة اليه قوله لا يعد نقضي الوقت وح وجه هذا في الضيق مقدار الفعل ومقدماته التي يتوقف عليها الفعل ح وقد يعم الوقت في كلامه
بحيث يشمل ذلك قوله بل كلف بمقدماته لا يخفى ان ما ذكره مخالف لظ قوله تع اني اري في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فان الظ منه كون المأمور به
نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله نعم صدقت الرؤيا قرينة عليه حسبما ادعاه ليس باولى من العكس لكن يمكن ان يق ان دوران
الامر بين الوجهين كاف في دفع الاستدلال نظراً الى قيام الاحتمال الا ان يق بترجيح المجاز الثاني نظراً الى قرينة بل يمكن ان يق بحصول التصديق على سبيل
الحقيقة اذ لم يكن سوى الاتيان بسبب الذبح وقد اتى به وان لم يترتب عليه ذلك لمنعه تع الا انه يخرج عن محل البحث لادائه المأمور به وكذا الحال لو قيل بحصول
فري الاوداج والتحام العضو بامر الله تع وكل من الوجهين بعيد مناف لنزول الفداء اذ هذا ظاهر جداً في كون المط نفس الذبح وعدم حصوله في
المقام وجعل الفداء عوضاً عنه واحتمال كونه فداء عن الذبح نظراً الى ما يظن من حصول الامر به بعد ذلك او عن بقية المقدمات مما لم يؤمر به وظن
انه سيؤمر به من التكليفات المتعبة لاداء سائر تكاليفه والحق كون الامر في المقام لاختبار ابرهيم ع واظهار علو شانه وكمال انقياده كما يشير اليه قوله تع
ان هذا لهو البلاء المبين وقد عرفت انه لا تجوز ح في الامر نظراً الى حصول الطلب الذي هو مدلول الصيغة والارادة التشريعية لنفس الفعل وان لم
يكن مراداً بحسب الواقع لعلمه تع بمنعه عن الفعل وقد مر ان تلك الارادة لا مدخل لها في مفاد الصيغة فالقصة المذكورة اقوى شاهد على المدعى ولا حاجة
النقل في دفعه الى التكليفات المذكورة اذ ليس فيها ما ينافي حكم العقل ولا القواعد الشرعية حتى يتمسك لها بل حسبما عرفت تفصيل القول فيه وحمل
الامر في المقام للامتحان مع التزام التجوز والخروج عن حقيقة التكليف بالفعل بارادة التكليف بمقدماته او بعدم ارادة التكليف اصلاً من غير ان

يعلم ابرهيم

يعلم ابرهيم ع بحقيقة الحال بحصول الامتحان مع ما عرفت من ضعفه قاض بحصول الجهل المركب لابرهيم ع وهو لا يناسب منصب النبوة سيما بالنسبة
الى الاحكام الشرعية قوله بل بالعزم على الفعل والانقياد اليه لا يخفى انه بناء على المنع من تعلق الامر بالفعل مع علم الامر بامتناعه لا بد اما من القول
بعدم جواز صدور الاوامر الامتحانية كما قد يومي اليه قوله ولو سلم آه وهو في غاية البعد بل واضح الفساد كما عرفت واما التوجيه في مادة الامر بارجاعه
الى ارادة مقدمات الفعل او بالتجوز في هيئته بارادة صورة الطلب منه من غير ان يكون هناك طلب على سبيل الحقيقة وكلا الوجهين لا يتم في
القول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مط او فيما له ظ فانه ان بين ذلك للمخاطب في حال الخطاب لم يتفرع عليه ما هو المقص من الامتحان
وان لم يبين ذلك لزم المفسدة المذكورة ومع الغض عن ذلك فلا يخفى ما في التوجيهين المذكورين من البعد والخروج عن الظ سيما الجمع بين المصير
من الوجه الاول الى استعمال الفعل في العزم عليه والاتيان بمقدماته في غاية البعد بل لا يكاد يتحقق بكونه خالياً عن العلاقة المعتبرة في المجاز على ما هو
المتداول في الاستعمالات مضافاً الى خروجه عما هو الملحوظ المستعمل في مقام الامتحان وحصول مقصوده من الامر المفروض بالعزم على الفعل والتهيؤ له والاعراض
عنه والنهي وقد فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملاً في ذلك كما لا يخفى على انه قد يكون الاختبار باتيانه بنفس الفعل كما اذا لم يكن الامر مريداً لوقوع الفعل في
نفسه لكن يأمر العبد به لاختباره من غير ان يمنعه من الفعل الا ان يأتي به وبالجملة ان الاختبار كما يقع بما يريد الامر عدم حصوله في الخارج كذا يقع بما
يتساوى عنده الوقوع وعدمه والفرق بينهما انه يجب عليه في الاول اعلام العبد قبل ايقاع الفعل الا مع عدم تمكنه من الاتيان به بخلاف الثاني اذ لا
يجب عليه الاعلام مط لانتفاء المفسدة في اداء الفعل وعدم لزوم قبح عقلي ولو من جهة الاغراء بالجهل ولو كان ذلك خارجاً عن حقيقة التكليف لكان
الاعلام واجباً لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة عندهم حسبما حكي الاجماع عليه قوله واما ما ذكره في المثال فانما يحسن آه هذا يفيد تسليمه
تعلق الامر في صورة ارادة الامتحان بنفس الفعل وظاهره يومي الى كون الامر حقيقياً فانه الذي اراده المستدل فتسليمه حسنه والجواب بعدم جريانه
في اوامره تع ظ في ذلك فملخص جوابه عن الاستدلال بالمنع من جريان الامتحان في اوامره تع وبعد تسليمه فالمأمور به في الحقيقة انما هو العزم على الفعل
والانقياد اليه لعلمه تع بامتناع الفعل واما ما ذكر من المثال من تعلق الامر ح بنفس الفعل فانما يجري في غير اوامره تع لاستحالة الوجه المذكور
بالنسبة اليه تع وانت خبير بما فيه فانه وان لم يعقل التوصل بذلك الى تحصيل العلم بالنسبة اليه تع الا انه يمكن ان يكون بذلك لمصالح اخر كاظهار حاله على غيره
واقامة الحجة عليه حسبما مرت الاشارة اليه هذا وقد يتفرع على المسئلة المذكورة امور منها ما لو كان المأمور جاهلاً بانتفاء الشرط الى ان ادى الفعل وان كان
الامر عالماً به كما لو نوى تحيض المرأة في نهار الصوم من غير ان تعلم به الى ان تغيب الشمس فانه بناء على جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه ينبغي القول
بصحة العمل بخلاف ما لو قيل بالمنع منه فانه على هذا يتفرع ايض في ثبوت الكفارة عليها لو تناولت المفطر لافطارها الصوم المأمور به وفيه ان
المفروض انتفاء شرط الصحة بحسب الواقع فكيف يعقل معه الحكم بصحة الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته للمأمور به وغاية ما يلزم من القول بالجواز
في المقام هو كون الفعل المستجمع للشرائط مأموراً به واقعاً مع علم الامر بعدم حصول شرطه وكون المستجمع مأموراً به لا يقضي بصحة غير المستجمع حتى يتفرع
عليه ما ذكر وكذا القول بثبوت الكفارة ح فان المفروض ثبوتها بتعمد الافطار وهو فرع التلبس بالصوم قبله وقد تبين انتفاؤه فكيف يق بثبوت
الكفارة الواجبة من جهة تعمد افطار الصوم نعم لو قرر النزاع في المقام في جواز الامر بالشيء الذي انتفى عنه الشرط اذا علم الامر بانتفائه مع جهل المأمور
به بل حتى يكون غير المستجمع بحسب الواقع مع جهل المأمور به مأموراً به صح التفريع المذكور وهو فرع جليل اذ قضيته الحكم اذن بصحة جميع الافعال
الفاقدة للشروط مع جهل المأمور بالحال اذا تبين الحال فيها بعد ذلك الا اذا قام الدليل على خلافه وهو اصل نافع جداً الا ان ذلك مما لا ربط
له بالمسئلة المعنونة في المقام كيف وجواز الامر به على النحو المذكور مما لا مجال لانكاره اذ غاية الامر ح ان يكون الشروط المعتبرة في الفعل شروطاً علمية
لا واقعية وايض مجرد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور لا يكفي في التفريع المذكور بل لا بد من القول بوقوع التكليف على ذلك الوجه حتى يمكن
ان يفرع عليه ذلك وايض لا يجري ذلك ظ بالنسبة الى الشرائط العقلية كالقدرة على الفعل مع ان تمثيلاتهم في المقام صريحة في اندراجها في المسئلة ولا
يوافق ما ذكر والحاصل ان كلامهم في هذه المسئلة صريح في خلاف ذلك فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه فلا وجه للتفريع المذكور اصلاً وغاية ما يتفرع
عليه بما ذكر ذلك حصول انفصال المخالف نظراً الى حصول الامر مع انتفاء الشرط حسبما مرت الاشارة اليه ومنها ما لو ادرك اول وقت الفعل ثم
طرأه مانع من حيض ونحوه قبل انقضاء مدة يسع الفعل فانه يجب عليه القضاء بناء على جواز الامر كذلك بخلاف ما لو قيل بالمنع منه اذ لا امر ح بالفعل
حتى يتحقق معه صدق الفوات وفيه انه لو قيل بكون القضاء تابعاً للاداء فربما امكن تصحيح الكلام الا انه مذهب ضعيف اتفق المحققون على فساده
واما على القول بكونه بامر جديد كما هو المختار عند الجمهور فهو انما يتبع ورود الامر من غير فرق في ذلك بين القولين وليست تسميته قضاء مبنية
على وجوب الاداء كما هو ظ ومعلوم من ملاحظة قضاء الحائض وغيره للصوم ومنها انتقاض التيمم بوجدان الماء اذا لم يتمكن من استعماله بعد وجدانه
لعدم اتساع زمانه او لغير ذلك فاذا قلنا بكونه مأموراً بالمائية اذا لم يعلم ولا بعدم تمكنه من الاستعمال حكم بانتقاض التيمم والا حكم ببقائه وقد نوقش بالانتقاض
من جهة اطلاق النصوص وان لم نقل بجواز الامر على الوجه المفروض ومنها لو ملك قدر الاستطاعة وقت مضي الرفقة فقعد التخلف عنهم ثم مات
او تلف ماله قبل زمان الحج ومنعه مانع عن المضي الى الحج في العام الاول بعد حصول الاستطاعة فانه على القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط
يتعين عليه اداء الحج بعد ذلك والقضاء عنه بخلاف ما لو قيل بالمنع من ذلك ويشكل ذلك بالمنع من كون مجرد تعلق الامر اولاً قاضياً باستقرار
الحج في الذمة بعد انكشاف انتفاء الاستطاعة ومنها لزوم الكفارة على من افطر شهر رمضان ثم طرء مانع اضطراري من الصوم كالحيض والمرض
او اختياري كالسفر فانه على القول بجواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط يكون مأموراً ح بالصوم فيجب عليه الكفارة بخلاف ما لو قيل بعدمه نعم لو قيل بتعلق نذر به

مع عدم علم الامر بالصوم لا يكون مفطرا للصوم الواجب فيدل بانه يمكن ان لا يكون وجوب الكفارة منوطا بمخالفة التكليف الظاهري نظرا الى حصول التجري بمخالفته
وان لم يكن مطابقا للواقع وذلك حاصل في المقام على القول بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولذا وقع الخلاف في وجوب الكفارة بين اصحابنا وانت [غلق]
خبير بان المص ذلك تفريع ذلك على ما اذا علق وجوب الكفارة على افطار الصوم الواجب كما لو دل الدليل على وجوبها بمجرد التجري المذكور فلا كلام
وح فلا مانع من التفريع المذكور من تلك الجهة نعم قد يشكل ذلك من جهة استجماع ذلك للقول باشتراط صحة الصوم بمصادفة الواقع وان تعلق
الامر به بحسب الظاهر نظرا الى جهل المامور بالحال فليس الامر متعلقا به من حيث انتفاء الشرط المفروض بل انما يتعلق الامر بالصحيح المستجمع لجميع الشرائط وان لم يمكن
حصوله من المامور به بحسب الواقع والافطار انما حصل للصوم بحسب الواقع فلا كفارة من جهة افطارها للصوم الصحيحي لولاه كما هو المقصود فلا ثمرة بالخلاف [الفاسد]
سوى تحقق العصيان حسبما مرت الاشارة اليه وهو ايض غير مجد لحصوله على القول الاخر نظرا الى تحقق التكليف الظاهري قطعا كما عرفت فلا تحقق
العصيان بالنسبة الى الامر الاولي على الاول والامر الثانوي على الثاني ولا تفاوت بينهما بعد الاشتراك في مطلق الاثم والعصيان وغاية ما يمكن ان
يصحح الثمرة المذكورة ان يق انه لما لم يحصل بعد بطلان الفساد وكان المفروض تعلق الامر واقعا بالصوم لم يتصف صومه بالفساد واقعا الا حين طرو
المفسد فيتعلق به الكفارة بالافطار قبله ولا يخ ذلك ايض عن تامل ثم قال الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر هذه المسئلة ايض من احكام الوجوب
ولا ترتبط بالاوامر الا من حيث كون مدلولها ذلك عند الجمهور فلا فرق بين كون الوجوب مدلولا للامر او غيره من الادلة اللفظية او العقلية و
ان لم نسم الثاني نسخا بل ارتباطها بالنسخ اولى من ربطها بالوجوب اذ لا خصوصية للحكم المذكور بالوجوب لجريانه في الندب وغيره من الاحكام ايض [بل يعم الاحكام]
فالمناط في ذلك على ما بنوا عليه الاستدلال انه اذا رفع امر مركب فهل يحكم برفعه اجمع او انما يرفع ما تحقق رفعه من ابعاضه ويحكم ببقاء الباقي وح فقد
يكون التركيب في نفس الحكم الثابت كما في المقام وقد يكون في متعلقه كما اذا تعلق الحكم بمقيد ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم بارتفاعه عن خصوص المقيد
فيثبت للمطلق او يحكم برفعه مط وقد يكون نحو التركيب في ثبوت الحكم كما لو ثبت حكم على وجه العموم ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم برفعه كلا او انما يحكم
برفع القدر المحقق من جزئيات ذلك العام لارتفاع العموم ويحكم ببقاء الباقي ويجري الحكم المذكور بالنسبة الى نسخ الوجوب العيني فانه هل يدل
على رفع الوجوب من اصله او انما يفيد رفع عينيته فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير بقي على حكم الاصل ثم ان نسخ الوجوب قد يقع لا بطريق مخصوص
ويجري الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب بغير نحو النسخ كما اذا وجب شيء في حال ودل الدليل على ارتفاع الوجوب في حال اخرى فهل يحكم
ح ببقاء الجواز ولا وجه على ما عرفت جريان الكلام بالنسبة الى ما يتعلق به الوجوب فيندرج في ذلك ايض ما اذا تعلق الوجوب بوقت مخصوص
فانه ينقطع ذلك الوقت قطعا بفوات وقته وهل يحكم ببقاء الوجوب لاصل الفعل حتى لا يتوقف وجوب القضاء على امر جديد او يحكم بارتفاع
الوجوب راسا فيتوقف وجوب القضاء على امر اخر وقد عنونوا بعض المسائل المذكورة بعنوان مستقل الا انه بعد تفصيل القول في المسئلة يتبين
الحال في الجميع ونحن نفصل الكلام في غيرها ايض انش في المباحث الاتية ثم ان نسخ الوجوب كما عرفت هو رفعه فقد يتعلق الرفع بنفس الوجوب او بجزئه
الاخص او الاعم او بجزئيه معا ولا اشكال في وقوع الخلاف في الصورة الاولى لخروج الاخيرين عن محل النزاع واما الثالث فيجيء في كلام المص انه
مخرجه عن محل البحث لكن نص الشهيد الثاني وغيره بانه مندرج في محل الخلاف وهو المتجه لجريان الوجه الاتي بعينه في ذلك ايض فان ارتفاع الفصل
قاض بارتفاع الجنس فيندفع به ما يتخيل من انتفاء الاشكال ح في بقاء الجواز نعم لا يجري فيه بعض الوجوه المتخيلة لارتفاع الجواز ومجرد ذلك لا يقضي
بخروجه عن محل البحث مع ان في اطلاقاتهم شمول النزاع للوجهين وان كان الاظهر بالنظر الى سياق كلامهم هو الصورة الاولى خاصة والمراد بالدلالة في
المقام اما الدلالة اللفظية بان يكون الدال على الوجوب هو الدال على بقاء الجواز بان يفيد النسخ رفع جزئه الاخص فيكون الاعم مدلولا لما دل على ثبوت
الكل او لا دلالة له على الجواز وانما ثبت بواسطة اللفظ وان كان ثبوته من جهة استصحاب الجواز فالمدعى اثبات الجواز بواسطة اللفظ الدال على ثبوت
الوجوب والثاني هو المناسب لتفصيل دليلهم الاتي واما اثبات اصالة البراءة او الاباحة ونحوهما من غير تمسك بثبوت الجواز اولا بالامر فهنا لا ارتباط [الجواز بواسطة]
له بالمقام ثم من قول المنكر لدلالة لا دلالة على الجواز ثم ان الجواز المبحوث عنه بالمعنى الاعم الشامل للاحكام الاربعة كما هو المنساق من العبارة وان لم يمكن [هو الجواز]
حصوله في المقام في ضمن الوجوب من جهة النسخ او الشامل للثلثة حيث ان نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه واسناد البقاء اليه
مع انه لحصن من المعنى الجنسي الحاصل في ضمن الوجوب نظرا الى حصول الاعم في ضمنه وكون الخصوصية من لوازم نسخ الوجوب الملحوظ في عنوان المسئلة
او يراد به الجواز بالمعنى الاخص ح خصوص الاباحة كما احتمله في بحر وشيوع عن المص حكاية الشهرة عليهم وهو بعيد عن ظ العنوان الا انه سيأتي في احتجاج
القائل بالبقاء توجيه ذلك على ان ذلك مما لا دليل عليه كما سيجيء الاشارة اليه انش ولا يجري بالنسبة اليها بعقل فيه الاباحة كما في العبارات وقد يراد
به الجواز في ضمن الاستحباب وهو الذي تقتضيه حجتهم على ذلك كما سيشير اليه الآن لقول الا نادر حسب ما نص عليه المص بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل
الامر عليه قبل ان رجوعه قبل الامر لا دليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه مثلت ضيق الابراد المذكور وعلى حمل الحكم الذي كان قبل الامر على
ظ اطلاقه ليشمل الحكم الثابت له قبل ذلك بالدليل الخاص ايض وعلى هذا فالحكم بالرجوع اليه واضح الفساد اذ لا معيد للحكم الخاص بعد ارتفاعه
بالامر الدال على الوجوب ولا يبعد ان يريد به رجوعه الى الحكم الذي لولا الامر فالمراد بالحكم الثابت له قبل الامر هو الحكم الثابت بمقتضى الاصل
عقليا كان كالاباحة والحظر العقليين او شرعيا كاصالة البراءة والاباحة الثابتين بالشرع او القاعدة الشرعية الثابتة في الشريعة كما اذا
نسخ وجوب قتل فاعل بعض الكبائر فانه يرجع الى قاعدة تحريم قتل المسلم الثابتة بحكم الشرع بل العقل ايض وما اذا نسخ وجوب الصدقة عند
النجوى فانه يرجع الى الاستصحاب الثابت شرعا بل عقلا لمطلق الصدقة وما اذا نسخ وجوب صوم يوم معين فانه يرجع الى قاعدة الاستحباب الثابت لمطلق

الصوم الى غير

الصوم الى غير ذلك وح فما ذكره المدقق المحشي في دفع المتقدم من تفسيره الحكم الذي كان قبل الامر بالحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من الاباحة والحظر
الاصليين دون الحكم الشرعي الذي كان مرتفعا بالامر المنسوخ ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت انه لا مانع من الرجوع اليه اذا كان ذلك الحكم اصلا
شرعيا وقد خرج عنه من جهة الامر فاذا نسخ ذلك يرجع الامر الى الاصل المفروض هذا والمذاهب بالنظر الى ظاهر الحال خمسة احدها القول ببقاء
الجواز وهو يرجع الى وجوه بل اقوال ثلثة بقاء الجواز بالمعنى الاعم من الاحكام الاربعة او الدائر بين الثلثة حسب ما مر او الاخص وبقاء الاستحباب
ثانيها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر ثالثها الخلو عن الحكم رابعها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر من الاباحة والحظر العقليين خامسها ما اخترناه
ويمكن ارجاع الاقوال الثلثة المذكورة الى الخامس وكيف كان فيدل على ان الوجوب معنى بسيط في الخارج فدل عليه الامر فاذا فرض رفعه
بالنسخ ارتفع بالمرة اذ ليس مركبا من اشياء ليبقى بامكان ارتفاع المركب برفع بعض اجزائه حسب ما ذكره المص في الاستدلال الاتي وتوهم القائل
ببقاء الجواز فيما سيقرره من الاحتجاج على مذهبه ثم انما يثبت له اجزاء تحليلية عقلية من الاذن في الفعل والمنع من الترك وغيرهما ان ثبت
كونها امورا ذاتية له ومن البين ان ذلك لا يوجب تركبا بحسب الخارج بان يكون هناك موجودات متعددة منضمة ليصح القول برفع بعضها
دون بعض فالاشتباه في المقام انما وقع من جهة الخلط بين التركيب العقلي والخارجي بل قد يقرر في كون المنع من الترك من اجزائه العقلية ايض [التزم]
حتى قيل بكونه من لوازمه البينة بالمعنى الاعم واذا ثبت زوال الحكم المذكور من جهة النسخ بالمرة فلا بد فيه من الرجوع الى الاصول والقواعد
الشرعية او العقلية حسب ما قررناه قولهم ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم لا يخفى ان مدلول الامر هو مفهوم الوجوب دون مفهوم الجواز
غاية الامر انه يصح ان ينتزع العقل منه مفهوم الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بكون الجواز مدلولا لفظيا له ولو سلم كونه مدلولا لفظيا له في
الجملة فالقدر الذي يكون مدلولا له هو الجواز المتحد مع الوجوب المرتفع بارتفاعه وذلك لا يستلزم كون الجواز مع قطع النظر عن اتحاده
بالوجوب مدلولا له حتى يكون الجواز المطلق اعني مفهوم الجواز في نفسه مدلولا للامر فيعم الجواز المتحد بالوجوب وبغيره من الاحكام المضادة له
فيكون الدلالة عليه باقية بعد ارتفاع الوجوب فيتوقف بقائه على ضم احد القيود لتقومه بها حسب ما تقرر في المقام ولو سلم كون
الجواز المطلق مدلولا له بعد ارتفاع الوجوب فلا مانع من القول به الا انه لا تعلق به من دون ثبوت انضمام شيء من القيود اليه الا ترى انه يصح
التصريح بالاذن في الفعل على سبيل الاطلاق الشامل للاحكام الاربعة من دون بيان شيء من الخصوصيات المنضمة اليه غاية الامر انه لا بد من
كون ذلك الاذن متحققا بحسب الواقع في ضمن احد الوجوه الاربعة لتقومه بواحد منها ومن البين ح ان توقف حصول الاذن على احد القيود المذكورة
بحسب الواقع لا يقضي بنفي الاذن المدلول عليه بالعبارة مع عدم ثبوت شيء من تلك الخصوصيات فدفع دلالته على الاذن من جهة انتفاء الدليل على
الخصوصيات مما لا وجه له اصلا ح فقولهم فارتفاع بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول كما ترى اذ المدعى دلالته على الاذن بنفسه لا بقاء الاذن
كك من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه بحسب الواقع هذا بناء على ظ عنوانه والمصرح به في كلام بعضهم من كون الكلام في الدلالة اللفظية
نعم لو اراد بذلك دفع دلالته عليه من جهة الاستصحاب نظرا الى انه لما ثبت الجواز والمنع من الترك قبل النسخ من جهة دلالة الامر عليهما كان قضيته
الاستصحاب بقاء الجواز الثابت اذ غاية ما يقتضيه النسخ هو رفع الثاني دون الاول كان له وجه اذ لا يعقل استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع
ما يقومه ويمكن المناقشة فيه بانه ان اريد من الحكم ببقائه بنفسه بقائه بشرط لا من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه فالامر كما ذكره الا انه
ليس مقصود القائل بالبقاء قطعا ضرورة عدم امكان وجود المبهم في الخارج فضلا عن بقائه وان اريد الحكم ببقائه لا بشرط شيء فلا وجه
لانه لعدم معقوليته وغاية ما يلزم من ابهامه واشتراكه بين الاحكام الاربعة وعدم دخوله في الوجود من دون انضمام واحد من تلك القيود اليه
ضرورة استحالة الحكم ببقائه من دون انضمام شيء منها اليه بحسب الواقع لا مط فغاية الامر ان يكون استصحابه مستتبعا لثبوت احد تلك الخصوصيات
للاذن المفروض لعدم امكان خروجه عن احد تلك الاقسام واقعا والقول بان وجود تلك الخصوصيات ايض مخالف للاصل فيعارض اصالة بقاء الاذن
مدفوع بان بقاء الاذن مستتبع لواحد منها قطعا ضرورة انه لا بد من كون الاذن بحسب الواقع على نحو مخصوص فهو من لوازم بقاء الاذن ومن البين ان وجود
لوازم الشيء وتوابعه وضرورياته لو كانت مخالفة للاصل لم يمنع من اجراء الاستصحاب فيه في المتبوع ولم يعارضه والا لم يجر الاستصحاب في كثير من
المقامات المسلمة عندهم الا ترى انه لا كلام عندهم في جواز استصحاب الحيوة مع توقفه على امور كثيرة وجودية كالاكل والشرب وغيرهما فانها وان كانت
مخالفة للاصل في نفسها الا انها لما كانت من شرائط بقاء الحيوة وتوابعها عادة لم يمنع من جريان الاستصحاب فيها قوله وانضمام الاذن في الترك البراءة محصله
ان الفصل الذي ينضم الى الجنس المذكور حاصل في المقام فان الاذن في الترك لازم لرفع المنع من الترك فيكون الاذن في الفعل قابلا للاستصحاب
وتم المدعى اذ ليس الاذن باقيا بنفسه بل بالفصل المفروض فاذا ثبت الفصل المذكور بما ذكرناه ثبت بقاء الاذن ح بالاستصحاب وتم المدعى واجاب
عن ذلك بقوله موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الخ ويمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان مفاد رفع المنع من الترك هو الاذن في الترك
دون رفع اصل الوجوب فان كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك صح ما ذكروه وان تعلق بالمجموع ثانيهما ان انضمام الاذن في الفعل موقوف [في الترك الى الاذن م]
على كون النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك اذ لو تعلق بالمجموع لم يعقل انضمامه اليه ويرد على الاول ان المنع من الترك مرتفع عند نسخ الوجوب
قطعا فاما ان يكون هو المرتفع خاصة او يكون المرتفع هو وغيره ومن البين ان رفع المنع من الترك في معنى الاذن فيه في الصورتين فلا فرق اذن
بين الوجهين الا ان يق ان هناك فرقا بين تعلق الرفع بنفس المنع من الترك سواء لوحظ وحده او مع غيره وتعلقه بمفهوم الوجوب فان رفع الوجوب
لا يستلزم الاذن في الترك اذ قد يكون مسكوتا عنه او خاليا عن الحكم ويضعفه انه اما ان يق بكون استلزام رفع المنع من الترك للاذن فيه عقليا

بان يكون مفاد الاذن في الترك بعد المنع منه مساوقا لرفع المنع من تركه وح فلا ريب في حصول ذلك عند رفع الوجوب ايضا اذ لا يتحقق بكونه لا نما عرفناه حيث ان مفاد رفع المنع من الترك عرفا هو الاذن فيه وان كان الاذن في الترك غير لازم لرفع المنع منه عقلا وح فلا ريب ايضا في كون المفهوم العرفي من قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه ماذونا في تركه فلا وجه للفرق بين الوجهين وعلى الثاني بانه لما كان قضية الاصل بقاء الاذن كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك وح فيضم الاذن في الترك الى الاذن في الفعل على انضمام الفصل عن الاذن في الترك البتة ثانيا في جريان الاستصحاب نظرا الى عدم العلم بحصول ما يتوقف عليه فانه اما ان يراد بعدم العلم بحصول ما يتوقف عليه عدم العلم بحصوله في نفسه او عدم العلم بحصول انضمامه اليه اما الاول فقد عرفت وهنه واما على الثاني فلان مجرد الاستصحاب قاض بحصوله فانه اذا كان الاذن في الترك حاصلا وكان الاذن في الفعل مستصحبا حصل انضمام احدهما الى الاخر ولا يعارض الاستصحاب المذكور اصالة عدم الانضمام امر اعتباري من توابع الاستصحاب المذكور مضروريا به وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض استصحاب المتبوع والحاصل انه يتوقف استصحاب الجنس على حصول ما ينضم اليه من احد الفصول فاذ لحصل الانضمام من استصحابه ثم انه قد يجيء في كلام امور احدها انه ان اريد بالاذن في الترك هو الاذن المساوي للاذن في الفعل لم يحتج له لانه لو رفع الوجوب فانا للازم له هو الاذن الاعم وان اريد المعنى الاعم لم يتحصل فصلا للاذن في الفعل ضرورة كونه معنى ابهاميا مشتركا بين الاحكام الاربعة كالاذن في الفعل مع انضمام احدهما الى الاخر انما يفيد الاشتراك بين احكام ثلثة فكيف يعقل ان يتحصل به وخروجه عن الابهام ثانيها ان المستفاد من كلامه انه لو تعلق النسخ بالمنع من الترك ... من الاصل فيحكم ببقاء الجواز لانه خارج عن محل الكلام وقد عرفت وهنه فان الوجوب معنى بسيط بحسب الخارج فبعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من اصله سواء جعلناه فصلا له او لا ثالثها ان اخراج الصورة المذكورة عن محل الكلام كما ترى بعيد صريح قوله اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه عند تحقيق حسب ما مرت الاشارة اليه قوله والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه لا يخفى ان المقتضي للمركب انما يكون مقتضيا لاجزائه من حيث اقتضائه للمركب فاذا فرض ارتفاع المركب ارتفع اقتضاؤه لاجزائه اذ لا اقتضاء بالنسبة اليها استقلالا وانما هو مقتض باقتضائه للكل ومع الغض عن ذلك فالمراد بكون الامر مقتضيا للجواز اقتضاؤه اياه ابتداء او بتبعية انه فان اريد الاول ... ولا يفيد المدعى وان اريد الثاني ... وكونه مقتضيا للجواز حال اقتضائه للوجوب لا يقضي بحصول الاقتضاء مع ارتفاع الوجوب لامكان رفع المركب بارتفاع احد جزئيه او ارتفاعهما معا فانه اذا جاز الوجهان ولم يعلم خصوص احدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلالة على خصوص احد الوجهين فيكون ذلك نظير العام المخصص بالمجمل فكما لا يحكم هناك باخراج الاقل وادراج غيره تحت العام بل يتوقف في الحكم الى ان يجيء البيان فكذا في المقام فليس في الامر اقتضاء لبقاء الجواز الا ان يقال ان المقصود ان ثبوت الجواز في ضمن ثبوت الوجوب قاض ببقائه من جهة الاستصحاب فليس المقصود الاستناد الى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضيا لبقاء الجواز بل المقتضي له هو الاستصحاب بعد دلالة اللفظ على حصوله وح يرد عليه ما مرت الاشارة اليه قوله لان الفصل علة لوجود الحصة التي اه كان مرادهم بعلية الفصل للجنس ان وجود الجنس مستند الى وجود الفصل بان يكون الحاصل بحسب الوجود في الخارج هو الفصل ويكون الجنس موجودا بوجود الفصل تبعا له لاتحاده به فهناك وجود واحد ينسب اصالة الى الفصل وتبعا الى الجنس ... متحدان بحسب الوجود ... العلية حقيقة بين الانواع المركبة بين ما يحاذي الفصل والجنس فانهما متغايران بحسب الوجود وقد يق ان المراد من علية الفصل للجنس انه علة لصفات الجنس في الذهن ... لذلك بانتفاء الجنس في الخارج من جهة انتفاء الفصل كالتعيين وزوال الابهام فهو علة له من حيث انه موصوف بتلك الصفات والا فليس علة له ... والا لزم ان لا يعقل الجنس بدون الفصل ولا في الخارج ولا لما بر اتحاد الوجود وامتنع الحمل وانت خبير بما فيه كيف ولو اريد ذلك لم ينفع المستدل في شيء من الجنس حسبما اراده المستدل قوله وفيه انهما معلولان لعلة واحدة لا يخفى ان القول المذكور ايضا كاف في ثبوت ما يريده المستدل فانهما اذا كانا معلولين لعلة واحدة كان زوال احدهما كاشفا عن زوال علته القاضي بزوال المعلول الاخر فما تمسك به في دفع الاستدلال بقيام هذا الاحتمال مما لا وجه له وبذلك يعلم انه ليس المقص من ابداء الاحتمال المذكور الا دفع الحكم بكون الفصل علة للجنس وبيان كون ذلك من المسائل الخلافية والمقص من ذلك عدم وضوح الحال في المسئلة لا حصر الوجه في القولين المذكورين حتى يق يكون كل منهما كافيا في اثبات المقص قوله ولا ارتفاعه مط آه ما ذكره مطلقا بالنسبة الى بعض العلل الناقصة كالشرائط واما العلل المقومة لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيما في المقام لما عرفت انه لا تغاير بحسب الخارج بين الجنس والفصل وانهما متحدان في الوجود متغايران في لحاظ العقل وتحليله وح فيق ان الموجود بالذات هو الفصل والجنس انما يوجد تبعا له من جهة الاتحاد به فكيف يعقل ح بقاء وجود الجنس بتلك الوجود بعد انتفاء الفصل المفروض غاية الامر امكان حصول حصة اخرى منه بوجود فصل اخر قوله مقتض لثبوت الاذن فيه قد عرفت انه ان اراد اقتضائه للاذن في الفعل على الوجه الشامل للاباحة وغيرها مما عدا الحرمة فتم وليس فصلا للاول وان اراد اقتضائه للاذن في الفعل على الوجه الذي يساوي الترك فمم قوله ظهر انه ليس المدعى اه هذا صريح في كون المراد بقولهم بقي الجواز في عنوان المسئلة هو الجواز بالمعنى الاخص وقد عرفت ان اسناد البقاء اليه غير صحيح وما يذكره من التوجيه لا يصحح ذلك والحاصل ان ارادة المعنى المذكور بعيد عن التعبير المذكور جدا ثم انك قد عرفت ان ما يفيد بقاء الجواز بالمعنى الجنسي على فرض صحته انما هو الاستصحاب دون الامر فانه بعد تعلق النسخ به ودورانه بين الوجهين لا يبقى هناك دلالة لفظية على بقاء الجنس حتى يصح القول بثبوته بالامر وقد يوجه ذلك بان المراد اسناد ثبوت الجواز الى الامر في الجملة ولو باسناد ثبوته الاولي اليه واسناد بقائه الى الاستصحاب قوله فان قيل رفع المركب اه يمكن تقرير الايراد المذكور بوجهين احدهما ان يكون معارضة واثباتا لانتفاء المقتضي في المقام بان يق ان نسخ الوجوب رفع له في الخارج وكما يكون رفع المركب برفع احد

جزئيه كذا يكون برفعهما معا فبعد ثبوت الرفع المذكور ودورانه بين الوجهين لا يبقى دلالة في لفظ الامر على بقاء الجواز فيرجع الى ما قررناه من الايراد عند تقرير الاحتجاج فالمقص من قوله لم يعلم اي الامر الدال عليه قبل النسخ فيقضي الاستصحاب ببقائه فيحصل الايراد بدفع الاقتضاء اللفظي ويحصل الجواب بتسليم ذلك والتمسك بمجرد استصحاب الجواز ثانيهما ان يكون منعا لوجود المقتضي لدوران الامر فيه بين وجهين يكون المقتضي موجودا على احدهما منتفيا على الاخر فلا يعلم ح بقاء الجواز بعد رفع الوجوب نظرا الى عدم العلم بثبوت مقتضيه وتوضيحه ان يق ان الموانع الحاصلة قد تكون مانعة عن تاثير المقتضي مع كونه مقتضيا في حال المنع الا انه لا يؤثر لوجود المانع وقد تكون مانعة لاصل اقتضاء المقتضي حتى انه لا يكون مقتضيا اصلا بعد وجود المانع فالاول يمكن التمسك في دفعه عند الشك في حصوله باصالة عدم المانع بخلاف الثاني فانه مع احتمال وجود المانع المفروض لا علم بوجود المقتضي اذ الشك في حصول المانع المفروض يرجع الى الشك في حصول المقتضي والمفروض في المقام من هذا القبيل فانه ان كان رفع المركب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضي للجواز واذا رجع الحال الى الشك في وجود المقتضي فلا يتم ما ذكر من الحكم بوجود المقتضي وح يحصل الجواب بانه لما كان المقتضي حاصلا قبل طرو المانع المذكور فالاصل بقاؤه الى ان يثبت خلافه وقضية ذلك بقاء الجواز لبقاء مقتضيه لكن يرد عليه ح ان مجرد استصحاب المقتضي غير نافع في المقام اذ لا فرق في مدلول الالفاظ من حصول الظن فلا معول فيها على مجرد الاصل ودعوى حصول الظن في المقام كما قد يومي اليه قوله ان الظن بقضيه البقاء ممنوع بعد دوران الامر في رفع المركب بين الوجهين المذكورين وكون احدهما اقرب الى الاصل لا يفيد الظن بارادته كما هو الحال في تخصيص العام بالمجمل وقد مر تفصيل الكلام فيه في محله ويمكن تقرير الجواب على الوجه الاول ايضا بان يراد اجراء الاستصحاب بالنسبة الى نفس الجواز وان لم نقل بجريانه بالنسبة الى نفس المقتضي ولم نحكم ببقائه بعد طرو النسخ الا انه لما كان المقتضي موجودا قبل النسخ والجواز حاصلا به كان الجواز مستصحبا الى ان يثبت خلافه وان كان وجود المقتضي بعد النسخ مشكوكا فيه فانه لا ينافي جريان الاستصحاب بالنسبة الى الجواز فعلى هذا لا يكون التعبير في قوله والاصل استمراره راجعا الى الجواز ... المقتضي ظهر بما قررناه اندفاع ما اورد في المقام من عدم ارتباط الايراد المذكور بشيء من مقدمات المستدل ولا يصح جعله معارضة بل هو منع للمدعى بعد الاستدلال عليه وكذا ما ذكر من الايراد على الاستدلال بالوجه الثاني من الوجهين المذكورين ويحتمل ان يكون ذلك هو مراد المورد لكنه خلط في تقرير الايراد ... بالنسبة الى نفس الجواز الثابت في ... لابقاء مقتضيه وانت بعد التامل فيما ذكرناه تعرف ضعف جميع ذلك فلا حاجة الى التطويل قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اورد عليه بان ما ذكره سند المنع لا ربط له بنفي وجود المقتضي فان عدم حصول المقتضي لا يدل على عدم وجود المقتضي لامكان استناد انتفائه الى وجود المانع ويدفعه ان المقتضي للجواز حسبما يؤول اليه كلام المستدل هو الاستصحاب وهو مدفوع بما سيبينه فيكون ما ذكره دفعا لثبوت المقتضي وحيث ان دفعه مبني على عدم امكان بقاء الاذن بنفسه بين ذلك بما قرره ولو على القول بعدم علية الفصل للجنس ... المذكور كما انه بالنظر الى بادي الراي مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكره في الجواب اما بعد التامل فيه فلا مجال للايراد المذكور اصلا لا يخفى وقوله في اخر كلامه فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي صريح في ذلك قوله لان انحصار الاحكام الخمسة لا يخفى انه لا بد ان يكون للاذن في الفعل مرتبة معينة بحسب الواقع من البلوغ الى درجة المنع من الترك وعدمه وبلوغه في الثاني الى درجة رجحان الفعل وعدمه ولا يعقل خلوه عن احدى المراتب المذكورة فبعد الحكم بتحقق الاذن في المقام يقتضي الاصل معه ينبغيه القول بحصول احدى تلك المراتب له مما سوى المرتبة الاولى غاية الامر انه لا بد من القول بحصول ما يوافق الاصل منها بعد تحقق الاذن ولا يمكن ان يعارضه اصالة عدم الخصوصية المذكورة فان تلك الخصوصية تابعة لبقاء الاذن وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض اصالة بقاء المتبوع كما يعرف ذلك من تتبع موارد جريان الاستصحاب كما مرت الاشارة اليه قوله لكان معارضا باصالة عدم القيد قد عرفت ان الاذن في الترك حاصل على الوجهين فلا وجه للقول باصالة عدمه الا ان يق انه مع تعلق النسخ بالجميع لا يحصل هناك اذن في الترك وهو كما ترى كما تقدمت الاشارة اليه نعم قد يتخيل الانضمام ايضا على خلاف الاصل وانما يحصل بناء على بقاء الجواز فيكتفي في معارضة الاستصحاب المذكور وكانه اشار الى ذلك بقوله فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي وفيه ما قد عرفت من ان الانضمام امر اعتباري تابع لبقاء الاذن فلا يمكن ان يعارض به اصالة بقائه هذا ولنختم الكلام في الاوامر بذكر مسائل يتعلق بها فوائد يتداول الايراد فيها في جملة مباحثها ولم يتعرض المص لبيانها ونحن نفصل الكلام فيها على النحو احدها انه اذا تعلق الامر بموقت فهل يثبت وجوب الفعل بفوات الوقت او انه لا يسقط وجوب اصل الفعل لفوات وقته فيجب الاتيان به بعد الوقت ايضا اذا لم يات به في وقته فيكون وجوب القضاء بالامر الجديد على الاول وبالامر الاول على الثاني قولان وهذه المسئلة جزئية من قاعدة كلية وهي انه اذا تعلق الامر بمقيد ثم فات القيد او لم يتمكن المكلف من الاتيان به كذلك فهل يجب الاتيان به مطلقا او لا سواء كان تقييده بزمان او مكان او الة او كيفية خارجية ونحوها وهي قريبة المانع من المسئلة المتقدمة بل لعلها منها ولعله الحقيقية كما اشرنا اليه ثم وهنا مسئلة اخرى نظير المسئلة المذكورة وهي انه اذا تعلق الامر بالكل فلم يتمكن المكلف من الاتيان ببعض جزئه فهل يسقط التكليف بالكل او انه يجب الاتيان به على حسب ما يتمكن من اجزائه الا ان يقوم دليل على السقوط وايضا اذا تعذر ترك الاتيان ببعض اجزائه فهل الاصل حصول الامتثال على قدر ما ياتي به منها او انه لا امتثال الا باداء الكل ونحن نفصل البحث في جميع الصور المذكورة انشاء الله الا انا نتكلم اولا فيما هو محل البحث في المقام ثم نتبعه بالكلام في سائر الاقسام فنقول اذا صدر من الامر توقيت الفعل بزمان مخصوص فاما ان يتعلق الامر بالفعل مقيدا بالزمان المفروض ويتعلق بالفعل مط ثم يامر باتيانه في الوقت المعين وعلى التقدير فاما ان يعلم ان المط حصول المقيد بما هو مقيد ويعلم كون كل من المطلق والخصوصية مطلوبا له او لا يعلم شيء من الامرين والحال في الاول والثاني ظ واما الثالث فهل الاصل الحاقه بالصورة الاولى او الثانية اختلفوا فيه على قولين والمعروف

بينهما والاول انما يتوقف وجوب القضاء على امر جديد وقيل بعدم توقفه بالمرة ووجوب القضاء بعد فوات الوقت من جهة الامر الاول وبنى العضدي الخلاف في ذلك على ان المامور به من قوله صم يوم الجمعة شيئان في الخارج او شيء واحد فالمطلق والخصوصية متعددان بحسب الوجود الخارجي في الاول ومتحدان على الثاني وان تعددا بحسب المفهوم الذهني وعبر عن كل منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيا على الخلاف في كون الجنس والفصل متميزين بحسب الوجود الخارجي او متحدين ومقصوده ان اتحاد المطلق والخصوصية بحسب الوجود مع تعلق التكليف بالمقيد قاض بانتفاء التكليف بالمط بعد فوات قيده قطعا اذ المفروض انتفاء المامور به بفوات ذلك قطعا وتكليفه بحصة اخرى من المطلق يتوقف على امر جديد فلا يعقل القول بوجوب المطلق بالامر الاول واما اذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود نظرا الى تعلق الوجوب بهما يتجه القول ببقاء وجوب المطلق بعد فوات القيد استصحابا للوجوب الثابت حال وجود القيد من غير قيام دليل على ارتفاعه بارتفاعه واورد عليه تارة بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بامر جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع واخرى بانه لا يفيد كونهما واحدا في نفي كون القضاء بالامر الاول لاحتمال كون المراد هو الاتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصية وانما ذكر القيد لحصول المطلق في ضمنه من غير اعتبار الخصوصية الحاصلة معه فلا ينتفي المطلق بفوات القيد واورد على الاول ايضا بما عرفت من ان المامور به اذا كان متعددا في الخارج لم يكن مجرد زوال احدهما قاضيا بزوال الاخر وقضية الاصل بقاؤه نعم لو علم انالة احدهما بالاخر في ثبوت الحكم ثبت ذلك الا انه غير معلوم بخلاف ما اذا كانا متحدين في الخارج فان ارتفاع احدهما عين ارتفاع الاخر ويدفعه ان ذلك لو تم فانما يتم اذا تعلق الوجوب بكل من الامرين وشك في ارتباط وجوب احدهما بالاخر فانه قد يرجح باصالة عدم ربط الامر باحدهما بالامر بالاخر مع انه مشكل ايضا واما اذا قيل بتعلق الامر بهما معا من غير تعلقه بخصوص شيء منهما الا بالتبع على نحو وجوب المقدمة على القول به فلا يتجه لما ذكر فانه مع الشك في تعلق الامر بالمجموع من حيث هو مجموع او بخصوص كل منهما لا يعقل القول بكون الاصل تعلقه بكل منهما ولا الاستصحاب بقاء وجوب احدهما بعد انتفاء الاخر وح فالايراد المذكور متجه لكن يرد على الثاني خروج الفرض المذكور عن محل النزاع فان مورد البحث ما اذا كانت الخصوصية مطلوبة اذ المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج عن الوقت قضاء فلا وجه لابداء الاحتمال المذكور وهذه ثالثها اختلفوا في ان المط بالامر هل هي الطبيعة المطلقة والماهية الكلية الطبيعية او خصوص الافراد والجزئيات المندرجة تحت تلك الماهية على قولين والاكثر على الاول والمختار عند جماعة منهم الحاجبي هو الثاني حجة القول الاول ان المتبادر من الامر هو طلب مطلق الطبيعة حسبما مرت الاشارة اليه مرارا عديدة فيكون حقيقة في ذلك لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وانها ماخوذة من المصادر الغير المنونة والمعرفة وهي حقيقة في الماهية المطلقة حسبما هو المتبادر والمحكي فيه عن السكاكي اجماع اهل العربية ومفاد الصيغة بحكم التبادر ليس الا الطلب فيكون مفاد الامر هو طلب الطبيعة فلا دلالة فيها على طلب الفرد ويرد على الاول انه ان اريد به عدم دلالة الصيغة بمقتضى التبادر على تعلق الطلب بالخصوصية الماخوذة في الفرد ليكون التكليف منوطا بالطبيعة والخصوصية معا فالامر كما ذكر ولا يظهر من كلام القائل بتعلقه بالفرد ارادة ذلك لوضوح فساده اذ الخصوصيات اللاحقة للافراد لا تندرج في مفاد الامر حتى يفيد الصيغة تعلق الطلب بها وكذا الخصوصية المكلف على انها لا يجعلها جزئية لتقتضي بتعلق الامر بجزئيات الطبيعة على ما هو منظور القائل المذكور وان اريد به عدم تعلق الطلب بافراد الطبيعة بملاحظة كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظة على وجه يسري الحكم منها الى افرادها فيكون المحكوم عليه في الاخبارات هي الافراد المندرجة تحتها كما هو في القضايا المسورة ويكون الطلب في الانشاءات متعلقا بها نظرا اليها من حيث كون الطبيعة عنوانا لها فهو ممنوع بل ليس المفهوم عرفا من القضايا المتعارفة الا ذلك فانه اذا قيل الصلوة واجبة او البيع حلال ونحو ذلك كان المفهوم عرفا هو ما قلناه حسبما نصوا عليه في بحث المعرف باللام واثبتوا كونها محصورة كلية بدليل الحكمة وان كانت مهملة في قوة الجزئية عند المنطقيين وكذا المفهوم من صل او بع فان المط هو الصلوة او البيع من حيث كونه عنوانا لمصداقه فيكون الطلب قد تعلق بالمصداق على ما هو الحال في القضية حسبما ذكرنا فالمستفاد من صل والصلوة واجبة امر واحد فكون المتبادر من اللفظ هو الطبيعة المطلقة لا ينافي تعلق الطلب بالمصداق نظرا الى كون الطبيعة عنوانا له وحمل كلام القائل بتعلق الاوامر بالجزئيات على ارادة ذلك غير بعيد بل هو الظاهر وح فلا دلالة في التبادر المدعى على دفع القول المذكور ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني فان كون معناه المادي هو الماهية لا بشرط شيء لا ينافي كون المطلوب مصاديق تلك الماهية اذ الماهية قد تعتبر بحيث يسري الحكم منها الى افرادها ويكون الحكم عليها حكما على افرادها وقد يلحظ بحيث لا يسري الحكم منها الى الفرد كما في القضية الطبيعية ومن البين ان الشايع في الاستعمالات هو مطلوبية الماهيات على الوجه المذكور على حسب مطلوبية الافراد على الوجه الذي قررناه فلا منافاة فيما ذكر للقول بكون المط هو المصاديق والجزئيات ولذا ترى انهم يحكمون في بحث الفور والتراخي والمرة والتكرار بان المطلق بالامر مطلق الطبيعة من دون ابائهم ان ينافي ذلك القول بكون متعلق الامر في الحقيقة هو الافراد نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لها فالاكتفاء بحسب فهم العرف بتحقق المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وعدم مدخلية الخصوصيات المعينة في الامتثال لا ينافي الحكم بتعلق الحكم بالافراد على الوجه الذي قررناه نعم انما ينافيه لو اخذ الافراد متعلقا للحكم بخصوصياتها وقد عرفت فساده وانه خارج عن مقتضى فهم العرف قطعا فما ذكره بعض الافاضل من ان الظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد لا ينكر ايضا كون مفاد اللفظ في العرف واللغة على حد الحقيقة هو طلب الطبيعة فقد تبين انهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد فانهم يقولون في بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية لكنه يدعي الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينة على خلافه من جهة حكم العقل حسبما يأتي الاشارة الى شبهتهم ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت عدم المنافاة بين القول بكون الصيغة موضوعة لطلب الطبيعة وكون المط في الحقيقة هو مصاديق الطبيعة

الاولى

ومن بيانه نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لتلك الجزئيات ومرآتا لملاحظتها والحكم عليها حسبما بينا فلو قال القائل المذكور بكون متعلق الاوامر هو المصاديق انما اريد به ذلك من دون دافع اصلا او التزام الخروج من وضع اللفظ والتجوز فيه على ما يقتضيه الثاني بالنسبة الى معظم الصيغ مما لا يصح اسناده الى الجماعة ولا يتجه لا قول به ولا هو مذهب والاعتبار من اهل العلم ايضا حجة القول الثاني ان التكليف انما يتعلق بالممكن دون الممتنع وما يمكن حصوله في الخارج ليس الا الجزئيات الخاصة دون الماهية المطلقة لاستحالة وجود المطلق في الخارج ما لم يتشخص بتقييد واجيب عنه بان ما يستحيل وجوده خارجا هو الطبيعة بشرط لا واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد مع الممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة ولا يستلزم ذلك نفي مطلوبية الطبيعة ويرد عليه ان الطبيعة لا بشرط اما ان يكون في ضمن بشرط لا او في ضمن اللابشرط والاول مستحيل في الخارج فيستحيل التكليف به فتعين ان يكون الثاني هو المكلف به فيتعلق التكليف بالمطلق انما ينصرف الى الممكن من قسميه بمقتضى ما ذكره في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن فكون الجامع بين الوجهين ممكنا لامكان احد قسميه لا يقضي بتعلق التكليف بالمطلق الى الاطلاق ليكون مرآتا لملاحظة افراده كذلك بل انما يفيد ذلك بالممكن على حسب ما ذكر فيكون الطبيعة مامورا بها من حيث كونها عنوانا للافراد والجزئيات على ما هو الحال في المحصورات ثم ان ما ذكر من كون الفرد مقدمة لحصول الطبيعة فاسد جدا ضرورة ان النسبة بين الطبيعة والفرد اتحادية وانحلال الفرد الى الطبيعة والخصوصية انما هو في العقل فليس الفرد في الخارج الا امرا بسيطا والمتصف بالوجوب هو الطبيعة الخارجية المتحدة بالخصوصية وهو المعبر بالفرد فكيف يعقل ان يكون مقدمة للواجب مع وضوح لزوم التغاير بين المقدمة وذي المقدمة وايضا لا توقف لايجاد الطبيعة على ايجاد الخصوصية بل من لوازم ايجاد الطبيعة فكما ان الطبيعة ما لم يتشخص لم يوجد كذا ما لم يوجد لم يتشخص والحاصل ان وجود الطبيعة في الخارج يلازم وجود الخصوصية فهي انما توجد على الوجه المذكور وذلك لا ربط له بالتوقف وقد عرفت في بحث المقدمات ان الحكم فيما يلازم الواجب غير حكم المقدمات ومع الغض عن جميع ذلك فلو صح ما ذكر كانت الخصوصية مقدمة لحصول الطبيعة لا ان يكون الفرد مقدمة للطبيعة فان الفرد ملفق من الطبيعة والخصوصية والمفروض ان الخصوصية الحاصلة مقدمة لوجود الطبيعة الحاصلة به واين ذلك من كون الفرد مقدمة للطبيعة حسبما ذكره والتحقيق في الجواب انه ان اريد بها انه لما تعلقت القدرة بالفرد اعني الطبيعة المنضمة الى الخصوصية لزم ان يكون المط هو الطبيعة والخصوصية معا فهو فاسد لما عرفت وبيان الطبيعة ايضا فالامر انما يتعلق بالفرد من حيث انطباقه على الطبيعة من دون ان يكون الخصوصية ملحوظة في الامر وعدم تعلق القدرة بالطبيعة من غير انضمام الخصوصية لا يقتضي الا تعلق التكليف بالمنضم اليها وذلك اعم من تعلقه بالطبيعة المنضمة الى الخصوصية مع خروج الخصوصية عن كونها متعلقا للتكليف وكون الخصوصية الطبيعية هنا متعلقا للتكليف ايضا فلا دلالة في ذلك على تعيين الثاني كما هو المدعى وان اريد ان الحكم المذكور لا يمكن تعلقه الا بالفرد فان المقدور انما هو الفرد والحكم انما يتعلق بالمقدور دون الوجه الاخر حيث لا يتعلق به القدرة فذلك مسلم لكنه لا يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور للفرد من حيث انطباق الفرد على تلك الحقيقة ولا دلالة فيه على وجوب الخصوصية ايضا فان اريد به الوجه الثاني فلا دلالة في ذلك عليه كما عرفت وما يقال من ان الفرد الماخوذ على الوجه المذكور ايضا كلي لصدقه على افراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شيء من الافراد فالمفسدة المذكورة جارية فيه لعدم تعلق القدرة عليه الا في ضمن خصوص الافراد ولو اريد ايجاب خصوص الفرد المعين فهو مع خروجه عن مقتضى التقرير المذكور لا دلالة في اللفظ عليه قطعا مدفوع بان ما تعلق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون ايضا كليا صادقا على افراد عديدة بل المقصود ثبوت الحكم لمصداق الفرد يعني ان الحكم الثابت للطبيعة انما هو حقيقة ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد ليكون الحكم الثابت لها ثابتا لمصداقه فليس المقصود الا ثبوت الحكم للفرد الخاص بحسب الواقع من حيث انطباقه على الطبيعة وانما ذلك من اعتبار الفرد مفهوما مستقلا كليا حسبما توهم واداء الواجب بكل من الافراد وحصول التخيير بينها انما هو من جهة انتفاء الدليل على العموم وحصول الطبيعة المنضمة في الفرد بكل منها فيقضي الامر المتعلق بها بالاجزاء عند اداء كل منها فهو تخيير عقلي حاصل من ملاحظة القدرة وليس الفرد هناك الا واجبا اصليا نفسيا من غير ان يتحقق هناك وجوب غيري تبعي اصلا فما يقال من ان وجوب الفرد هناك وجوب تبعي من باب المقدمة وليس الطبيعة واجبة بالوجوب الاصلي النفسي مما لا وجه له كما هو ظاهر من التامل فيما قررناه نعم وجوب الخصوصية الماخوذة في الفرد الخاص بملاحظة ذاتها وجوب لغيره لم يتعلق الوجوب به كذلك مثلا اذا قلت النار حارة كان ثبوت الحرارة لفرد النار من حيث انه فرد منه ثبوتا اصليا بالذات وكان ثبوته لغير ذلك من المفاهيم المتحدة به ثبوتا بالعرض من حيث اتحاد ذلك الطبيعة سواء كانت خصوصيات او كانت مفاهيم عامة كثبوت الحرارة للجسمية المطلقة او للجوهر او للممكن او الخشب ونحوها فليس في المقام وجوبان ينسب احدهما الى الطبيعة المطلقة والاخر الى الخصوصية او الفرد الذي كونا والافراد وان كانت متعلقة للتكاليف على حسب ما قررنا الا ان جهة التكليف بها امر واحد هو الطبيعة المطلقة التي هي العنوان لتلك الافراد فالامر فيه واضح

ثالثها انهم اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء حتى يكون المامور الثاني مامورا من الاول او لا فيه قولان احدهما انه ليس امرا بذلك الشيء ذهب اليه جماعة منهم العضدي وشيخنا البهائي والآمدي في الاحكام وحكاه في النهاية عن المحققين وثانيهما انه امر بذلك الشيء حكاه في المنية عن قوم واختاره بعض المتاخرين من اصحابنا والظاهر ان الخلاف في المقام ليس من جهة الوضع اذ لا يتجه توهم القول بكون الامر بالامر بالشيء موضوعا للامر المتوجه بذلك الشيء وكذا الظ انه لا يتجه للقول باستلزام الامر بالامر له لزوما عقليا لا يمكن الانفكاك بينهما وانما الكلام في اللزوم العرفي بحيث يستلزم الامر بالامر ذلك بحسب فهم العرف حجة الاولين وجوه احدها انه لو كان امرا للاخر لكان الاطفال مكلفين شرعا بالصلوة لقوله صلى الله عليه وآله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وهو خلاف الاجماع بل الضرورة وثانيها انه لو قال احد لغيره مر عبدك ان يفعل كذا لم يعد متعديا على عبد الغير ولو كان الامر بالامر امرا لكان

المخصوص

ثابتا له

حق العبارة دائما

الظاهر لها

امر العبد بغيره متعذ با عليه ثالثها انه لو امران يأمر غيره بشيء ثم نهى ذلك الغير عن فعل ذلك لم يعد ذلك تناقضا ولو كان الامر بالامر امرا لكان تناقضا فانه بمنزلة ان يقول له افعل ولا تفعل ورابعها انه لو كان الامر بالامر امرا لما جاز ان يقول لغيره مر في بكذا مثلا لكونه حينئذ امرا لنفسه وهو واضح البطلان ويرد على الاول ان ذلك خارج بالاجماع وليس القائل بكون الامر بالامر امرا الا مدعيا ظهوره في ذلك فلا مانع من قيام الدليل على خلافه و ايض فليس الامر المذكور وجوبيا لعدم وجوب التمرين على الولي بل المراد به الندب فلا مانع من كونه امرا من الشارع للطفل لامكان تعلق الامر الندبي به فيكون ذلك دليلا على كون عباداته شرعية ويكون ذلك من ثمرات المسئلة وعلى الثاني بان امر عبد الغير اذا كان بواسطة مولاه لم يعد تعديا وانما يكون تعديا لو كان على وجه الظلم لو سلم كون مجرد الامر كذلك وعلى الثالث بان القائل بكون الامر بالامر بالشيء امرا انما يقول بكونه ظاهرا في ذلك فاذا قام الدليل على خلافه كما في المثال المذكور فلا اشكال في عدم افادته ذلك من التناقض كيف ولا يزيد ذلك على دلالة الحقيقة ولا يتوهم تناقض لو قام هناك دليل على ارادة خلافه وبمثل ذلك يجاب عن الرابع ايضا فالقائل بكونه امرا بالشيء يقول ان ذلك هو المفهوم منه بحسب العرف الا ترى انه لو قال الملك لوزيره مر فلانا بكذا لم يفهم منه عرفا الا كون السلطان امرا اياه بذلك الشيء واجيب عنه بالمنع من فهم العرف مط وفهمه ذلك في المثال المفروض بقرينة المقام لكون الوزير مبلغا الا اصيلا فلا كلام فيه مع قيام القرينة ولا لخصوص المقام عليه هذا تمام ما ذكروه من ادلة الطرفين مع بيان ما يرد عليه وتوضيح الكلام في المقام ان البحث هنا في امرين احدهما ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء وان لم يتحقق امر من المامور بالامر اولا وهذا هو الظاهر من العنوان والثاني انه لو امر المامور بذلك الشيء هل يكون امرا من قبل الامر الاول سواء كان امرا في الحقيقة من قبل المامور اولا او انه لا يكون امرا الا من المامور ثم نقول ان الامر بالامر اما ان يكون بامره به مط او بامره بالامر من قبل نفسه او من قبل الامر وعلى كل حال فالمامور بالامر اما ان يامره من قبل الامر او من قبل نفسه او من قبلهما معا كما لو اطلق الامر او لا يلاحظ شيئا من الوجوه المذكورة فان امره بالامر من قبل الامر وتحقق الامر من المامور فلا شك في كونه امرا من الامر اذ لا مانع من التوكيل في الامر فان اوقع الامر على الوجه المذكور لم يكن امرا من الامر بالفعل بل انما يكون في الحقيقة امرا من الامر بالامر وهل يكون مجرد امره بالامر امرا وان لم يتحقق الامر وجهان احدهما ان يكون ذلك الامر امرا للاخير بذلك الفعل فيجب عليه الفعل اذا بلغه ذلك وان لم يامره الاخر وكان هذا هو الظاهر في العرف لدلالة ذلك على كون الفعل محبوبا للمريد له لو قوعه منه وهو معنى الامر ولذا لو بلغه ذلك لم يفعل عد عاصيا في العرف وذمه العقلاء وصح له عقوبته وان لم يامره الاخر اذا كان ممن يجب عليه اطاعة الامر وثانيهما انه لا يكون مامورا الا بعد امر المامور فان مجرد الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء بحسب اللغة ضرورة ان الامر بالشيء هو ايقاع طلب الشيء وليس الامر بالشيء بالامر به الا ايقاعا لطلب الامر به وهو غير ايقاع طلبه ضرورة ولا يستلزمه ايض اذ قد يكون مطلوب الامر ايقاع المامور لذلك الشيء بعد امر من امره بالامر لتعلق المصلحة بفعله بعد ذلك ولا يريد ايقاع الفعل من دون ذلك وانت خبير بان ما يقتضيه اللفظ على مقتضى اللغة هو الوجه الاخير الا ان الغالب بحسب الارادة هو الوجه الاول لقضاء شواهد الاحوال به بحسب المقامات فان نصت به بحسب المقام فلا اشكال والا فالظ حمله على ما هو الاغلب ويشهد له ملاحظة فهم العرف حسب ما مرت الاشارة اليه نعم لو قام في المقام قرينة تمنع من الحمل عليه اتبعت ولا كلام هذا اذا اريد بالامر امره به استقلالا واما اذا اريد به تبليغ الامر بصيغة الامر فلا اشكال في كونه امرا به وان لم يامر به الامر اذ لا مدخل للتبليغ الا في تحقق الامر والظ ان ذلك مما لا خلاف فيه هذا كله اذا تعلق امره بشيء مخصوص واما اذا قال مره عني بما شئت فالظ انه لا يكون الامر مامورا الا بعد امر الاخر كما يشهد به العرف و يدل عليه اللفظ بحسب اللغة ولو قال مره عني باتيان ما يجب فعله ففيه وجهان ولو قال مره عني باتيان ما يجب بدء فالظ انه كالصورة الاولى وان امره بالامر من قبل نفسه فالظ انه لا اشكال في عدم كونه امرا منه بذلك الشيء بمجرد ذلك قبل تحقق الامر وهل هو امر منه بذلك الشيء بعد تحقق الامر من الامر وجهان من ان ذلك الامر لما كان الامر حاصلا عن امره فكان نائبا مقام امره ولان مفاد الامر بالفعل هو لزوم الفعل عند الامر وتخامره بالامر به دلالة في العرف على كون ذلك الفعل محبوبا له مطلوبا عنده ومن هنا ينقدح احتمال كونه امرا به من دون امر الاخر ومن انه قد يكون مطلوب الامر مجرد الامر الاخر به من غير ان يكون للامر الاصلي مصلحة في ايقاعه الفعل فلا دلالة فيه على تعلق امر الامر به اصلا وهذا هو الاظهر ومجرد كون ذلك الامر عن امره لا يفيد تعلق امره به والدلالة العرفية في هذه الصورة ممنوعة نعم لو قامت هناك قرينة على ارادة وقوع الفعل منه فهو المتبع فح قد يكون امرا بعد امر المامور به وقد يكون امرا به مع قطع النظر عن امره به ايض بحسب ما يقوم عليه شواهد الاحوال وقرائن المقام وان امره بالامر واطلق فالظ انه ليس محل البحث في المقام على ما يقتضيه ظ تعبيرهم ويجري فيه ما ذكرناه من الكلام في المقام من كون مجرد الامر المذكور وامر الثالث ولا بد لك الفعل مع قطع النظر عن امر الثاني له من كون امر الثاني اياه بمنزلة الامر الاول قائما مقام اما الاول فقد عرفت انه الظ من العنوان الا ان كون مجرد امره بالامر امرا للثالث محل نظر ولينبغي افادته ذلك الا من جهة نشناظ ثم في ارادة التبليغ وجريان المخاطبات على ذلك بحيث ينصرف الاطلاق اليه وذلك غير ظ فالقول بافادته عند الاطلاق على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام نظرا الى الوجه المذكور غير متجه فالاظهر عدم دلالته على كونه امرا للثالث الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة التبليغ بحيث ينصرف اليه اللفظ وح فلا كلام وكذا لو قام في المقام شاهد على كون نفس الفعل محبوبا عنده مطلوبا له وان تحقق في طلبه في الظ بواسطة امر الامر به بعد علم المامور بذلك يجب الجري عليه ولو مع قطع النظر عن امر الثاني فلا يبعد قضاء الاطلاق به اما لكونه توكيلا في الامر فيكون الامر الثاني بمنزلة الامر الصادر من الاول قائما مقامه فان الامر بالشيء من صيغ التوكيل فيكون الامر الاول توكيلا للثاني وامر الثالث بالفعل حيث امره بامره واما لانه

واما الثاني

امره بالامر ايجاب طاعته على الاخر الا ترى انه لو قال لمريد مر عبدك بما شئت وما اشبه ونحو ذلك فاذا عرفنا انه يريد من العبد تقليده للاوامر والاتيان بما يحبه مولاه وح فيكون الثالث مامورا من الثاني والاول من الاول بواسطة امر الثاني به من جهة ايجابه اطاعته لا لكون خصوص الفعل مطلوبا من قبل الاول كما ان ايجاب الله طاعة المولى على العبد قاض بكون العبد مامورا من قبل الله سبحانه بازاء ما امره به المولى لكن من الجهة المذكورة وهذه ايض طريقة جارية في العرف يجري في اوامر الرسول والائمة لايجابه سبحانه طاعتهم على الامة فيكون اوامرهم امرا من الله من تلك الجهة فعلى الوجه الاول يكون في الثالث مامورا من الاول خاصة ويكون وظيفة الثاني ايقاع الامر من قبله وعلى الثاني يكون مامورا من كل منهما الا ان وجوب طاعة الثاني انما يجيء من جهة الايجاب الاول فظهر بملاحظة ما ذكرناه ان مفاد الامر بالامر عند الاطلاق كون الثالث مامورا بذلك الفعل من الاول بعد تحقق الامر من الثاني الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة مجرد امره بالفعل من غير ان يكون ذلك الامر من جهة الامر بالامر ولا من جهة اداء مطلوبه والا فالظ الاطلاق هو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تامل فيما قررناه فتلخص مما بيناه ان جهة كون الامر بالامر بالشيء امرا به امور احدها من جهة فهم العرف كون الفعل محبوبا عند الامر مطلوبا له ثانيها من جهة ارادة التبليغ والايصال اليه فعلى الثاني اما ان يكون الامر الصادر من الاول على حقيقته وانما يراد به مجرد اطلاع الامر وعلى الاول لا يبعد ارادة الامر منه على وجه الحقيقة وان افادة كونه مطلوبا للامر الاول وهذان الوجهان يفيدان كون الامر بالامر امرا للثالث مع قطع النظر عن امر الثاني الا انك قد عرفت انهما يدوران مدار شواهد الاحوال وقرائن المقام واستفادتهما من الاطلاق غير ظ فلا يتم الاستناد اليهما في المقام ثالثها من جهة ارادة التوكيل للثاني في الامر رابعها ان يعد ذلك من جهة ايجاب الطاعة وهذان الوجهان يفيدان لزومه بعد امر الثاني على حسب ما قررناه واختر له هذا وينبغي ان يعلم انه لا فرق فيما ذكرناه بين ان يامره ايجابا بالامر الايجابي او ان يامره ندبا بالامر الندبي ولو امره ندبا بالامر الايجابي او امره ايجابا بالامر الندبي امكن القول بدلالته على ندبه للثالث ابتداء وبعد الامر الاخر به يحتمل عدمه يعرف الحال فيه من التامل فيما قررناه ثم انه يجري جميع ما ذكرناه فيما اذا امر بنهي غيره عن شيء في افادته نهي الامر عنه اولا او بعد نهي الثاني ويجري فيه الوجوه المذكورة الى اخرها والقائل بكون الامر بالامر امرا يقول به هنا والمانع منه يمنعه ولو نهاه عن النهي عنه فمن الظ عدم افادته النهي عنه وانما المتامل في دلالته على عدم المنع من الفعل وجواز الاتيان به فلا يبعد القول بافادته ذلك كما انه لو نهاه عن الامر امكن القول بدلالته على جواز الترك وعدم المنع منه اذ لا مانع من النهي عن الحرام والامر بالواجب فيكون المنع منهما شاهدا على انتفاء التحريم والوجوب الا ان يكون في المقام شاهد على كون المنع منه من جهة نفس النهي ولو امره بالاذن لغيره في الفعل والترك جرى فيه الكلام المتقدم ايض من كونه اذنا للثالث ابتداء او بعد اذن الثاني وكذا لو اذن له في
الاذن كذلك ولو نهاه عن الاذن كذلك امكن القول بدلالته
على المنع من الفعل في الاول ومن
الترك في الثاني ويظهر
الحال في الصور المحتملة
في ذلك المفروض من
من التامل فيما
قررناه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله في النواهي لفظ النهي قد يكون مصدرا لقولك نهى كما ان لفظ الامر يكون مصدرا للامر ح قد يراد به مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما تقول نهاك عن كذا اي طلب منك تركه وح يصدق النهي على طلب الترك بالاشارة والكتابة ايض وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص وقد يراد به قول القائل لا تفعل على الوجه المخصوص وقد يكون اسما يراد به القول المخصوص الدال على طلب الترك والظ انه حقيقة في الامرين كما هو الحال في لفظ الامر والظ حكمهم بجريان ما مر في الامر هنا دعوى الاتفاق على كون النهي حقيقة في الصيغة المذكورة حسب ما مر من دعوى الاتفاق في الامر هذا والتعاريف المذكورة للنهي في كلام الاصوليين مختلفة على حسب اختلاف الوجوه المذكورة فيوافق كل منها بعض الوجوه المذكورة ففي المنهاج انه قول القائل لغيره لا تفعل او ما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه وقريب منه ما في العدة وفي النهاية انه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي منية اللبيب ان النهي القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي غاية المامول انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء الى غير ذلك من حدودهم المذكورة في الكتب الاصولية وقد يطلق على الصيغة المعروفة سواء استعملت في الطلب

او غيره وهو من اصطلاح بعض اهل العربية ولا ربط له بالمقام ثم انه قد وقع الكلام في كونها حقيقة في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم والصيغة المستعملة فيه او انها موضوعة لمطلق طلب الترك او الصيغة المستعملة فيه على نحو ما مر في الامر والحق انها تفيد مطلق طلب الترك سواء كان على وجه التحريم او الكراهة مع ظهورها في التحريم وانصراف الاطلاق اليه حسب ما مر الكلام فيه في الامر من غير فرق بينهما في ذلك نعم يأتي في لفظ الامر اسما بمعنى الشيء والشان كما عرفت سواء كان مجازا فيه كما هو المعروف او حقيقة ايضا كما هو المختار ولا يأتي ذلك في لفظ النهي اصلا وفيه اشارة الى ما اخترناه اذ لو كان استعماله فيه من جهة العلاقة بينه وبين الصيغة او الطلب لجرى في النهي ايضا والكلام في اعتبار العلو في معناه او الاستعلاء او هما معا او احدهما او عدم اعتبارهما نظير ما مر في الامر والمختار منها ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك بل بذلك يحصل الفرق بينه وبين الدعاء والالتماس نظير ما مر في الامر والدليل الدليل فلا حاجة الى التطويل قوله اختلف الناس اه قد استعملت صيغة النهي كالامر في معاني عديدة انهاها في النهاية الى سبعة التحريم والكراهة والتحقير نحو لا تمدن عينيك اه وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء والالتماس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ويجيء ايضا لمعان اخر منها طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهة ومنها رفع الحرج عن الترك فيفيد الاذن في الفعل كالنهي الوارد عقيب الايجاب ومنها الالتماس ومنها التهديد كقول المولى لعبده لا تطعني فيما امرتك به ومنها الانذار كقولك لمن يريد ان يصنع شيئا يترتب عليه بعض المعايب لا تقع في هذه البلية ولا تقع في هلك عرضك وسفك دمك ومنها التسخير كما تقول لمن حذرته عن شيء وقد ابى عن تركه فتوارد عليه الاموال لا تتعرض لهذه الاموال ومنها السخرية والاستهزاء كما تقول لمن يريد عليك بالف وانت تنكره لا تاخذ مني لا تسكن واحدة ومنها التسلية كقولك للمصاب لا تحزن ومنها الامتنان كما تقول لمن اجرته في مقام اظهار النعمة لا تخف في داري ولا تشتغل باحد ولا تحسد درهما ولا دينارا الى غير ذلك من المعاني المناسبة له وملخصها يرجع الى الاستعمال في الطلب مط او في خصوص احد فيه او في صورة الطلب لافادة احد الامور المذكورة من الاذن والارشاد او التهديد او التحقير او غيرها على حسب ما يفهم منها بملاحظة المقام حسب ما مر الاشارة اليه ولا خلاف في عدم كونها حقيقة في جميع تلك المعاني قال في الغنية بعد ذكر عدة من المعاني المذكورة ليست حقيقة في الجميع اجماعا وانما وقع الخلاف في عدة منها نظير ما ذكرناه في الامر وقد اطلق جماعة منهم المصنف الحال هنا في الخلاف كالحال في اختلافهم في الامر وهو كذلك الا انه لم ينقل جميع الاقوال المنقولة هناك في المقام بل ذكر بعض الافاضل انه لم ينقل وضع النهي للتهديد بالحد وكيف كان فالاقوال المنقولة هنا ايضا عديدة احدها انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره وهو المعروف وعزي الى الاكثر وقد اختاره الشيخ والمحقق ومن بعدهما البادي والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد المص وغيرهم ثانيها انها حقيقة في الكراهة عزاه في غاية المامول وغيره الى بعض ثالثها انها مشتركة لفظا بين التحريم وغيره وعزي القول به الى الذريعة والغنية وذكر انه يظهر من الاخير انها مشتركة بين التحريم والتهديد والتوبيخ قلنا الذي يظهر من السيد في الذريعة ان صيغة لا تفعل ليست مخصوصة بالنهي لوروده للتهديد ايضا كقول المولى لعبده لا تطعني ولا تفعل ما امرتك به فليس عنده للنهي صيغة تخصه فظاهره كون الصيغة حقيقة في صورة ارادة التحريم وغيره بل وفي التهديد ايضا وقد نص هنا باشتراك الصيغة بين الامر والاباحة وقد نص في المقام ايضا بان الكلام في انه لا صيغة للنهي تخصه كالامر فلا وجه لاغفاله وذهب في مبحث الامر الى ان صيغة الامر تفيد كون الامر مريدا للفعل المامور به وظ كلامه انها على ذلك بالوضع فقد يراد به الوجوب وقد يراد به الندب اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقد نص هنا ايضا بدلالة النهي على كون الناهي كارها للمنهي عنه فيكون صيغة النهي دالة عليه وضعا على حسب ما ذكر في الامر لتنظيره بين المقامين فيفترق الحال عند السيد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغة الامر والنهي والاول انما يحصل طلب الفعل او الترك والاخيران تختصان به اما على سبيل الاشتراك بين مطلق افعل ولا تفعل وبين اللفظي بين الوجوب والندب والتحريم والكراهة حسب ما مر الكلام فيه في الاوامر لكنه نص في المقام بان نهيه تعالى يفيد وجوب الترك وان لم يكن امره مفيدا للوجوب الفعل لاجل انه يقتضي قبح الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل وظ كلامه هذا يفيد دلالة نواهي الشرع على التحريم مع قطع النظر عما ذكر لحمل اوامر الشرع على الوجوب من جهة حمل الصحابة والتابعين واجماع الشيعة عليه حسب ما ذكره فهو ايضا يقول بتعين حمل نواهي الشرع على التحريم بل حملها على ذلك اولى من حمل الاوامر على الوجوب لاستناده في ذلك الى قيام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت فالظ ان مختار السيد في المقام كمختاره في الامر الا انه يقول بكون نواهي الشرع للتحريم ولو مع الغض عما ذكره في الامر وقريب منه ما ذكره السيد في الغنية والظ موافقته للسيد في المقام في جميع ما قرره كما هو شانه في معظم المسائل رابعها انها للقدر المشترك بين التحريم والكراهة فهي لطلب الترك من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة والظ اتحاد وضعه للقدر المشترك بينهما خامسها القول بذلك مع حمل نواهي الشرع مع الاطلاق على التحريم لقيام قرائن عامة عليه وهو مختار صاحب الوافية نظير ما ذكره في الامر سادسها القول بذلك ايضا مع القول بانصراف الطلب مط الى التحريم كما هو المختار نظير ما مر في الامر سابعها القول بالتوقف كما يظهر من جماعة حكاية القول به حيث جعلوا القول بالتوقف هنا نظير ما ذكروه في الامر هذا وحجة المختار هنا نظير ما مر في الامر من غير فرق فلا حاجة الى الاعادة ويظهر حجج ساير الاقوال بالمقايسة فلا حاجة الى الاعادة قوله ولهذا يذم العبد اه هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهي عند الاطلاق هو التحريم لملاحظة استحقاق الذم عند كون الامر ممن تجب طاعته على المامور اذ لولا افادته التحتيم والالزام لما تفرع عليه استحقاق الذم وربما بعد ذلك دليلا اخر سوى التبادر ولا وجه له ثم ان الكلام على الدليل نظير ما ذكره في الامر فلا حاجة الى اعادته قوله وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله فان الانتهاء عن الشيء هو تركه والاجتناب عنه ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمته وقد يورد على الاحتجاج المذكور بما احدها ما اشار اليه المص من انه مختص بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله فلا يثبت به الحال في مناهيه تع ومناهي الائمة ع فضلا عن مفاد النهي بحسب اللغة كما هو

الصواب بدله فيه ان لا يترك

وقد نص في بحث الامر بكون نفس الصيغة حقيقة في الاعم من الامر والاباحة للامر تخصه

ابن زهره

في المقام

المدعى ثانيها

المدعى ثانيها ان ما يفيده الاية حمل نواهيه على التحريم ولا يفيد وضع النهي لذلك غاية الامر ان يكون ذلك قرينة عامة على استعمال النهي في التحريم كما هو مختار البعض ولا يفيد وضعه لذلك ثالثها انها ظاهرة في عدم وضع الصيغة للتحريم اذ لو كانت موضوعة له لما احتيج الى بيانه نعم لا بد من شانه تعالى بيان الاوضاع اللفظية للرجوع فيها الى اهل اللسان فالظ من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة عليه ليكون حكمه بوجوب الانتهاء قاضيا فيه بالدلالة على خلاف المدعى وفي رابعها انها انما تفيد كون لفظ النهي مفيدا للتحريم اي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم سواء كان استعمال الصيغة فيه من جهة وضعها له او على سبيل المجاز او الاشتراك فاقصى ما يفيده كون لفظ النهي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم وهو غير المدعى خامسها المنع من استعمال قوله فانتهوا في الوجوب وان سلمنا وضع الامر للوجوب وذلك لان جملة من مناهي الرسول يراد بها الكراهة قطعا فان اريد الوجوب من الامر المذكور لزم التخصيص في قوله وما نهيكم عنه فانتهوا اذ لا يتصور وجوب الانتهاء عن المكروه فلا بد من حمله على الاعم من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى او يبقى بالتوقف من التزام المجاز المذكور او التخصيص فلا ينهض ايضا باثبات المط سادسها المنع من دلالته على الحكم الثابت الرسول فان الامر المذكور من الخطاب الشفاهي فلا مانع من ان يكون اشارة الى مناهي معهودة صدرت من الرسول بالنسبة اليهم سابعها ان المراد بالانتهاء قبول النهي والتدين به والاخذ بمقتضاه ان تحريما فتحريم وان كراهة فكراهة فالمقص وجوب تلقيهم اوامره ونواهيه بالقبول وان ذلك من الدلالة على استعمال نواهيه في التحريم فضلا عن وضعها له ولا اقل من احتمال حمله على ذلك ومعه لا يتم الاستدلال ثامنها ان لفظ الايتاء ظاهر في الاعطاء وهو ظ في التعلق بالاعيان كما هو الظ من لفظ الاخذ ايضا فيكون المراد بالنهي في مقابله بمعنى المنع منه كما في قوله ولقد آتيناك حكما وعلما ولقد نهيناك عن بنات الابر والاية انما وردت بعد ذكر الغنائم فالمراد على هذا ان ما اعطاكم الرسول من الغنيمة وعين لكم من السهم فخذوه وما ذاد عنكم ومنعكم منه فانتهوا عنه ولا تزاحموه في القسمة ولا تطلبوا منه زيادة عما عين لكم كما ورد نظيره في غيره من الايات ولا ريب في لزوم اتباعه في ذلك فلا ربط للاية بالخطابات الشرعية تاسعها ان اقصى ما تفيده الاية بعد الغض عن جميع ما ذكر دلالة صيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم ولا يستلزم ذلك وضع الصيغة له اذ قد يكون ذلك من جهة انصراف الاطلاق اليه على نحو ما مر في الامر حسب ما اخترناه في المقامين ويمكن الجواب عن الاول انه اذا ثبت كون نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبة الى العرف واللغة باصالة عدم النقل واجاب عنه المص بتعين احدهما ان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه وكذا الوجه فيه انه اذا دل ذلك على وجوب طاعة الرسول في نواهيه افاد وجوب طاعته تع بالاولى لظهور ان وجوب طاعة الرسول انما يأتي من وجوب طاعته تع ولتخيير بوهن التعليل فان وجوب الطاعة انما يقضي بوجوب ترك ما اراد تركه على سبيل الحتم دون ما كان على سبيل الكراهة فان كان مفاد الاية مجرد وجوب الطاعة لم يرتبط بالمقص ولا كان للاحتجاج بها دال على وجوب طاعته تع وطاعة الرسول والائمة ع من الايات والاخبار اولى وربما استدل به بعضهم الاية وهو نحو حد كما مرت الاشارة اليه في مبحث الاوامر وغاية الامر حمل دلالة الاية حسبما اراد الندب على كون النهي موضوعا في لسان النبي ص للتحريم ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه فاي اولوية لكون النهي في كلامه تع ايضا موضوعا لذلك كيف والاوضاع امور اصطلاحية تتبع وضع الواضع ولا وجه للاولوية بثبوته في مقام اخر نعم لو قيل ان مفاد الاية حمل نواهي الرسول مع الاطلاق على التحريم لقيام بناء عرفه دل ذلك بالفحوى على حمل نواهيه تع على ذلك ايضا بل قد يتوقف بدلالته على حمل نواهي الشرع مط عليه لكن ذلك مخالف لما هو بصدده من اثبات الوضع ولو لوحظ مع ظهور ذلك في ثبوت الوضع انه يفيد الاولوية اذ لو كان الحمل من جهة لم يجر الاولوية كما عرفت ثانيهما ان احتمال القول بالفصل بعيد مخالف للظ فبعد ثبوته بالنسبة الى كلامه ثابت الى غيره من جهة بعد التفصيل وكان مراده بذلك بعد التفصيل في ذلك بين كلام الله تع اذ لم نر احدا ذهب اليه وفيه ان اقصى ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبة الى نواهيه تع بل نواهي الائمة ع ولا يفيد ذلك ثبوت الحكم في اللغة الا ان ينضم الى اصالة عدم النقل فالاولى الاستناد اليه من اول الامر حسبما ذكرنا وقد ينزل كلامه على ارادة ذلك فاستبعاد التفصيل من جهة مخالفته للاصل ولا يخفى بعده وعن الثاني ان تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهي يفيد كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم اذ لولا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرد ذلك وفيه انه لو علق استفادة التحريم على مجرد النهي تم ما ذكر في الجواب لكنه ليس كذلك بل انما علق امره بالانتهاء على مجرد نهيه فلا دلالة له على كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم بل اقصى الامر ان يراد منه التحريم ولو كان استفادة منه بعد ضم الامر المذكور اليه والفرق بين الوجهين المذكورين واضح فيكون الاية المذكورة قرينة عامة لافادة نواهيه التحريم ولذا استند لها صاحب الوافية على مذهبه فالاولى في الجواب عنه بان ذلك بيان للازم الوضع فانه اذا دل ذلك على حمل نواهيه المطلقة على التحريم افاد ع فالحصول الوضع له كما اذا قال القائل متى وجدت اللفظ الفلاني خاليا عن القرينة في العرف فاحمله على كذا افاد كونه موضوعا بازائه واحتمال كون ذلك قرينة عامة لحمل النهي عليه وبيانا للمراد منه بعيد في المقام وليس ذلك من شانه تع وعن الثالث انه ليس المقص بالاية الشريفة بيان مقص النبي ص من نواهيه ولا بيان وضعه لذلك بل المراد به الحث على طاعته والاجتناب عن مخالفته كساير الايات الدالة عليه لان التعبير بلزوم الاجتناب عنه تعبير دليل على كون نهيه للتحريم حيث ان الاجتناب عن مخالفته لترك مناهيه المطلقة يفيد كون نواهيه المطلقة مفيدة للتحريم اذ لو كان نهيه مطلق الكراهة او الاعم منها لم يلزم من الاتيان بالمنهي عنه مخالفته وعن الرابع ان الصيغة المطلقة الصادرة من العالي نهي قطعا كما هو ظ من ملاحظة العرف فمقتضى الاية الشريفة بوجوب الاجتناب فهو قاض بكون الصيغة للتحريم وعن الخامس ان وجوب الانتهاء انما علق على ما تعلق به النهي على سبيل الحقيقة وعند القائل بكون النهي للتحريم لا يكون المكروه منهيا عنه نعم لو كان لفظ النهي موضوعا للاعم صح الايراد المذكور الا ان المستدل لا يقول به وتمامية ذلك على من يلتزم به وهو ضعيف بعد القول بكون الصيغة حقيقة في التحريم ومع الغض عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز تقديم التخصيص عليه ودعوى كونه من قبيل التخصيص بالاكثر فعلى

عموم

من نبوته في مقام

وكلام الرسول

في ذلك

وفيه جواب

فرض جوازه مقدم المجاز عليه ثم وعن السادس ان الظاهر لا بد كون الخطاب للامة لا لخصوص الحاضرين في المجلس وفي سياق التفصيل الكلام في محله وعلى فرض اختصاصه بهم فالظاهر عموم الحكم لجميع نواهيه المتعلقة بهم وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظاهر وعن السابع انه بعيد عن الظاهر صح الحمل عليه والاحتجاج مبني على الظاهر وعن الثامن ان حمله على خصوص تلك خلاف الظاهر وان ذكره بعض المفسرين وظاهره عموم النهي وغيره والعبرة بعموم اللفظ فيعم ما منعهم منه من الغنائم او غيرها وغيره تامل نعم في الاخبار الخاصة دلالة على ورود هذه الاوامر والنواهي وقد استمرت الطريقة بين الاصوليين على الاحتجاج بها في المقام وعن التاسع انه اذا دلت الاية على كون مفاد النهي عند الاطلاق هو التحريم كان قضيته الاصل وضعه بازائه الا ان يدل دليل على خلافه وفيه انه انما يتم اذا قلنا بكون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى الوضع وهو على اطلاقه محل منع الاطلاقه محل منع ومع الغض عنه ففي بعض الشواهد المذكورة دلالة على نشأ الانصراف الى غير الوضع فالوجه المذكور دافع للاحتجاج بالاية وقد عرفت توضيح القول في ذلك ثم انه قد يحتج للقول بكون النهي للتحريم بوجوه اخر منها ان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقوبة كما دلت عليه الاية الشريفة ويمكن الايراد عليه تارة بمنع المقدمة الاولى اذ هي في مرتبة الدعوى وقيد ان العرف شاهد على صدقها مصادرة بل اللازم اخرى بان اقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعية على التحريم وهو اعم من وضعها له شرعا فضلا عن الوضع له لغة وقيد ان فتح العصيان عند الى لم كان معلوما في العرف غاية الامر دلالة الاية على حصره في الحرام عند الشرع فيستفاد منه دلالته على التحريم عند الاطلاق والخلو عن القرينة فيفيد وضعه له فالاولى في الايراد عليه ان يق ان اقصى ما ثبت من ذلك ظهور النهي المجرد عن القرائن في التحريم ونحن نقول به حسبما عرفت فلا دلالة فيه على المدعي ومنها ان الامر للوجوب فيكون النهي للتحريم لعدم القول بالفصل او للقطع باتحاد مفادهما في العرف سوى ان الاول متعلق بالفعل والثاني بالترك او الكف ويضعفه ما عرفت من عدم ثبوت وضع الامر للوجوب ومنها ان الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بالنواهي على التحريم كما كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب حسبما مر من تصريح جماعة هناك وقد نص عليه هنا ايض غير واحد من العامة وربما يمنع ذلك في المقام اذ لا يوجد ذلك في كلام من يوثق به عندنا لكن الانصاف انه لا فرق في ذلك بين الصيغتين فالاولى في الجواب ان يق ان اقصى ما يفيده ذلك ظهور النهي في التحريم وهو اعم من وضعه له كما عرفت قوله واستعمال النهي في الكراهة شايع اه قد عرفت ما يرد مفصلا في بحث الاوامر فلا حاجة الى اعادته قوله فذهب الاكثرون الى انه هو الكف وقد اختار ذلك الحاجبي والعضدي وكان المراد بما عزي الى الاشاعرة من كون المطلوب فعل ضد المنهي عنه ثم قد يتخيل ان المراد بالكف هو زجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق اليه وقيام الداعي الى فعله بملاحظة ما يقاوم ذلك ويغلب عليه فيمنع من حصول مقتضاه وح فهو اخص مطلقا بحسب الوجود من الترك الذي هو عدم الاتيان بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك فانه لا يستلزم حصول الكف اذ قد لا يكون له شوق الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه اسم الكف مع حصول الترك فعلى القول المذكور يكون المطلوب بالنهي خصوص ذلك فلو لم يكن للمكلف شوق الى الفعل ولم يقم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا للناهي عند القائل المذكور ولا يتعلق النهي به والظاهر انه يقول ح بسقوط النهي تنجيزا وان تعلق به معلقا على حصول الشوق فعلى هذا يكون النواهي المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل وغيبتهم به لامطلقا اذ لا مجال للقول بوجوب الكف على الوجه المذكور مطلقا حتى يجب عليه تحصيل الشوق الى الفعل ليتصور منه حصول ما وجب من الكف ويمكن توجيه القول بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق الى الفعل وعدم الداعي اليه بانه لما كان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم حصوله في الخارج الوجود كان ميل المكلف عن الفعل وعدم شوقه اليه مغنيا عن التكليف به كما اكتفاء به في الصرف عن الفعل والمنع عن ادخاله في الوجود فلا حاجة الى تكليفه به وانما الحاجة الى التكليف المفروض فيما اذا كان مائلا الى الفعل راغبا فيه ليتعلق التكليف اذن بالكف ويرد عليه ان فيه خروجا عن الظاهر من غير جهة داعية عليه وما ذكر من الوجه فيتم مع اسكان ورود التكليف على الوجه المذكور لا وقوعه كيف ولم يعتبره الشارع في جانب الامر اذ لم يقل احد بعدم شمول الاوامر لمن يريد المامور به ويرغب اليه ويأتي به مع قطع النظر عن امر الشارع به وح فالتزام القائل المذكور بذلك في جانب النهي بعيد جدا سيما وقد ذهب جماعة من الاجلة الى اطلاقه على نحو الامر كما هو الظاهر المفهوم من النهي في العرف بل الظاهر انه لا مجال لتوهم عدم تحريم المحرمات على غير الراغب فيها فيظهر من ذلك وهن القول المذكور جدا ان حمل على ظاهره ويمكن ان يق في توجيهه ان المراد بالكف هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصور الطرفين سواء حصل له الرغبة الى الفعل اولا فان العاقل المتصور للفعل والترك لا بد من ميله الى احد الجانبين فالمراد بالكف هو ميله الى جانب الترك لان متعلق الطلب يجب ان يكون امرا وجوديا بخلاف الايجاد اذ لا مانع من تعلق الطلب به فيكون الميل المذكور من جملة مقدماته وح فلا فرق بين القولين المذكورين الا بالاعتبار حيث يقول القائل بتعلق الطلب بالكف ان يكون المطلوب هو صرف النفس عن الفعل وانصرافها عنه ويقول القائل بتعلقه بالترك بكون المكلف به نفس الترك المسبب من ذلك المتفرع عليه وكانه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث عزى اليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين ويشير اليه ما ذكره التفتازاني في المطول من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المص من كون متعلق الطلب في النهي هو الترك اذ هو المتبادر من الصيغة بعد ملاحظة العرف والتتبع في الاستعمالات ولان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المامور المطلوب منه فان كان المطلوب بالنهي هو الكف لزم ان لا يتعلق الذم والعقوبة بامتثال المنهي عنه بل على ترك الكف عنه وهو مع انه خلاف الواقع خلاف ما عليه القول بكون المطلوب هو الترك بوقوع الذم والعقوبة على الفعل اذ هو في مقابلة الترك ويشهد له ايضا ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة كما مر في الامر وحرف النهي الوارد عليها انما يفيد نفيها ومفاد الهيئة الطارية على تلك المادة هو انشاء الطلب فالمتحصل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل اعني طلب الترك ويعضده ايضا ان الامر طلب لايجاد الفعل فيكون النهي المقابل له طلبا للترك وما يتخيل في دفع ذلك من لزوم صرف الطلب الى الكف بدعوى عدم مقدورية العدم فلا يمكن تعلق

التكليف به واضح الفساد كما سيجيء بيانه ثم قوله يعد في العرف ممتثلا على انه لم يفعل لا يخفى ان صدق الامتثال موقوف على كون الترك لاجل النهي لا لجهة اخرى وح يمدح على ترك الفعل من جهة تحقق الترك لاجل النهي وهو مفاد الكف عن الفعل فلا دلالة في ذلك على كون المطلوب نفس الترك فيه ان حيثية الكف مغايرة للجهة المذكورة ان كان مساوقا له لحصول المدح على الجهة المذكورة شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتى عند الترك الحاصل من جهة النهي امتثالا فان حقيقة الامتثال هو الاتيان بما كلف به من جهة كونه مكلفا به فلو كان المكلف به هنا هو الكف لكان الامتثال حاصلا به من الجهة المذكورة لا من جهة الترك فلما وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على الوجه المذكور دل على كونه هو المكلف به في النهي هذا ومرجع الدليل المذكور الى ما ذكرناه من التبادر وقد يستدل عليه ايض بانه كثيرا ما يترك الحرام مع ارادة الفعل على وجه لو حصل له القدرة عليه لاتى به او من دون ارادة اصلا او على الوجهين لا يحصل الكف فلو كان المكلف به هو الكف لزم خ فواته ويلزم ترتب العقاب واورد عليه بالتزام ترتب العقاب في المقام لكون العزم على ترك الحرام من احكام الايمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين فيترتب العقاب عليه وضعفه ظاهر فان العصيان على فرض تسليمه انما يترتب على مخالفة تكليف اخر دون ترك المكلف بالتكليف المفروض انه لا يصدق مخالفة للنهي المذكور قطعا وان حصل عزم على المخالفة في الصورة الاولى وترك العزم على الطاعة في الثانية فلو كان المطلوب بالنهي الكف لصدق مخالفة لنفس النهي المذكور ايض لانتفاء مطلوبه الذي هو الكف ومن الواضح خلافه قوله احتجوا بان النهي تكليف اه محصله ان النهي تكليف ولا شيء من التكليف متعلقا بغير المقدور فلا شيء من النهي يتعلق بغير المقدور وكل عدم غير مقدور فلا شيء من النهي متعلقا بالعدم والمقدمات الماخوذة في الاحتجاج المذكور مسلمة الا الكبرى الاخيرة فبينه بقوله لكونه عدما اصليا اه هذا وقد يستدل ايض على ذلك بوجه اخر اشار اليه في غاية المامول وحاصله ان الامتثال انما يتحقق بالكف عن الفعل والثواب انما يترتب عليه دون مجرد الترك فما تعلق الطلب به هو الذي يترتب الامتثال والثواب عليه واجاب عنه بالمنع من ترتب الثواب على الكف بل انما يترتب الثواب على الترك من دون مدخلية الكف وانت خبير بان حصول الامتثال وترتب الثواب انما يتصور فيما اذا ترك المنهي عنه لاجل نهيه عنه واما اذا ترك لاجل امر اخر مع علمه بالنهي او عدمه فليس ذلك قاضيا بصدق الامتثال ولا باعثا على ترتب الثواب حسبما مر بيانه لكن لا يقضي ذلك بعدم حصول المطلوب بالترك المفروض لما عرفت من الفرق بين اداء الواجب وترك المحرم وحصول الامتثال فقوله ان تحقق الامتثال وترتب الثواب انما هو في صورة الكف على فرض تسليمه لا يقضي بتعلق النهي بالكف اذ تعلق النهي بالترك لا يستدعي حصول الامتثال بمجرد الترك كما ان تعلق الامر بالفعل لا يقضي بحصول الامتثال بمجرد الاتيان به بل يتوقف ايض على كون ادائه من جهة امر الامر به وبدونه يكون اداء للواجب من غير ان يكون امتثالا كما مر تفصيل القول فيه فما زعمه المستدل من الملازمة ممنوع ولو سلم ذلك نقول ان حصول الامتثال وترتب الثواب انما هو من اجل الترك دون الكف وان كان مجامعا له اذ مجرد حصول الكف لا يستدعي كون الامتثال من جهته لما عرفت من الفرق بين الامرين وكون الامتثال حاصلا من جهة الترك فان اراد المجيب منع ترتب الامتثال على الترك وترتبه عليه في الصورة المفروضة الجامعة للكف فهو كذلك وان اراد ترتبه على مجرد الترك كيف ما حصل فهو بين الفساد لما عرفت قوله المنع من انه غير مقدور لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليه في كلام المستدل ولم يتعلق المنع المذكور بشيء من مقدمات دليله لم يتجه الايراد عليه بالمنع ولذا وجهه المحقق المحشي ره بان المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح بل المنع اللغوي فالمقص ابطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور نظرا الى ما اقام عليه من الدليل فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ويكون قوله فان قيل معارضة على المعارضة وقد صرح بعضهم بجوازه نعم وقعت المعارضة الثانية بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى قبحها عادة ثم قلت يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح والوجه فيه انه لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلامه توقف ورود المنع عليها على ابطال دليلها فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على حد المعارضة سندا للمنع فيكون ذكر السند في المقام مصححا لورود المنع اذ بعد ابطال ما اقامه من الدليل عليها يبقى المقدمة المذكورة خالية عن الدليل فيصح توجيه المنع اليها فلما كانت قضية المعارضة المذكورة لما ذكره من الدليل على ايجاب تلك المقدمة ثبوت تاثير القدرة في كل من الوجود والعدم حيث ذكر ان تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة اورد عليه بانه لا بد للقدرة من اثر عقلا ضرورة كون التاثير مستلزما للاثر والعدم غير صالح لذلك لكونه نفيا محضا ولانه لا بد من استناد الاثر الى المؤثر وهو غير ممكن في المقام حسبما قرره فالمحوظ في المقام نفي كون العدم اثرا للقدرة ليلزم من ذلك نفي تاثير القدرة فيه ليتفرع عليه نفي كونه مقدورا اذ المقدورية تستدعي تاثير القدرة فيه حسبما اعترف المستدل به والوجه الاول من هذين الوجهين غير مذكور في كلام المستدل والثاني وان كان عين ما ذكره المستدل الا انه انما ذكر في المقام لدفع كون العدم اثرا للقدرة ليتفرع عليه عدم مقدوريته والمستدل انما اخذ ذلك حجة على عدم المقدورية من اول الامر وهذا القدر كاف في التفاوت مضافا الى اشتمال ما ذكره ثانيا على بيان جواب اخر عن اصل الاستدلال فلا يخلو اعادته عن فائدة فتحصل مما ذكر جوابان عن الاستدلال احدهما المنع من عدم مقدورية العدم حسبما قررناه والاخر اثبات مقدوريته في الزمان المتاخر عن الصيغة وان جعلهما جوابا واحدا وجعل الجواب الثاني دفعا لما يورد على الجواب الاول فتامل قوله باعتبار استمراره اه هذا الوجه جواب عن الايراد الاخير وكانه لم يتعرض للجواب عن الاول اكتفاء بما ذكره في الجواب عنه فان الاستمرار العدم حظا من الوجود ولذا يستند في ملاحظة العقل الى اختيار المكلف و يترتب ذلك عليه فلا يكون اثر القدرة نفيا محضا حسبما ادعاه المستدل لكنك خبير بان عدم الفعل نفي محض بحسب الخارج لا تاثير ولا تاثر فيه اصلا وليس استمرار العدم امرا حاصلا بحسب الواقع وانما هو اعتبار عقلي محض يثبته العقل كمفهوم العدم فتاثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول والحق ان يق ان مقدورية الفعل انما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتاثير في الوجود لا بتاثيره في العدم ايض وان صح بذلك حكمه العقل باستناد المعلول الى عدم علته فان مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول التاثير لا عند عدم حصول التاثير لا بتاثير الفاعل في عدمه فالمراد

الاتباع اليه

اثبات

باسناد عدم المعلول الى عدم علته والترتب العقلي الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو بذلك لا بتأثير العدم في العدم كيف وحصول التأثير والتأثر غير معقول بين الاعدام فليس تأثير القدرة في المقام الا في جهة الوجود ويكون العدم معه مقدورا بذلك ايضا وضح فما ادعاه المجيب من لزوم تأثير القدرة في كل من جانبي الوجود والعدم والامكان وجوبا الانقداره كما ترى ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتأثير في العدم هو مفاد الترتب العقلي المذكور وهو لا ينافي كون عدم الفعل نفيا محضا بحسب الخارج قوله ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار اه يمكن تقرير النزاع في ذلك على نحو الامر فيكون الكلام في وضع الصيغة لذلك فالقائل بالدلالة انما على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك والقائل بكونها للاعم يجعل مفادها مجرد ترك الطبيعة في الجملة ويمكن تقريره في الدلالة الالتزامية حيث ان النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار او لا بل هو اعم من الامرين وعلى هذا يجري الكلام في كل طلب متعلق بالترك وان كان بصيغة الامر كاترك وانته وكف ونحوها وكذا في مادة النهي كانهاك عن كذا او نهاك عن كذا ونحو ذلك ويخرج عنه ما يكون امرا بصورة النهي نحو لا تترك ويمكن تقرير النزاع في الاعم من الوجهين المذكورين فيتجه للقائل بالدلالة انها على الدوام الاستناد الى كل من الوجهين المذكورين فلا بد المنافي من ابطال كل منهما واذا البناء في تحرير محل النزاع على احد الوجهين الاخيرين ثم ان المقصود بالتكرار هنا هو خصوص الدوام لا مطلق التكرار كما احتمله في الامر وان كان الظاهر هناك ايضا خلافه ولذا عبر ههنا عن التكرار بالدوام ثم ان المقصود بالدوام هل هو خصوص التأبيد والدوام مدة العمر او يرجع فيه الى العرف فيختلف بحسب الافعال والاحوال وجوه اظهرها الاخير وهل المطلوب خصوص ترك المسند فيتوقف حصول الامتثال على ترك الكل مع عجزان يحصل هناك امتثال بالنسبة الى خصوص الترك الحاصل في كل من الازمنة او ان كل ترك منها مطلوب بنفسه مع قطع النظر عن انضمام الاخر اليه فيتحلل ذلك الى تكاليف عديدة وان عبر عن الكل بتعبير واحد وجهان اظهرهما الثاني كما يشهد به العرف وهل الكلام في وضع الصيغة المطلقة للدوام او لما يستلزمه فلا يجري في النواهي المقيدة بزمان معين او في وضع مطلق الصيغة فيلزم التجوز في بادي الراي فيما يقيد بخصوص بعض الازمنة بناء على القول بوضعه لذلك وعلى هذا يلزم من التزام التجوز في معظم النواهي الواردة مع سبق ما هو الحق في المقام هذا ولهم في المسئلة قولان معروفان اشار المصنف اليهما احدهما اقتضاؤه للدوام ذهب اليه الامدي والحاجبي والعضدي واختاره جماعة من علمائنا منهم المصنف والعلامة في النهاية والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد وغيرهم وعزاه في النهاية والتبية والزبدة الى الاكثر وحكاه الشيخ عن اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال بانه يفيد التكرار وقال الامدي في الاحكام اتفق العلماء على ان النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما وقال العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل ثانيهما نفي دلالتها على ذلك ذهب اليه جماعة من علمائنا منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزاه الامدي الى بعض الشاذين والعضدي الى شذوذ والسيد العميدي الى الاقل ثم ... ما ان يكون موضوعا لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرح به في كلام بعض هؤلاء او يكون موضوعا لخصوص المرة كما حكي في غاية المأمول قال ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر فيكون الاقوال ثلثة وربما يحكى هنا قول رابع وهو وضعه لهما على سبيل الاشتراك اللفظي وقد يعزى ذلك الى السيد كما هو قضية مذهبه من اصالة الاشتراك اللفظي فيما يستعمل في معنيين وخامس وهو القول بالتوقف حكاه الشيخ في العدة عن بعض والحق عندنا وضع الصيغة لمجرد طلب ترك مطلق الطبيعة المعراة عن الوحدة والكثرة على حذو ما مر في الامر وقد تقدم الدليل عليه ووضح نقول ان النهي ان لم يتقيد بقيد فاذا طلب ترك الطبيعة المطلقة اعني المفهوم اللابشرط ولا يمكن حصوله الا بترك جميع الافراد بخلاف طلب ايجاد الطبيعة فانه يحصل اداؤه بايجاد فرد من افرادها والفرق بين الامرين ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد فرد منه فاذا حصل ذلك حصل به اداء المأمور به والاتيان بالمنهي عنه فيحصل امتثال الامر ومخالفة النهي بايجاد فرد من الطبيعة فلا بد اذن في حصول امتثال النهي من ترك المخالفة الحاصلة بترك كل فرد من افراد المنهي عنه وهو ما اردناه وليس تركها في ضمن بعض الافراد تركا للطبيعة المطلقة وانما هو ترك الطبيعة المقيدة وترك المقيد لا يستلزم ترك المطلق كما ان فعله يستلزم فعله حسب ما عرفت هذا مع اطلاق النهي واما اذا قيد الطبيعة بزمان مخصوص او بقيد خاص لم يكن هناك تجوز في الصيغة ولا في المادة لصدق اللابشرط على ذلك ايضا والحاصل ان النهي موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة وهو قدر جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيدة فان وجد هناك قيد انصرف الى الثاني وكان حصوله في ضمن المقيد والا انصرف الى المطلق اذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ الا المطلق فلا يكون النهي مع الاطلاق دائرا بين الامرين ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ الى احد الوجهين فان قلت ان المراد بالطبيعة في المقام اما الطبيعة من حيث هي هي او من حيث حصولها في ضمن الفرد لا سبيل الى الاول فان الاحكام الشرعية بل وغيرها من الاحكام المتداولة بين اهل العرف واللغة بل وارباب العلوم العقلية انما يتعلق الى الطبائع من حيث وجودها في ضمن الفرد لعدم العبرة بالقضية الطبيعية واما الثاني فاما ان يراد من حيث حصولها في ضمن الفرد في الجملة او في ضمن جميع الافراد ولا يثبت ارادة الدوام الا في الصورة الثانية وارادتها في المقام اول الدعوى غاية ما يسلم ارادة ترك الطبيعة في ضمن الفرد في الجملة قلت قد عرفت ان المبادي المأخوذة في الافعال بمعنى الطبائع المطلقة وحيث ان الطلب الحاصل في الامر والنهي انما يتعلق بالايجاد والترك لا حاجة الى اعتبار حيثية الحصول في ضمن الفرد في مدلول المادة فان ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها وتركها انما يكون بترك جميع افرادها حسب ما عرفت فمرجع الامر في ذلك الى المحصول وان لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص مواردها ولو سلم كون الطبائع المدلول لموادها ملحوظة من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو ايضا كاف في المقام لان المرجع فيها الى النكرة وهي تفيد العموم في المقام فان ترك مطلق الطبيعة في ضمن الفرد انما يكون بترك جميع افرادها لعين ما مر نعم لو كان مفاد ذلك حصول الترك في ضمن الفرد في الجملة تم ذلك لا انه ليس من مدلول الصيغة في شيء هذا مع قطع النظر عن كون الدوام لازما عقليا للنهي على الوجه المذكور ولا شك في كون ذلك هو

خلاصه

المنافى

المتنافي منه عرفا فلا اقل اذن من الظهور العرفي لو لم نقل باللزوم العقلي ومع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يشبه انكاره انكار الضروريات كما لا يخفى على من تامل في الاستعمالات وموارد الاطلاقات ثم ان بعض الافاضل بعد ما انكر ثبوت الدلالة على كل من الوجهين المذكورين تمسك في دلالة النواهي المطلقة على الدوام بوجه ثالث وذلك بالرجوع الى دليل الحكمة اذ لا وجه لارادة النهي عن الفعل في وقت غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل ولا في معين لانتفاء التعيين اذ المفروض اطلاق النهي فتعين ارادة النهي عنه على وجه العموم وانت خبير بما فيه فانه مدفوع اولا بالنقض بالامر فانه لا يجري لارادة الاتيان به في زمان معين لانتفاء التعيين ولا في زمان غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل فتعين ارادة الدوام مع انه لا يقول به وثانيا بان هناك احتمالا اخر وهو ارادة التخيير في اداء المطلوب بالنسبة الى الازمنة كما هو الحال في الامر فاذا كان الحال في النهي نظير الامر في عدم الدلالة على التكرار فيه التخيير الذي يثبت في الامر قوله ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل اه يمكن تقرير هذه الحجة بوجهين احدهما ما اشرنا اليه من الرجوع الى العقل بعد اثبات دلالة اللفظ على المنع من ادخال طبيعة الفعل في الوجود وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر الاحتجاج ويرد عليه ح ان ذلك انما يقتضي كون الدوام مدلولا التزاميا لطلب ترك الطبيعة سواء ادى ذلك بصيغة النهي او بغيره ولا يفيد وضع الصيغة للدوام فان اريد بذلك بيان وضع الصيغة لم ينهض الفساد وان اريد به بيان الدلالة الالتزامية فهو متجه كما مر لكن القول بالالتزامية مخالف لما يظهر من كلامه في اخر المبحث لظهوره في دعوى الوضع للدوام وقد يورد عليه ايضا بانه ان اريد بالمنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فهو اول الكلام وان اريد بالمنع من ادخاله في الجملة فغاية ما يقتضيه عدم ادخال شيء من افراد الماهية في الوجود في بعض الاوقات لصدق عدم ادخال الماهية في الوجود مع عدم ايجاد شيء من افرادها في بعض الازمنة ويدفعه ما عرفت من ان عدم ايجاد الطبيعة المطلقة لا يصدق الا بتركها بالمرة دون ما اذا تركها في وقت واتى بها في اخر لظهور صدق اتيانه بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركه غاية الامر ان يصدق تركه للطبيعة في الزمان المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعة مط كما عرفت ويشهد لذلك ان المنع من الترك الحاصل بايجاب الفعل انما يقتضي عدم ترك الفعل مط كيف ولو صدق ترك الفعل مع ترك جميع افرادها من الاوان لزم القول بالملازمة بين الامر والنهي في الدلالة على الدوام انهم لا يقولون به فان وجوب الشيء يستلزم المنع من تركه او يتضمنه حسب ما مر ومع البناء على حصول ترك الشيء بتركه في ان ما يلزم ان يكون تركه في كل ان متعلقا للمنع بناء على استلزام المنع من الشيء المنع من جميع افراده في جميع الازمنة كما هو مختار القائل بدلالة النهي على الدوام فلا يصح البناء على الفرق بين الامرين ودعوى كون المنع من الترك تابعا للايجاب فلو لم يكن ايجابه على سبيل التكرار لم يكن المنع متكررا كذلك مدفوع بانا نفرض الكلام على فرض دلالة الامر على طلب مطلق الطبيعة كما هو مختار معظم المحققين فيكون المنع من الترك التابع للامر هو المنع من ترك نفس الطبيعة كما هو مدلول سائر النواهي الواردة من غير فرق اصلا فاذا صدق ترك الطبيعة بترك جميع افرادها في ان واحد لزم ان يكون متعلقا للمنع اذ المفروض تعلق المنع بترك الطبيعة وقضية ذلك تركها في جميع الازمان فلزم من ذلك ان يكون ايجادها في كل زمان نعم لو قلنا بدلالة الامر على المرة تم ما ذكر الا انه غير ما هو المفروض في التقرير المذكور فظهر بما قررنا صحة ما ذكرنا من كون مفاد ترك الطبيعة تركها في جميع الازمان وهو الذي يتعلق المنع عند الامر بالفعل ويحصل امتثاله باداء المطلوب ولو مرة واحدة كما بيناه في محله وقد يتبين بملاحظة جميع ما بيناه ضعف ما اورده المحقق المحشي من منع اقتضاء النهي سلب جميع الافراد فان ورود النهي لنفي المفهوم جزءا وانشاء يتصور على وجهين وروده في ضمن جميع افراده ووروده عليه في الجملة بحيث يصلح تحققه في ضمن السلب الكلي والسلب الجزئي فلا يلزم ترك جميع الافراد ولو في ان واحد ايضا انتهى ملخصا كيف وصريح العرف ينادي بخلاف ما ذكره وليس المطلوب بالنهي الا عدم ايجاد الفعل كما مر وهو رفع لما هو المطلوب بالامر وكيف يعقل رفع ايجاد الفعل مع فرض الاتيان به ولو صح ما ذكر لما امكن عصيان النهي لعدم امكان الاتيان بجميع افراد الفعل فلا محالة يكون الاتيان ببعض الافراد المنهي عنه تاركا لبعضها بل نعم ما ياتي به مما لا يتناهى من افراده فيكون مفاد النهي امرا هو واجب الحصول وما ذكره من الاحتمال فاسد قطعا لا مجال للخلاف فيه ودلالة النهي على كون المطلوب ترك جميع افراد المنهي عنه ولو في زمان واحد مقطوع به غير قابل للنزاع انما الكلام في دلالته على استمرار دوام الترك المفروض وعدمه وقد عرفت دلالته على ذلك حسب ما بيناه ثانيهما ان يكون مقصوده بذلك الرجوع الى التبادر من الصيغة هو المنع من ادخال ماهية الفعل في الوجود مط وذلك انما يتحقق بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود فيكون قوله اذا نهى السيد اه استشهادا بالمثال المذكور على حصول التبادر وعد جماعة منهم الامدي والعلامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلا براسه على المطلوب وهو رجوع الى التبادر المدعى ويدفعه ح المنع من استناد التبادر الى نفس اللفظ وانما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ فالانتقال اليه انما يكون بتوسط ذلك فان اريد بذلك الاستناد اليه في وضع النهي للدوام فممنوع وان اريد الاستناد اليه في استفادة الدوام منه في الجملة فمسلم ومرجعه الى ما قررناه وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت نعم لو قام هناك قرينة على ارادة عدم الدوام لم يفهم منه ذلك كما لو اشتغل احد بضرب زيد فقيل له لا تضرب زيدا فان المستفاد من اللفظ نهيه عما يقع منه من الضرب ودفعه منه على سبيل الدوام كما هو الحال في نواهي الطبيب بالنسبة الى المريض فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة الى المجرد عن القرينة كما هو محط النظر في المقام كما ترى هذا وقد يستدل ايضا على القول المذكور بوجوه اخر منها دعوى الاجماع عليه فان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الدوام من غير نكير وقد حكى ذلك عنهم جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة العلامة في تهذيبه والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة والفاضل الجواد والتوني في الوافية وغيرهم ومن العامة الحاجبي والعضدي وغيرهما ويرد عليه مثل ما مر من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع غاية الامر حصول الاستفادة ولو من جهة الالتزام العقلي او العرفي فان اريد بذلك بيان حصول مجرد الدلالة في الجملة فهو متجه وان اريد الاستناد اليه في حصول الوضع فهو ضعيف ودعوى كون

اصالة

في الوجود م

في ان م

مطلوبا م

التبادر بدعوى انه

ولذا

الدلالة التضمنية عند الدوران بينها وبين الالتزامية لا يعرف له وجه يعتد به والقول بان الدلالة الالتزامية مغايرة بالذات للدلالة المطابقية بخلاف
التضمنية لاتحادهما بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار فباصالة عدم تعدد اصل الدلالة يترجح كون الدلالة في المقام تضمنية مما لا يصغى اليه
لو سلم قضاء الاصل بذلك لان الدوران لا اثر في المقام لمدار الظن وعدم حصوله من الترجيح المذكور واضح جدا ثم انه قد يمنع في المقام من جريان
طريقتهم على ذلك ومن ذلك انه على فرض ثبوته على استفادته من اللفظ فقد يكون ذلك من جهة انضمام القراين ولا وجه لتعدد نقل الجماعة
استنادهم في فهم الدوام الى مجرد النواهي الواردة ومنها ان مبادي الافعال نكرات في المعنى فاذا وردت في سياق النفي او النهي افادت العموم
واورد عليه بالمنع من جريان ذلك في المصادر التي في ضمن الافعال سيما في المقام غاية الامر ان يسلم ذلك في النكرة المصرحة ويدفعه فهم
اشتراك العرف وقد يورد عليه ايضا بان غاية ما يستفاد من النكرة في سياق النفي نفي الحكم عن جميع الاوقات والازمان فلا الا ترى ان قولك لا واما في جميع
رجل في الدار لا يفيد نفي وجود الرجل فيها في كل زمان وعبارته انما يتبع الزمان الذي وقع الحكم بالنسبة اليه من الماضي او الحال والاستقبال
ويفيد عموم الحكم بالنسبة الى تلك الازمان ان كان قابلا له واما قولك لا رجل في الدار فلا يفيد الا النفي في الحال كما هو قضية الجملة الاسمية
في الاثبات فالاولى الايراد عليه بان الدلالة في ذلك على ثبوت الوضع لما سيجيئ بيانه انه من عدم وضع النكرة في سياق النفي للعموم فان اريد
بما ذكر افادة الموضوع غيره للعموم لم يتجه ذلك والا كان وجها كما عرفت ومنها ما اشار اليه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة وحكاه الفاضل
الجواد في الشرح وهو ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف حاصل منه بحسب العادة فلا حاجة الى النهي عنه فلو لم يكن النهي مفيدا
للدوام لكان صدوره من الحكيم لغوا واورد عليه تارة بان من قال بان النهي للمرة قال بالفور كما يظهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا
يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي فلا يلزم عبث على مذهبهم وكذا عند من يجعله مشتركا فانه يتوقف في الحكم الى ان يظهر
دليل ح فلا يلزم من كون الترك عاديا في بعض الاوقات ان يكون النهي عبثا كذا ذكره الفاضل الجواد ويدفعه عدم دلالة النهي على الفور عند
القائل بكونه للمرة او لطلب الطبيعة حسبما سيشير المصنف اليه من ان القائل بنفي دلالته على الدوام ينفي دلالته على الفور وهو وان لم يكن متجها كما
سنشير اليه الا ان القائل لذلك ... بما قد يقول بدلالته على الفور قطعا فلا وجه للايراد المذكور وعند من نفى الدلالة على الفور كما هو الحق
وتارة بانه يثمر ذلك في حصول الامتثال فانه وان حصل الترك مع انتفاء النهي الا انه لا يتفرع عليه حصول الامتثال بالترك الا مع حصول
النهي فيمكن معه قصد الامتثال واورد عليه بانه لا اعتبار بقصد الامتثال في جانب النهي اذ ليس المقصود منه تحصيل قصد التقرب المعتبر في العبادات
لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعية في العبادة الا ما ورد من النواهي الماخوذة في بعض العبادات كالصوم فالمراد به في الحقيقة بيان حقيقة
تلك العبادة المامور بها واعتبار الوجه فيه انما هو من جهة الامر فلا ربط له بالمقام وفيه ان مقصود المورد امكان قصد الامتثال فيترتب عليه
الثواب على فرض حصول القصد المذكور وهو كاف في الخروج عن اللغوية لا لزوم حصوله واعتباره في نفس التكليف ليكون القصد المذكور ماخوذا في النواهي
ليعتبر الفرق في الترك المطلوب بها ليلزم اندراجها في العبادة وهو ظ فالحق في دفعه ان يقال ان ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف اذ لا بد في صحة التكليف بالفعل
او الترك كونه في حيز الامكان فيكون خارجا عن درجتي الوجوب والامتناع فلو كان الفعل او الترك واجبا لم يصح تعلق الامر او النهي به غاية الامر انه اذا كان تركه
واجبا كان تعلق الامر به قبيحا من قبح التكليف بما لا يطاق وان كان فعله واجبا كان قبيحا من جهة العبثية وهي ايض احدى الجهات في امتناع التكليف
حسبما تقرر في محله وكذا الحال لو كان الفعل او الترك واجبا في تعلق النهي به لكن على عكس الحال في الامر وليس مجرد صحة قصد الامتثال في صورة
وجوب الفعل بالنسبة الى الامر وامتناعه بالنسبة الى النهي كافيا في صحة التكليف فان صحة القصد المذكور فرع تحقق التكليف فاذا كان التكليف قبيحا لم يصح
ذلك ولو اخذ ذلك مبدا في الفعل وتوضيح القول في ذلك يتوقف على اطالة الكلام ولا يناسبه المقام سيما مع وضوح المرام ولعلنا نتعرض في المقام
اللايق به وبالجملة فقبح ما ذكر في الجملة من الامور الظاهرة عند العقل الا ترى وضوح قبح امر المكلف بالكون في المكان والزمان ونهيه عن الجمع بين
النقيضين والطيران في الهواء مطلقا او مقيدا بقصد التقرب مع جريان ما ذكره المستدل هنا فيها ايض والتحقيق في الايراد على الدليل المذكور ما
عرفته في الجواب عن غيره من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغة للدوام اذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الاطلاق حسبما قررنا كان كافيا
في حصول الثمرة المطلوبة ومنها ظهور التناقض فيما بين قولنا اضرب زيدا ولا تضربه وقد عرفت ان مفاد اضرب هو طلب حقيقة الضرب في الجملة الحاصلة
بمرة واحدة فلو كان النهي ايضا موضوعا لذلك لم يكن بينهما مناقضة لرجوعهما الى قضيتين هما في قوة الجزئية ولا تناقض بين الجزئيتين بوجه من محللين به
الوجوه وفيه ان المناقضة بينهما قد تكون من جهة ان تعلق الامر بالطبيعة يفيد مطلوبية الفعل في كل ان من الانات مع عدم حصوله في الاول كما هو
قضية الاطلاق فيرجع الى العموم لكن على سبيل التخيير بين جزئياته وهو لا يجامع الجزئية المستفادة من النهي ومع الغض عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضة
على انصراف اطلاق النهي الى الدوام لا وضعه له فان كان المقصود من الدليل المذكور افادة الوضع له لم يتم ذلك دعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند
الدوران بينها وبين الالتزامية وقد عرفت وهنها وههنا حجج اخرى للقول المذكور موهونة جدا اعرضنا عنها اخرى قولهم بانه لو كان للدوام لما
انفك عنه فقد يورد عليه بان الكلام في الدلالة اللفظية والتخلف جائز واقع بالنسبة اليها كيف وباب المجاز واسع حتى قيل باغلبيته على الحقيقة
فالملازمة المدعاة فاسدة جدا ويمكن دفعه تارة بان الكلام هنا في الملازمة العقلية حسبما مر ويحمله الدليل المتقدم في كلامه مبنيا على ان ترك الطبيعة
لا يتحقق الا بترك جميع افرادها فيقال لو تم ذلك لجرى في جميع النواهي وليس كذلك واخرى بان التخلف في الدلالة اللفظية انما يكون بالنسبة الى الارادة دون
نفس الدلالة والمفروض حصول الثاني فيما ذكره من المثال اذ لا بد في نهي الحائض عن الصلوة والصيام على المنع منها على سبيل الدوام فذلك وجها

في نفي الاحتجاج

في نفي الاحتجاج المذكور ويمكن الايراد عليهما بان اقصى ما يلزم منهما عدم وضع الصيغة لخصوص الدوام وعدم استلزام مدلول الصيغة للدوام
مط حيث حصل الانفكاك بينهما ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغة لما يستلزم الدوام حال الاطلاق وان امكن الانفكاك بينهما بعد قيام القرينة
متصلة او منفصلة على عدم ارادة المطلق ح فقد تفيد الدوام ايض على حسب القيد والحاصل ان النهي يفيد الدوام مط مع الاطلاق والدوام بل هو
على حسب القيد مع التقييد ولا يفيد الدوام اصلا مع قيام القرينة على ارادة الترك في الجملة من دون لزوم المجاز في شيء من الصور حسبما
مر بيانه وقد يقرر الاحتجاج بوجه ثالث وهو انه لو كان حقيقة في خصوص الدوام لما كان مستعملا في غيره على وجه الحقيقة والملازمة
ظاهرة والتالي بط لنهي الحائض عن الصلوة والصوم مع كون النهي المتعلق بهما على وجه الحقيقة دون المجاز وفيه ان الدعوى المذكورة محل
خفاء اذ كون النهي منهما على وجه الحقيقة اول الكلام واورد عليه ايض برجوعه الى الدليل الثالث وانت خبير بما فيه لاختلاف كيفية الاستدلال
في المقامين وان اتحدت المقدمات الماخوذة فيهما على ان ذلك ايض تم بناء على حمل المناقضة في الدليل الاتي على المناقضة الحقيقية دون
الصورية الحاصلة في المجازات الباعثة على صرفها عن ظاهرها من الحقيقة وقد يقرر ذلك بوجه رابع حاصله ان بعض صيغ النهي يفيد التكرار ومجيئه للتكرار
امر مقرر معلوم فيجب ان يكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز وانت خبير ببعده عن العبارة حتى حملها على ذلك تعسف ركيك مضافا
الى تدعيه الدليل الثاني فلا وجه لحمل العبارة عليه ثم الايراد بعدم الفرق بين الدليلين كما فعله المدقق المحشي ره وقد يقرر بوجه خامس
وهو انه لو كان للتكرار لما انفك عنه مع اطلاق النهي والتالي بط فالمقدم مثله وهو ايض خارج عن ظ العبارة ولا يوافقه الجواب المذكور
في كلامه وانما يناسبه منع الملازمة ان اريد بالاطلاق النهي المطلق بحسب الظ وان ورد التقييد بعد ذلك لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومنع
بطلان التالي ان اريد الاطلاق بحسب الواقع فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقق المحشي ره ليس على ما ينبغي وهو ظ قوله وبانه ورد للدوام اذا اريد
بذلك دفع وضعه لخصوص احد المعنيين وكل منهما يكون مجازا في الاخر او مشتركا لفظيا بينهما فله وجه بناء على صحة الاستناد في اثبات الاوضاع الى الاصل
المذكور الا انه لا يفيد عدم دلالته على الدوام ولو على سبيل الالتزام وان اريد به دفع دلالته على الدوام مط فلا اشعار في الدليل المذكور على دفعه
اقصى الامر ان يفيد عدم وضعه للدوام قوله وبانه يصح تقييده بالدوام اه يمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان يراد به ان مدلول النهي على ما هو
المتسامح في العرف قابل للتقييد بالدوام وبنقيضه من غير ان يعد ذلك تكرارا ولا تناقضا في اللفظ ليلزم به الخروج عن ظ النهي بل مفاده امر قابل
للامرين فيعلم بذلك كون المفهوم منه اعم منهما وثانيهما ان يق انه يجوز تقييد النهي بكل من القيدين والاصل فيما يقيد به ان يكون حقيقة في كل
منهما هربا من التاكيد والمجاز حسبما مر بيانه في محله قوله والجواب عن الاول اه يمكن تقرير الجواب عن كل من الوجهين الاولين المذكورين في تقرير الاستدلال
اما على الاول فبان يق ان ما يدعى من الملازمة المذكورة العقلية انما هو بالنسبة الى النواهي المطلقة اذ اقتضاء ترك الطبيعة على سبيل الاطلاق قاض
بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود اذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة الا بذلك كما مر واما اذا قيد النهي عنه بشيء فانما يكون قضية النهي ح عدم ادخال او النهي
شيء من افراد المنهي عنه في الوجود على حسب ما ذكر من القيد فالدلالة على الدوام ح حاصلة ايض لكن على حسب ما حصل من النهي على النحو الذي تعلق
به النهي عن الفعل واما على الثاني فبان الصيغة لافادة الدوام بالنسبة الى ما تعلقت به فان تعلقت بالمطلق افادت الدوام كما هو المقص في المقام وان انما وضعت
تعلقت بالمقيد افادت دوامه على حسب ذلك القيد ففي المثال المفروض انما تعلق النهي بالصلوة والصيام الواقعين في ايام الحيض لا مط فليس هناك
خروج عن مقتضى وضع الصيغة وانما حصل الخروج عن ظ في تقييد المادة حيث ان مقتضى الاطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد والصيغة
تفيد الدوام في الصورتين قوله ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب اه ان اريد بذلك انه بعد تسليم قضاء الاصل بما ذكرنا انما يفيد ما اراده اذا لم يقم دليل
على خلافه وقد قام في المقام حيث ان المتبادر من النهي هو الدوام ولا يفهم منه غيره الا لقيام القرينة عليه كما في نهي الطبيب فيكون ذلك دليلا على
كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره وانت خبير بان التبادر المدعى في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقة في خصوص الدوام فلا
يتم ما ذكره بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الصيغة طلب ترك الطبيعة مط كما ان المتبادر من الامر طلب ايجادها كان من غير دلالة في نفس اللفظ على مرة
او تكرار ودوام كان اولى قوله من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين بصيرة قد عرفت فيما مر ان ما ذكره انما يتم اذا ثبت استعمال اللفظ في خصوص
كل من المعنيين فاريد من ذلك اثبات كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه او مع ثبوته ايض الا انه مع عدم الثبوت او مع ثبوتها
واما اذا علم استعماله فيه في القدر الجامع وعلم استعماله في مقام ارادة الدوام تارة وغيره اخرى من غير ان يعلم استعمال الصيغة في خصوص الدوام
او المرة بل لكونه قسما من الطلب كما هو الحال في المقام فلا يلزم ما ذكره اذ قضية الاصل ح كونه حقيقة في القدر الجامع وتنزيل الاطلاقات الخاصة على كونها
من قبيل الاطلاق الكلي على الفرد واطلاق طلب ترك الطبيعة على قسم خاص منه مع فهم الخصوصية من القرينة المنضمة اليه او غيرها لاندفاع المجاز والاشتراك
اذن ولو فرض جواز استعماله ح في خصوص كل من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك ايض لا يتم في المقام اذ المقص التخلص من المجاز والاشتراك في الاستعمالات
الواردة حيث ان الاصل فيها الحقيقة المجاز لا فيما يفرض الاستعمال فيه بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما اذا لم يعلم ح استعماله في مطلق طلب الترك ايض
ودار الاستعمال بين كونه في المطلق او الخاص وقد مر تفصيل القول في ذلك في محله قوله باب التجوز جايز اه لا يخفى ان الجواب المذكور بظاهره لا يلايم
شيئا من الوجهين المتقدمين في تقرير الاحتجاج اذ ليس مبنى التقرير المذكور على عدم جواز التجوز والتاكيد حتى يجاب بجوازهما ووقوعهما في الكلام
بل مبنى الاول على كون ما يستفاد من اطلاق النهي عرفا قابلا للقيدين من غير ان يخرج النهي به عن ظاهره فلا وجه لدفعه بجواز كل من الامرين المذكورين
ومبنى الثاني على كون ما ذكر من الامرين على خلاف الاصل فمهما امكن البناء على انتفائهما تعين البناء عليه ويكون ذلك تمسكا بالاصل فلا وجه

لدفعه بجواز وقوع الامرين ويمكن الجواب بامكان نظعيفه على كل من الوجهين اما على الاول فبان المقصود منه منع ما ادعاه من تبول المفهوم من اطلاق النهي لكل من القيدين وما يرى من استعماله على الوجهين فمبني على الخروج عن الظاهر من التزام التجوز او التاكيد واما على الثاني فبان يقال ان التجوز والتاكيد وان كانا على خلاف الاصل الا انهما شايعان في الاستعمالات فمجرد كونهما على خلاف الاصل لا يثبت الوضع لا لتزام توقيفية لابد في ثبوته من الرجوع الى توقيف الواضع لا الى مجرد الاصول المذكورة غاية الامر ان يرجع البها في تعيين المراد فاقصى الامر انهما وان كانا على خلاف الاصل لكنهما واقعان في الكلام فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه لما مر من بيان ما يفيد دلالته على الدوام هذا وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونة اخرى لا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا لا تضرب ابدا غلطا والثاني واضح الفساد اما الملازمة فلا تحصار استعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز والاول منفي قطعا وكذا الثاني اذ لا علاقة بينه وبين الدوام ولذا لا يجوز ان يطلق لفظ الدوام ويراد به خصوص الغد مثلا ويوهنه انه لو تم ذلك فانما يتم لو كان الدوام تمام مفاد الصيغة واما اذا كان بعض مفاده كما هو واضح فاقصى الامر اسقاط قيد الدوام واستعماله في الباقي فيكون لا تفعل في شيء من الاوقات نظير لا تفعل غدا من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء ولا يتصور اذن مانع من صحة الاستعمال ومنها انه لو كان للدوام لكان مفاد قوله لا تفعل في شيء من الاوقات فاذا قلت لا تفعل غدا صار من قبيل تخصيص العام بالاكثر من النصف وهو غير جايز وضعفه ظاهر مما عرفت اذ اقصى الامر اسقاط قيد الدوام فلا يكون من تخصيص العام في شيء ومنها ان لا تفعل مركب من حرف وفعل وشيء منهما لا يفيد العموم انفرادا قطعا والاصل عدم دلالة الهيئة التركيبية زيادة على ما هو من مقتضيات التركيب لوازم مفعلا ومن الظاهر انه ليس منها وفيه بعد الغض عن عدم جريان الاصل في مثل الالفاظ ان اقصى ما يفيد ذلك عدم وضع الهيئة لافادة الدوام واما عدم كونه الدوام مدلولا التزاميا له مع الاطلاق حسبما بيناه فلا ويجري ذلك في دفع الوجهين الاولين ايضا لما ابينا كون النهي للدوام اه اذا قلنا بكون النهي موضوعا لطلب ترك الطبيعة وقلنا بكون ذلك مستلزما للدوام لزم الفور قطعا وهو ظ واما اذا قلنا بدلالة صيغة النهي على جواز التراخي ووجوبه كما قد بدهما شاذ اليه في الامر كان فلا منافات بينه وبين القول بدلالتها على الدوام فانها انما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام فاذا كان الطلب على سبيل التراخي جوازا او وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك سيما اذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام فان دلالته على التراخي بحسب الوضع فيكون الدوام المعتبر فيه تابعا للطلب الحاصل فما ذكره من ان القول بدلالتها على الدوام يستلزم القول بالفور غير ظ على الاطلاق

قوله ومن نفى كونه للتكرار لا يخفى انه لا ملازمة بين الامرين المذكورين فما ذكره من ان النافي للتكرار نافي للفور ان اراد به انه يلزمه ذلك حسب ما ذكره في الصورة الاولى فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه فيه اوضح فسادا وان اراد كون النافي للتكرار نافيا للفورية على سبيل الاتفاق ففيه ايضا انه خلاف الواقع اذ الشيخ ره ممن ينافي دلالتها على التكرار ويقول بدلالتها على الفور كما ذهب اليه في الامر بل قال في غاية المامول ان من قال بان النهي للمرة قال بالفورية كما هو ظ من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي انتهى قوله الحق امتناع توجه الامر والنهي هذه المسئلة ليست من المسائل المتعلقة بالاحكام ولذا ذكرها هنا جماعة من الاعلام فلا ربط لخصوصية الامر والنهي بمحل الكلام وانما يناط البحث في المقام باجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد فمرتبط المسئلة بمباحث الاوامر والنواهي من جهة كون الوجوب والتحريم مدلولا للامر والنهي على نحو غيرها من المطالب المتقدمة فالكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحريم واتى بلفظ هذا بالنظر الى الكلام في الجواز العقلي واما بالنسبة الى الفهم العرفي الذي هو احد المعاني الذي وقع البحث في الظواهر والاطلاقات دون النصوص والتصريحات وسيجيء الكلام ايضا في اجتماع ساير الاحكام بعضها مع بعض واجتماع كل منها مع كل من الوجوب والتحريم ونحن نفصل القول في جميع ذلك في اخر المسئلة انشاء الله ثم نقول ان الامر والنهي اما ان يتعلقا بشيئين او بشيء واحد وعلى الاول فاما ان يكونا متباينين او متساويين او يكون بينهما عموم وخصوص مط مع تعلق النهي بالاخص او الاعم او عموم من وجه وعلى الاول فاما ان يكونا مثلا زمين او يكون المامور به ملازما للمنهي عنه او بالعكس وعلى الثاني فاما ان يكون تعلق الامر والنهي من جهة واحدة او من جهتين والجهتان اما ان تكونا تعليليتين او تقييديتين او الاخرى تعليلية او بالعكس ثم ان الجهتين اما ان تكونا متباينتين او متساويتين او يكون بينهما عموم مط او من وجه وعلى فرض التباين يجري فيهما التلازم من الجانبين ومن جانب واحد لتفارق حسب ما مر ثم ان الوحدة حسب ما هو الملحوظ في متعلق الامر والنهي اما ان تكون شخصية او نوعية او جنسية والوجوب والتحريم المتعلقين بالشيء الواحد والشيئين اما ان يكونا نفسيين او غيريين او الوجوب نفسيا والحرمة غيريا او بالعكس اما ان يكونا اصليين او تبعيين او بالعكس واما ان يكونا تعيينيين او تخييريين او الوجوب عينيا والحرمة تخييريا او بالعكس وكذا يجري الكلام بالنسبة الى العيني والكفائي فههنا مسائل منها ما لا اشكال فيه اصلا ومنها ما يقع فيه الاشكال وان كان خارجا عن محل البحث في المقام ونحن نشير الى الحال في جميع ذلك فمن الصورة الاولى تعلق الامر والنهي بشيئين متباينين متفارقين في الوجود فانه لا اشكال في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبية ومنها ان يتعلقا بامر واحد جنسي بالنظر الى فردين متنوعين له كعبادة الله تع وعبادة الصنم وهذا مما لا خلاف في جوازه ومرجعه الى الصورة الاولى ومنها ان يتعلقا بامر واحد نوعي باعتبار فردين مصنفين له او مشخصين ولا تامل عندنا في جوازه ومرجعه ايضا الى القسم الاول وانما قد يجيء على قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيين للافعال غير مختلفين بحسب الاعتبارات المنع من ذلك كما سيجيء الاشارة اليه في كلام المص وهو قول ضعيف كما فصل الكلام فيه في محله ولتفريع ذلك عليه غير صحيح ايض كما سنشير اليه ره وكذا الحال الى واحد نوعي وجنسي من جهة واحدة فان ماله الى التوجيه الى الواحد الشخصي ومنها تعلقهما بشيئين متساويين ولا تامل ايض في المنع منه فان ما يجب على المكلف بحسب الخارج المتعلق هو ايجاد المامور به وترك المنهي عنه والمفروض اتحادهما بحسب الوجود فيتحد متعلق الطلبين مضافا الى عدم

لانفعل

او الوجوب اصلبا والحرمة تبعيا

امكان الخروج عن عهدة التكليفين ومنها ان يكون بين متعلقيهما عموم مط مع تعلق الامر بالاخص لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لما عرفت من توقف ترك المنهي عنه على ترك جميع افراد الاعم فيجب ترك الاخص ايض فيرجع الامر الى تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين مثلا زمين ومنها تعلقهما الى شيء واحد شخصي او نوعي او جنسي من جهتين متلازمين وان كانت الجهتان متمايزتين لما متعلق الامر والنهي لعدم الانفكاك بينهما في الوجود فيقضي بامتناع الخروج عن عهدة التكليفين فيكون توجيه الخطابين الى المكلف من قبيل التكليف بالمحال اذ لا فرق في استحالة التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف المتعددة ومنه يظهر الحال في امتناع تعلقهما بشيء واحد من جهتين مع ملازمة جهة الامر لجهة النهي لاستحالة الخروج عن عهدة التكليفين كما اشرنا اليه وكذا الحال في تعلقهما بشيئين متلازمين وما يلازم المامور به منهما المنهي عنه ومنها تعلقهما بشيء واحد من جهتين تعليليتين وان امكن تفارق الجهتين فان تعدد العلة لا يقضي باختلاف المتعلق فلا فرق اذن بين الواحد الشخصي وغيره ثم ان ما ذكرناه من المنع ظ بالنسبة الى الوجوب العيني العيني سواء كان نفسيا او غيريا اصليا او تبعيا نعم لو كان وجوبه شرطا مخصوصا بحال المفروض فيما اذا تعدد المتعلق فلا مانع بحسب ما مر من الاشارة اليه واما بالنسبة الى الوجوب التخييري والكفائي فقد يقع فيه الاشكال سيما فيما اذا كان الوجوب تبعيا او غيريا او هما معا خصوصا اذا كان التحريم كذلك ايض والحق فيه ايض المنع كما سنفصل القول فيه انشاء الله تع وبعض الصور المذكورة موضع البحث في المقام على ما ذكره جماعة من الاعلام وستعرف حقيقة الحال فيه هذا وبقية الوجوه المذكورة مما يقع الكلام في جوازها ومنعها ونحن بعد ما نفصل القول في المسئلة نبين الحال في كل من الوجوه المذكورة انشاء الله تع قوله الوحدة قد يكون بالجنس كان المراد بالجنس هنا بعم النوع كما هو المتداول بين علماء المعقول بقرينة مقابلته بالوحدة الشخصية قوله وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف الظاهر مبني على القول بكون حسن الافعال وقبحها ذاتيا لها غير منفك عنها حسبما عزي الى قدماء المعتزلة لا بحسب الوجوه والاعتبارات فاذا ثبت الحسن او القبح لطبيعة في ضمن بعض الافراد كان متعلقا بنفس الذات اعني الطبيعة النوعية فلا يمكن انفكاكها عنها بالعوارض المصنفة او المشخصة لان ما بالذات لا يزول بالغير ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحدة النوعية ولا يجري في غيرها لكن المبنى المذكور ضعيف جدا فان التحسين والتقبيح العقليين يدوران مدار الوجوه والاعتبارات كما سيجيء الكلام فيه مفصلا انشاء الله تع ومع الغض عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للافعال فليس الامر والنهي دائرا مدار ذلك قطعا لوجوب الامر باقل القبيحين عند دوران الامر بينهما فاي مانع اذن من ان يكون بعض اصناف الطبيعة المنهي عنها مامورا به نظرا الى نفع النهي بالنسبة اليه لدوران الامر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو اقبح منه وان لم نقل بانقلاب القبح حسنا فتم قوله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى انه آه يمكن ان يقرر كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه احدها ان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل وجواز الفعل يناقض عدم جوازه كما ان جواز الترك يناقض عدم جوازه وتحليل الوجوب يناقض فصل الحرمة كما ان تحليل الحرمة يناقض فصل الوجوب فيكونان في اجتماع الحكمين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع النقيضين من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع اعني نفس الحكمين كان من اجتماع الضدين ويدفعه ان مفاد الوجوب ليس الا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم كما ان مفاد الحرمة هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور ومن البين انه لا منافات بين الطلبين من حيث نفسهما واستلزام مطلوبية الفعل لجوازه بحسب الواقع ومطلوبية الترك كذلك اول المسئلة والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به ثانيها ان ايجاب الشارع للفعل يقتضي حسنه ونهيه عنه يقتضي قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدين وضعفه انه انما يتم عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين واما الاشاعرة المجوزون للتكليف بالمحال فلا يقولون به وليس مفاد الحسن عندهم الا ما تعلق به امر الشارع والقبح الا ما تعلق نهيه ولا يتفرع على امره ونهيه حسن عقلي للفعل ولا قبح كذلك فانه كما ينكر الحسن والقبح العقليين مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلق الامر والنهي ايض بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليمه ثلاثة حيث انه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقي على فرض تسليم الحسن والقبح العقليين فلا يحصل للفعل من تعلق امر الشارع به الا كونه مامورا به ولا من تعلق النهي به سوى كونه منهيا عنه وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيين عنده ومن البين انه لا تضاد بين الامرين المذكورين بحسب انفسهما ليلزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه نعم لا يمكن ذلك عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ثالثها ان اجتماع الامر والنهي يقتضي اجتماع الضدين بالنظر الى الامر فان الامر مريد للفعل كما ان الناهي مريد للترك واجتماع الارادتين بالنسبة الى شيء واحد في زمان واحد اجتماع للضدين ويدفعه انه انما يتم اذا قلنا باشتمال الامر والنهي على ارادة الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور اذ ليس الامر والنهي عندهم الا نوعين من الطلب والطلب عندهم يغاير الارادة النفسية اذ ليس الطلب عندهم الا نفس الاقتضاء الانشائي الحاصل بالامر والنهي دون الارادة النفسية الحاصلة مع قطع النظر عن الامر والنهي وقد تبين ذلك في مقامات عديدة هذا على مذهب هؤلاء وقد عرفت ان التحقيق عندنا اتحاد الطلب والارادة الفعلية التبعية الحاصلة بانشاء الصيغة واثبات التضاد بين هاتين الارادتين محل نظر الا على قواعد العدلية من ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فظهر مما قررنا انه لا مانع من اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الاشاعرة فالذي ينبغي ان يتفرع على اصولهم هو الجواز فما عزي الى جماعة منهم من القول بالمنع غير متجه على اصولهم واما على اصول العدلية فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم لكونه تكليفا محالا بحسب ما قررنا من الوجهين الاولين اذ لا مجال للمناقشة فيهما على اصول الجماعة نعم لا يتم الوجه الاخير على اصولهم ايض الا مع القول باتحاد الطلب والارادة النفسية كما هو الظاهر من كلامهم كما مر الا انه موهون بما فصلناه القول فيه في محله قوله لان معناه الحكم بجوازه كانه اشارة الى الوجه الاول وهو اجتماع الجواز وعدمه في شيء واحد فان حكم الشارع بالجواز وعدمه في شيء واحد يقتضي ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تع فيلزم الجمع بين الضدين وانت خبير بانه بعد تسليم

عنهم

بان الفعل

ارجاع الامر والنهي الى الحكمين الجزئيين انهم لا يثبتون الكذب عليه تع بناء على اصولهم فلا يقتضي حكمه بثبوت الضدين وجودهما بحسب الواقع ليلزم المحال وقد بين ان المراد لزوم حكمنا بثبوت الجواز وعدمه يعني ان اللازم من اجتماع الامر والنهي ثبوت التنافيين حسب ما اشرنا اليه فينطبق على الوجه الاول وقد عرفت ما فيه قوله فهو في محل الكلام البحث في المقام لا يخفى انه لا فرق في ذلك بين تعلقهما بواحد شخصي او كلي اذا لم يكن هناك ما يميز مورد الامر عن مورد النهي بان يجعلهما شيئين ومرجع ذلك الى الواحد بالشخص كما مرت الاشارة اليه نظيره ثم ان المختار عند جماعة من المتاخرين في تحرير مورد النزاع حسب ما يستفاد من الدليل الآتي ان البحث في تعلق الامر والنهي بكليين يكون النسبة بينهما عموما من وجه وان ذلك هل يقتضي تقييد احدهما بالآخر فيكون المأمور به والمنهي عنه غير مورد الاجتماع او انه لا حاجة الى التزام التقييد بل يؤخذ بمقتضى الاطلاقين غاية الامر اجتماع المأمور به والمنهي عنه في مورد اجتماع الطبيعتين واما توارد الامر والنهي على خصوص الفرد فلا يصح ولو تعدد جهتا الامر والنهي اذ بعد فرض تعلقهما بخصوص الشخص لا يجدي تعدد الجهة ولذا نص بعضهم بانه ليس النزاع في المقام في تعلق الامر والنهي بالطبائع او الافراد فيتوقف بالجواز على الاول وبتعين المنع على الثاني فعلى هذا يشكل الحال فيما قرره المص في بيان محل النزاع الا ان ما ذكره موجود في كلام جماعة من الاصوليين منهم ... والقاضي عبد الوهاب في جمع الجوامع والزركشي في شرحه والاملي والحاجبي والعضدي حيث حرروا محل النزاع على الوجه المذكور ويمكن الجمع بين الوجهين وارجاع احدهما الى الآخر بان يق ان المقص من تعلق الامر والنهي بالواحد الشخصي مع جهتين هو تعلق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظة الجهتين الحاصلتين فيه فيكون المط بالذات فعلا او تركا هو نفس الجهتين ويكون الفرد مطلوبا كل تبعا بملاحظة حصول الجهة المفروضة فيه وانطباقها عليه سراية من الجهة المفروضة الى الفرد وهذا بعينه مقص الجماعة من المتاخرين من تقرير النزاع في بقاء الاطلاقين للتكليفين عند تعلقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لاجتماع الامر والنهي في الفرد الذي يكون مصداقا للطبيعتين من الجهتين المفروضتين فان شئت قلت انه هل يجوز تعلق الامر والنهي بالفرد الواحد من جهة تعلقه بالجهتين الحاصلتين فيه اعني الطبيعتين المفروضتين اولا وان شئت قلت انه لو تعلق الامر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يتقيدان على اطلاقهما ليكون المكلف آتيا بالمأمور به والمنهي عنه معا في مورد الاجتماع اولا ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين في امور احدها ان تعبير المص يعم ما اذا كان الامر والنهي متعلقين بالفرد صريحا او من جهة تعلقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الآخر لاختصاصه بالاخير ثانيها ان التعبير المذكور يعم ما اذا تعلق الامر والنهي المعينين بالفرد من جهتين حاصلتين فيه والظاهر انه لا كلام في المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمح ولا بد من حمل كلامهم على غير هذه الصورة كما هو صريح ما ذكروه من ان الاجتماع من سوء اختيار المكلف بل الظاهر ان مرادهم من تعلق الامر والنهي بالفرد تعلقهما به من جهة الطبيعة سواء قلنا بتعلق الاوامر حقيقة بالطبايع او الافراد لا ما اذا فرض تعلقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين في ذلك ثالثها ان التعبير المذكور يعم ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم من وجه او المطلق او من وجه بل التساوي ايضا وما اذا كانت الجهتان متلازمتين او كانت جهة الامر ملازمة لجهة النهي او بالعكس لا ريب في خروج صورة التساوي والتلازم وملازمة جهة الامر لجهة النهي عن محل الكلام لوضوح امتناعه بناء على استحالة التكليف بالمح كما مرت الاشارة اليه واما العموم المطلق فالذي يقتضيه كلام الحاجبي ظاهرا والعضدي والابهري والزركشي والاصفهاني على ما نقل الكرماني من كلامهم في جواب القاضي هو خروجه عن محل البحث والظ مما نقل عن القطب نسبته الى الجمهور وصرح الفاضل الشيرازي بدخوله في محل البحث واعترض على العضدي في قوله بتخصيص الدعوى وهو الظ من جمال المحققين وغيره والاظهر خروجه عن محل البحث حسبما ذكره الجماعة المذكورة ويستفاد من فحاوي كلماتهم عند تحرير الادلة مضافا الى ان العرف قوي شاهد هناك على التقييد اذ حمل المطلق على المقيد مما لا ريب فيه فلا فائدة في البحث عنه في المقام وان كان ما ذكروه من الوجه العقلي جاريا في العموم المطلق ايضا على بعض الوجوه كما سيجيء الاشارة اليه انش نعم فالظ شمول اطلاق المص وغيره على ذلك ثم ان ما ذكرنا من جريان الكلام المذكور في العموم المطلق انما هو فيما اذا تعلق الامر بالاعم والنهي بالاخص واما صورة العكس فلا مجال للكلام فيه حسبما مر نعم لو كان الامر او النهي تخييريا فربما يقع الكلام فيه وسيجيء الاشارة اليه انش نعم فان قلت اذا انحصر الفرد في المحرم يجيء على ظ التعبيرين المذكورين اندراجه في محل البحث لتعلق الامر والنهي بطبيعتين يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه ومن الظ ان بقاء التكليفين ح ليس الا تكليفا بالمحال قلت قد عرفت خروج الجهتين المتلازمتين عن محل النزاع وقد نص عليه بعضهم ايض والجهتان المفروضتان وان امكن انفكاك احديهما عن الاخرى في نفسهما الا انه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض ومن البين ان المخرج عن محل البحث هو الاعم من الوجهين لاتحاد العلة الباعثة عليه قوله فمن احال اجتماعهما ابطلها قد يحتمل عدم بطلانها مع استحالة الاجتماع بناء على كون الغصب امرا خارجا عن الصلوة غير متحد معها وانما هو متحد مع الكون الذي هو من مقدماتها كما قد يستفاد من كلام بعضهم وهو ضعيف جدا قوله ومن اجازه صححها لا ملازمة بين الامرين بل القول بالفصل بينهما مختار غير واحد من افاضل المتاخرين نظرا الى الاجماعات المحكية على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة مطلقا المعتضد بظ بعض الروايات المأثورة وكان بناء الحكم فيها على هذه المسئلة حسب ما ذكره كان معروفا منهم حيث ان الاصحاب حكموا بالبطلان من الجهة المذكورة كما يقتضيه تعليلاتهم حسب ما اشرنا اليه واكثر العامة حكموا بالصحة نظرا الى بنائهم على الجواز قوله لنا ان الامر الخ قد يمكن الاحتجاج لما صرنا اليه من المنع بوجوه احدها ان متعلق الوجوب والتحريم هو ايجاد الفعل وترك ايجاده لا نفس الطبيعة من حيث هي والطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود في المقام فيتحد متعلق الوجوب والتحريم وحيث ان الحكمين المذكورين متضادان يستحيل اجتماعهما في شيء واحد ويستحيل من الحكيم انشاؤه لهما والمقدمة الاخيرة ظاهرة على اصولنا غنية عن البيان وانما الكلام في المقدمتين الاولين اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور منها ان متعلق الطلب في الامر هو ايجاد الفعل ومتعلقه في النهي عدم ايجاده كما عرفت من كون المطلوب بالنهي هو العدم والمضاف اليه للعدم هو الوجود في الحقيقة وان اضيف الى نفس الماهية في اللفظ فان قلت ان متعلق الاوامر والنواهي انما هو الطبايع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء كما مر مرارا حسب ما يظهر من الرجوع

الكلام في

الى التبادر ويومي اليه كون الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين الموضوعة بازاء الطبيعة المطلقة كما نصوا عليه والطبيعتان المفروضتان متغايرتان غاية الامر ايجاد المكلف اياهما في مصداق واحد وليس خصوص المصداق متعلقا للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين بل محل الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلف بسوء اختياره ايجادهما بوجود واحد وفي ضمن مصداق واحد قلت ان متعلق الامر والنهي وان كان نفس الطبيعة المطلقة حسب ما ذكر الا ان متعلق الطلب في الامر هو ايجاد تلك الطبيعة كما ان متعلقه في النهي عدم ايجاده فمفاد هيئة الامر هو طلب الايجاد كما ان مفاد هيئة النهي بضميمة حرف النهي طلب عدم الايجاد ومفاد المادة المعروضة لهما هو نفس الطبيعة وملاحظة التبادر اقوى شاهد على ذلك ثانيها انه قد تبين ان معنى الوجود والايجاد مأخوذ في المصادر الا ترى ان ضرب ويضرب يفيد الحكم بايجاد الضرب في الماضي او المستقبل وقيدان دلالة الجمل على الوجود انما هي من جهة اشتمالها على النسبة فان مناط النسبة الايجابية هو الوجود كما ان مناط النسبة السلبية سلب الوجود وتلك النسبة في الاخبارات خبرية وفي الانشاءات نسبة حاصلة باستعمال الصيغة في معناها ومفاد ذلك في المقام ايجاد الطلب الايجابي لا ايجاد المطلوب فلا دلالة لذي نفس المبدأ على الوجود وانما يستفاد كون الطلب متعلقا بالوجود من جهة الوضع الهيئي حسب ما ذكرنا فكون متعلق الامر والنهي نفس الطبيعة المطلقة لا ينافي كون متعلق الطلب هو الايجاد وعدم الايجاد كما هو المدعى ومنها ان الاحكام الشرعية من الوجوب والندب والحرمة وغيرها انما يتعلق بالماهيات مقيسا الى الوجود الخارجي فان الوجوب رجحان ايجاد الماهية على عدمه رجحانا مانعا من النقيض والحرمة بالعكس وهكذا اذ لا يعقل اتصاف الماهية مع قطع النظر عن الوجود بشيء من الاحكام الشرعية فظهر بذلك ان متعلق الرجحان والمرجوحية هو الوجود دون نفس الماهية ومنها ان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام الشرعية من عوارض الوجود الخارجي لافعال المكلفين دون الوجود الذهني ولا نفس الماهية ضرورة انه لا يتصف بالوجوب والحرمة الا فعل المكلف بحسب الخارج فعلا او تقديرا اذ من الواضح ان تصور فعله لا يتصف بالوجوب حتى يكون من عوارض الماهية او من عوارض الوجود الذهني واذا كانت الاحكام المذكورة من عوارض الوجود الخارجي كان المتصف بها اما نفس الوجود الخارجي او الماهية الموجودة من حيث وجودها في الخارج بذلك الوجود وعلى التقديرين يتم المقص واما المقدمة الثانية فلان المفروض اتحاد الطبيعتين المفروضتين في المصداق وهو لا يكون الا مع اتحادهما في الوجود مع تعددهما وتميزهما بحسب الخارج كلا لا يكون النسبة بينهما الا تباينا كليا لا عموما من وجه كما هو المفروض في محل البحث فان قلت كيف يصح القول باتحادهما بحسب الوجود مع ان المفروض كون النسبة بين الكليين عموما من وجه وقد تقرر في محله استحالة اتحاد الكليين المفروضين بحسب الوجود لتأول الامر في تركيبهما الى الوحدة الحقيقية بل لا يمكن اتحاد الكليين بحسب الوجود الا اذا كان بينهما عموم مطلق ليكون احدهما جنسا والآخر فصلا واما غيرهما فانهما متغايران بحسب الوجود عند التحقيق قطعا وان اتحدا بحسب الايجاد عرضيا ويعدان بحسب العرف واحدا كما هو المفروض في محل البحث فان هذا الوجه من الاتحاد غير مانع من تعددهما بحسب الواقع وهو كاف في تغاير الموضوعين قلت فيه اولا ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى الماهيات المتأصلة بحيث يكون ما بحذائها موجودا في الخارج واما الامور الاعتبارية المنتزعة من الوجود الخارجي مما لا يكون لوجود المتأصل في الخارج الا ما ينتزع منها ويكون وجودها الخارجي بوجود ما ينتزع منها فلا مانع من ذلك اذ يمكن اتحادهما في الوجود الخارجي ايض من جهة اتحاد وجود ما ينتزعان منه ح فيكون ذلك الوجود الواحد واجبا محرما من الجهتين المفروضتين فيهما وثانيا بعد تسليم تعدد الامرين المذكورين خارجا بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شك في اتحادهما ايض بحسب الواقع من وجه ولذا يصح حمل احدهما على الآخر ويكون النسبة بينهما عموما من وجه من تلك الجهة فهناك جهة اتحاد بين الامرين المذكورين وجهة مغايرة بينهما والنسبة بين الكليين المفروضين بالملاحظة الاولى عموم من وجه لتصادقهما على مصداق واحد وبالاعتبار الثاني كلية فان كان تعلق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظة الثانية فلا مانع منه وهو خارج عن محل النزاع اذ ليس ح بين مورد الحكمين عموم من وجه بل هي مباينة كلية وان كان تعلقهما بالملاحظة الاولى كما هو المفروض في موضع النزاع لم يجز ذلك لاتحادهما اذن في مورد الاجتماع نظرا الى الوجه المذكور ويكون الامر والنهي متعلقين بها من حيث كونهما متحدين في الوجود حسب ما قررنا وسيجيء لهذا مزيد توضيح انش نعم ثالثها ان الاحكام الشرعية انما يتعلق بالماهيات من حيث حصولها في ضمن افرادها فالحكم على الماهية ح انما يرجع الى الحكم على افرادها كما نصوا عليه في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلى باللام الى العموم فصرحوا بان الطبيعة من حيث هي لا يصح ان يراد من المفرد المعرف اذا تعلق به احد الاحكام الشرعية كيف ومن المقرر ان القضية الطبيعية غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المقص منها معرفة حال ما وجد او يوجد في الخارج ولا يستفاد من القضية الطبيعية حال الطبيعة في الخارج اصلا ولو على سبيل الجزئية ولذا لم يتوهم احد ارجاع القضية الطبيعية الى الجزئية كما ارجعوا المهملة اليها وليس المقص بذلك تعلق الاحكام بخصوص الافراد ابتداء بل المدعى تعلق الحكم بنفس الطبيعة من حيث حصولها في ضمن افرادها وهناك فرق بين لحاظ الافراد ابتداء وجعلها مناطا للحكم كما يقول القائل بتعلق الاوامر بالافراد وبين مناطية الحكم بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد كما في تعريف الجنس نحو قولك البيع حلال فان المراد به تعريف الطبيعة على ما هو ظ اللفظ لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الافراد واتحادها بها وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة فهو في الحقيقة قضية مهملة الا انه يرجع الى العموم بملاحظة الحكمة وليس المراد بتعريف الجنس في الغالب الا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي كما في القضية الطبيعية في نحو الرجل خير من المرأة فان ذلك لا يفيد الا حكم تلك الجهة من غير ان يفيد حكم الافراد الا ان ذلك غير مندرج في المخاطبات العرفية ايض بل الملحوظ عندهم في الغالب بيان حكم الافراد وسيجيء تفصيل القول في محله انش نعم اذا تمهد ذلك فنقول ان كلا من الماهيتين المفروضتين ان تعلق به الامر والنهي من حيث حصوله في ضمن جميع الافراد كما هو ظ الاطلاق وان كان تعلق الامر به في ضمن اي فرد منه على سبيل العموم البدلي والتخيير بين الافراد وتعلق النهي به ح حيث حصوله الامر به في ضمن كل منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقي امكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهة والعصيان من اخرى لو اتى بمورد الاجتماع الا انه لا وجه للقول به لاتحاد الكليين في المصداق

ولا

نسلم فيها

مباينة م

في ذلك

فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوبا فعله وتركه وهو جمع بين المتنافيين فلا بد اذن من التزام عدم شمول الامر والنهي للفرد المفروض وهو المدعى نعم لو صح القول بثبوت الاحكام لنفس الطبايع من حيث هي حتى يكون القضايا المستفادة من الشريعة قضايا طبيعية لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة المطلوبة مع المبغوضة لكن يقتضى ذلك بارتكاب التقييد في شيء ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين في الفرد لما عرفت من عدم استفادة حكم الافراد من القضايا (من الجانبين) الطبيعية اصلا فقد يكون حكم الفرد المفروض حكما ثالثا غير كل من الحكمين المفروضين وقد يثبت له احد الحكمين دون الاخر كما اذا رجح الشارع جانب التحريم للفرد فانه لا ينافي وجوب الطبيعة على الوجه المفروض اصلا بل ولا حكمه بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة في ضمنه فان (محكم بحرمته) ثبوت شيء لشيء من جهة لا يستلزم ثبوته له في الواقع حتى لا ينافي ثبوت التحريم له الا ترى ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المراة لا ينافي خيرية كل من افراد الرجل غاية الامر ان يكون كل من افراد الرجل من حيث كونه رجلا خيرا من كل من افراد المراة من حيث كونها امراة وهو لا يستلزم خيريته منه بالنظر (افراد المراة من كل من) الى الواقع فالقول باجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور مما لا مانع فيه اصلا الا انك قد عرفت انه لا وجه لتوهم تعلق الاحكام الشرعية بالطبايع على الوجه المذكور وربما يستفاد من كلام جماعة من المجوزين للاجتماع توهم كون المسئلة من قبيل المذكور وهو مما كان من الضعف وسيجيء زيادة بيان لذلك انشاء الله تعالى ثانيها ان الامر اذا تعلق بطبيعة فان كانت تلك الطبيعة على اطلاقها متعلقة للامر من غير ان يكون تعلق الامر بها مقيدا بقيد اقتضى ذلك في حكم العقل بوجوب كل واحد من افرادها على سبيل التخيير ضرورة انطباق الواجب عليه واداء الواجب به واذا تعلق النهي بعينه على الوجه المذكور قضى بالمنع من كل واحد من افرادها على سبيل الاستغراق والعموم حسبما عرفت ح فنقول ان الامر والنهي المتعلقين بالطبيعتين المفروضتين ان قيد احدهما بالاخر فهو المدعى اذ لا اجتماع ح وان بقيا على اطلاقهما كما هو مقتضى الخصم لزم ان يكون الفرد الذي يجتمع فيه الطبيعتان واجبا محرما معا غاية الامر ان يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان فان قلت ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبيعة دون الافراد فيكون خصوصية الافراد مقدمة لاداء الواجب اعنى الطبيعة فلا يتصف بها الامر المتعلق بالفعل غاية الامر ان تكون واجبة من باب المقدمة ان قلنا بوجوبها وهو في محل المنع فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم قلت ولو سلم ذلك فاقصى الامر ح اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة فلا مانع كما مرت الاشارة اليه في كلام المحقق حيث قال ان الوجوب فيها ليس على حد غيرها من الواجبات اه ولو سلم المنع منه ايضا فغاية الامر ان تكون خصوصية الفرد محرمة محضة لا واجبا وهو لا ينافي وجوب اصل الطبيعة كما هو المدعى اذ تحريم المقدمة يجامع وجوب ذيها مع عدم انحصارها في الحرام كما هو المفروض في المقام او ان تكون المقدمة المحرمة مسقطة للواجب كما هو الحال في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فانه يسقط الواجب بالاتيان به على الوجه المفروض في تصحيح الاتيان بالحج فكذا في المقام فيكون الاتيان بالخصوصية المحرمة مسقطا للتكليف بساير الخصوصيات المحللة مما يتوقف عليها اداء الطبيعة ويكون الطبيعة التي يتوصل بها اليها واجبة حسنة على نحو الحج في المثال المذكور قلت اما ما ذكر من منع وجوب المقدمة فقد عرفت وهنه في محله مضافا الى منع كون الخصوصية مقدمة كما ستشير اليه انشاء الله واما ما ذكر من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة وانه ليس الوجوب هنا على حد غيره من اقسام الوجوب فقد عرفت وهنه كيف والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة انما يقول بتنافي مطلق الوجوب والتحريم كما هو مقتضى دليله وح فلا فرق في ذلك بين اقسام الوجوب من الوجوب النفسي والغيري والاصلي والتبعي والعيني والتخييري وغيرها نعم هنا كلام بالنسبة الى اجتماع الوجوب والتحريم الغيري وسيجيء الاشارة اليه واما ما ذكر من كون الحرام ح مسقطا للواجب من غير ان تكون تلك الخصوصية واجبة اصلا ففيه اولا ان الخصوصية متحدة مع الطبيعة بحسب الخارج فكيف يعقل كون الخصوصية مقدمة لايجادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايرة الموقوف للموقوف عليه في الخارج وكون الوجوب في احدهما نفسيا وفي الاخر غيريا لتغاير الوجودين دون ما اذا اتحدا كما هو الحال في المقام حسبما فرض من اتحاد الطبيعتين في المصداق نعم غاية الامر مغايرة الخصوصية للماهية في التحليل العقلي وهو لا يقضي بكونها مقدمة لها في الخارج موصلة اليها كيف والوصول الى الخصوصية المفروضة عين الوصول الى الطبيعة فظهر بذلك ان دعوى التوقف الخارجي بينهما غير ظاهرة وقضية اتحادهما في الوجود وجوب الخصوصية بوجوب الطبيعة في الخارج ضرورة اتصاف المتحد مع الواجب بالوجوب فكيف يعقل وجوب الخصوصية اصلا نعم غاية ما يتحقق اختلاف الحيثية في الوجوب فان الخصوصية انما يجب لاتحادها مع الطبيعة في الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة وكذا الحال في تحريم الخصوصية بالنسبة الى تحريم الطبيعة واذا كان الحال على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصة وتحريم الخصوصية واما ثانيا فبان تسليم حرمة الفرد والمنع منه من غير ان يتعلق الوجوب به قاض بعدم تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن غير الفرد المذكور اذ لو كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها لزم وجوب الفرد (هذا خلف وجوبه) المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليها حسبما ذكرنا فتكون اذن واجبة قطعا نعم غاية الامر عدم الخصوصية في حد نفسها ولا ينافي ذلك وجوبها من الجهة المذكورة اللازم من تعلق الامر بالطبيعة الحاصلة بها الا مع التزام التقييد حسبما ذكرنا فيثبت بما اخترناه هذا ولو قيل بعدم اتحاد الطبيعتين المفروضتين في الوجود اتجه ما ذكر من اطلاق ثبوت كل من الحكمين لكل من الطبيعتين الا انه لا يبطله بالكلام المذكور وهو ايضا مدفوع بما مرت الاشارة اليه ويأتي توضيح القول فيه انشاء الله تعالى رابعها ان ما يجب على المكلف من الافعال سواء كان من العبادات او غيرها لا بد ان يكون فعله راجحا بحسب الواقع على تركه رجحانا مانعا من النقيض ولا يمكن اتصاف شيء من الافعال بالرجحان على حسب الواقع الا اذا كانت جهة رجحانه خالية من المعارض وغالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذ لولا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلف راجحا على عدمه بل قد يكون عدمه راجحا على وجوده ومثل ما يكون كذلك يستحيل ان يكون مراد الشارع مطلوبا حصوله من المكلف بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان قلت ان الفعل اللازم في حقيقة الواجب على قواعد العدلية ان تكون حقيقة الفعل وطبيعته مما يرجح وجودها على عدمها رجحانا مانعا من النقيض فرجحان وجود

نفس الطبيعة

نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها كاف في كونها عبادة راجحة مطلوبة للشارع وان انضم اليها من القيود والخصوصيات المرجوحة ما يقابل ذلك الرجحان بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحا راجحا عدمه على وجوده رجحانا مانعا من الوجود اذ لا ينافي ذلك رجحان نفس الطبيعة المعتبرة في تعلق الامر بها قلت اذا كان الامر على ما ذكر لم يكن الطبيعة الحاصلة في الخارج متصفة بالرجحان بحسب الواقع اذ المفروض انضمام القيود الخارجة عنها اليها الباعثة على مرجوحية وجودها الغالبة على جهة رجحان نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة ذاتها فزال عنها الرجحان بسبب انضمام تلك دواعي المرجوحية اليها اذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها بل تماميته بعدم ملاحظة الوجوه والاعتبارات الحاصلة لها واذا كانت الطبيعة الحاصلة في الخارج خالية عن الرجحان بل مرجوحة استحال ان تكون مطلوبة للحكيم مرادة له فان قلت لا ريب في رجحان نفس الطبيعة الحاصلة في الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمة اليها فليس الرجحان مسلوبا عنها بالمرة حتى لا يصح تعلق الامر بها على قواعد العدلية اقصى الامر ان تكون المرجوحية الحاصلة للخصوصية غالبة على رجحانها بعد ملاحظة المعارضة بين الجهتين ولا يكون ذلك مانعا من تعلق الامر بنفس الطبيعة غاية الامر حصول الجهتين في الفرد ويكون المكلف عند اختياره الفرد المذكور مطيعا عاصيا من جهتين آتيا بالراجح والمرجوح كك فان مكافئة مرجوحية الخصوصية لرجحان الطبيعة او غلبتها عليه لا يرفع رجحان اصل الطبيعة فالحيثيتان حاصلتان بحسب الواقع تكون احديهما مصححة للامر والاخرى للنهي فمصادفة جهة المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية للرجحان الحاصل بنفس الطبيعة كمصادفة الاتيان بالمحرم لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الخارج فكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهي بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلق الامر والنهي بالجهتين اذ انضمام ما في الوجود بسوء اختيار المكلف قلت رجحان وجود الطبيعة بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج فان الاول قضية طبيعية لا يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور في الاعتبار المفروض كما ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المراة لا يستلزم خيرية افراد الرجل من افراد المراة بحسب الواقع غاية الامر ان يقتضي خيريته من جهة الرجولية من جهة الانوثية فثبوت شيء لشيء باعتبار مخصوص لا يقتضي ثبوته له بحسب الواقع الا ترى ان تحولك للماء باردا بملاحظة ذاته وطبيعته لا ينافي كونه حارا بالعارض بمجاورة النار فظهر من ذلك ان قياس الفعل الواحد بين الفسادين لوضوح الفرق بين الامرين فتبين مما (على الفعلين) قررنا ان ثبوت الرجحان للطبيعة على الوجه المذكور لا يفيد لا كون الرجحان من شان الطبيعة الموجودة لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع اذ قد يكون في الفرد ما ينافي ذلك من غير ان يعتبر على قواعد العدلية رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع في تعلق الامر به ومرجوحيته كك في تعلق النهي فبعد اجتماع الجهتين المفروضتين في الفرد اما ان يتساويا او يترجح جانب الامر او جانب النهي وعلى كل حال فلا يكون واجبا محرما كما هو مختار القائل باجتماع الامرين فان قلت ان ذلك كله انما يتم مع عروض الرجحانية والمرجوحية المفروضتين لمعروض واحد واما مع عروض كل منهما لشيء واقترانهما في الوجود بالنسبة الى الفرد المفروض فلا مانع فيه اذ لا مانع من اتصاف ذات الشيء مثلا بالرجحان واتصاف بعض اعراضه بالمرجوحية من غير تدافع بين الامرين قلت ليس الحال في المقام على الوجه المذكور اذ المفروض اتحاد الكليين المفروضين في الوجود بحسب المصداق وقد نص جماعة بتسليمه من المجوزين للاجتماع وانما قالوا ان ذلك لا يقضي بعدم تمايز الطبيعتين في انفسهما قال بعض الافاضل منهم ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد فان ذلك قاض بتسليمه اتحاد الطبيعتين في الوجود والمصداق غير انه مدعى ان ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين وقد نص الفاضل المذكور بعد ذلك بانه لا ريب في تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وانه لا ينتفي احدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد لم يصر شيئا ثالثا ايض بل هما متغايرتان في الحقيقة متحدتان في نظر الحس وانت خبير بان اتحاد الطبيعتين في الوجود لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما عن كونهما شيئين في الخارج (في الخارج) فاذا كان الاتصاف خارجيا لم يعد بينا كونهما حقيقتين ايض في اثبات المقصد فالاستناد الى ذلك في دفع الاشكال موهون جدا وكذا اما قد يتخيل من عدم اتحاد الطبيعتين في المصداق لتعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من عدم امكان اتحاد المهيتين اللتين بينهما عموم من وجه بحسب الوجود حسبما مرت الاشارة اليه فان ذلك انما يتم اذا لم يكن بينهما اتحاد في الخارج ايض وليس في الوجه المذكور ما يفيد خلاف ذلك فان اقصى ما يستفاد منه عدم اتحاد المهيتين بحسب الذات واما مع اتحادهما في بعض مراتب الواقع فلا مانع منه كيف والاتحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو حاصل هنا قطعا اذ هو الملحوظ في محل النزاع فان حيثية تعلق الامر والنهي بالطبيعتين هنا انما هي بملاحظتهما على وجه يتحدان في الخارج ولذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه حسبما قرر في بيان محل النزاع ومع الغض عن جميع ذلك فنقول ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين للافعال مقصورا على الذات لاستناده الى ذواتها واما لو قلنا باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات ايض كما هو الحق فتكون جهة الحسن او القبح عارضيا غير متحد مع الذات اتحادا ذاتيا لا يقضي بعدم عروض الحسن والقبح للذات من جهتها بل قضيته ذلك اتصاف الذات بالحسن والقبح مع كون الجهة عارضية مغايرة للذات كما هو الحال في المقام اذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين وان كانت احدى الجهتين ذاتية و الاخرى عرضية او كانتا عرضيتين فلا بد من ملاحظة المعادلة او الترجيح بين الجهتين المذكورتين فمع تعدد الجهتين وتكثرهما في حد نفسهما لا يصح اتصاف الكون المتحصل في المثال المشهور بالحكمين المتضادين فان الكون الذي يجتمع فيه الجهتان المذكورتان ان كان بملاحظة تينك الجهتين مما يتساوى وجوده وعدمه لم يتصف بوجوب ولا تحريم وان كان تركه راجحا على سبيل المنع من النقيض كان محرما خاصة وان كان بالعكس كان واجبا خاصة واتصافه فعلا بهما معا غير معقول نعم يمكن اتصافه بهما على سبيل الشانية بمعنى اتصافه بالوجوب بملاحظة الجهة الموجبة خاصة بملاحظة الجهة الاخرى او التحريم بملاحظة الجهة المحرمة من دون ملاحظة لكل من الجهتين والمضادة الحاصلة في البين نظرا الى ان الامر الحاصل من المكلف في المقام امر واحد قطعا كما يشهد به الضرورة وهو الكون الخاص في المثال المفروض وله حال واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانية والمرجوحية بعد ملاحظة ذاته

وعوارضه الحاصلة له كما هو مقتضى اصول العدلية فكيف يعقل القول بحصول كل من الحكمين المتضادين في المقام بالنظر الى كل من الجهتين نعم الممكن حصولهما معا بملاحظة القضية الطبيعية المفيدة الاقتضائية ثبوت الحكم المذكور للكون المفروض لولا قيام المانع منه وهو خارج عن محل الكلام اذ قد لا يحصل فيه شيء من الحكمين للفرد المفروض او يثبت له احدهما خاصة من غير ان ينافي ذلك ثبوت كل من الحكمين بملاحظة كل من الجهتين مع قطع النظر عن الاخرى اذ لا يفيد ذلك سوى شانية ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى قوله وتعدد الجهة غير مجد له اه اورد عليه بوجهين احدهما ان ما لا يجدي في المقام هو تعدد الجهة التعليلية اذ المانع هو اجتماع المتنافيين في موضوع واحد واختلاف العلة غير مفيد مع فرض الاجتماع واما تعدد الجهة التقييدية فيجدي في ذلك حيث ان ذلك خاص حقيقة بتكثر الموضوع وتعدده بحسب الواقع والظاهر ان الحاصل في المقام من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب وموضوعه في المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها هو خصوصية الكون وتخصصه وهما امران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره غاية الامر ان يكون احد الموضوعين عارضا للاخر فخصوصية الغصبية عارضة لمطلق الكون ومعروضها متعلق للوجوب والعارض المفروض متعلق للحرمة ولا يتصور فيه المانع المذكور اصلا اذ ليس هناك من اتحاد المتعلق في شيء واورد عليه بان جعل متعلق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المستدل فان الظاهر من عبارته كون متعلق الوجوب والحرمة هو الكون الخاص حيث ذكر ان الكون المفروض مامور به من حيث انه احد اجزاء الصلوة ومنهي عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فالاتحاد المفروض في كلامه هو الاتحاد الشخصي لا الاتحاد الحاصل بين المطلق والمقيد وفيه انه لا يبعد في كلام المستدل ما يفيد كون متعلق الامر بحسب الحقيقة هو الكون الخاص كيف والمفروض فيه تعلق الامر بمطلق الصلوة فيكون الواجب هو مطلق الكون غير ان ذلك المطلق لما كان حاصلا في ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجبا من حيث حصول الطبيعة في ضمنه وانطباقها معه وكان بعينه محرما من جهة الخصوصية ولا بعد في حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع اذ الحال في المقام على الوجه المذكور وح يرد عليه بعد التامل في حقيقة الحال ما ذكره المورد من ان وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة به انما هو لقيام الوجوب بالطبيعة وتحققها لا لاجل الخصوصية وانما هو لقيام الحرمة بالخصوصية وهما موضوعان متعددان بحسب الواقع حسبما ذكره ولو سلم عدم انطباق العبارة عليه فلا يقتضي ذلك دفع الايراد المذكور بل غاية الامر ح منع ما ادعاه من تعلق الامر والنهي بشيء واحد عند التحقيق اعني خصوص الكون المفروض ولما يتعلق الامر بالكون المطلق والنهي بالخصوصية حسبما قررناه ثم انه قد يدفع مع الغض عما ذكر وتسليم تعلق الامر والنهي بالكون الخاص في الجملة الا انه لا شك في اختلاف جهتي الامر والنهي فان ذلك الفرد انما يكون مامورا به من حيث كونه جزءا من الصلوة ومنهيا عنه من حيث كونه غصبا فهناك طبايع ثلثة مشتركة كون وصلوة وغصب حاصلة بالكون المفروض وح فاما ان يق بكون الفرد المذكور ملتئما من الهيات الثلث المفروضة حتى تكون تلك الهيات متحدة بحسب الخارج في الشخص المفروض او يق بان هناك افراد ثلثة للطبايع الثلث المفروضة متميزة بحسب الخارج غاية الامر ان يكون بعضها عارضا للبعض بان يق مثلا بعروض الصلوة والغصب للكون الخاص المفروض فذلك الكون من حيث كونه فردا من الكون معروض للامرين المذكورين وهما شيئان متعددان بحسب الخارج متمايزان له لا سبيل الى الوجه الاول لما تقرر عندهم من استحالة التيام الطبيعة من جزئين يكون بينهما عموم من وجه كما اشرنا اليه فتعين الثاني وح فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارضان المذكوران ويتصف معروضهما بالامرين على سبيل التبعية ولا مانع منه لعدم كون الاتصاف ح حقيقيا كذلك بعد التامل فيما قررنا انه يعرف ضعف الايراد المذكور حسبما مر تفصيل القول فيه وسيجيء ايضا مزيد توضيح له انشاء الله على انه قد يق بكون الجهتين في المقام تعليليتين لا تقييديتين وتوضيح ذلك في المثال المفروض انه لا شك ان الحاصل من المكلف في الخارج كون شخصي خاص حاصل في المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما يشهد به ضرورة الوجدان وذلك الكون المفروض محقق مع الصلوة والغصب معا فهو بملاحظة وجوب الصلوة وكونه جزءا منها يكون واجبا وبملاحظة كونه عين الغصب او جزئيا منه يكون محرما فليس الواجب والحرام بحسب الخارج الا شيئا واحدا وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان الا تعليليتين بيان ذلك ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات قد تكون مميزة لما اعتبرت فيه بحسب الخارج بان يكون المحيث باحدى الحيثيتين مغايرا في الوجود للمحيث بالاخرى كما في ملاحظة الحيوان من حيث كونه ناطقا وملاحظته من حيث كونه ماشيا وضرب اليتيم من حيث كونه تاديبا ومن حيث كونه ظلما وح فلا مانع من اتصاف المحيث بالحيثيتين بالمتضادين من الجهتين المذكورتين لتغاير المتعلقين وقد لا تكون مميزة لما اعتبرت فيه من غير تمييز بحسب الخارج بل الذات المحيثة بالحيثيتين امر واحد في الخارج وح فان ثبت الوصفان المتضادان لنفس الجهتين فلا مانع منه كما نقول ان العلم صفة كمال والفسق صفة نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد كالعالم الفاسق فيثبت له الكمال بملاحظة الجهة الاولى والنقص بملاحظة الثانية على ما ذكر في الاحكام الثابتة المقتضيات الطبيعية فانها تسري الى افرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة الواقع ولو اريد ملاحظة ثبوت الكمال للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بد من ملاحظة حال الصفتين فان تساويا في القوة فلا كمال في ذلك امره بحسب الواقع بعد ملاحظة جميع صفاته لتساقط الجهتين والا كان الفرد تابعا للاقوى منهما ونجري ذلك بعينه فيما نحن فيه ايضا اذ لا مانع من القول بكون الكون المفروض واجبا من جهة كونه جزءا من الصلوة مع قطع النظر عن كونه غصبا وكونه محرما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزءا من الصلوة لكن لا يفيد شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع فان اريد ملاحظته على الوجه المذكور فلا بد من ملاحظة حال الجهتين في القوة والضعف فان تساوت مصلحة الوجوب والتحريم في القوة كان الفعل مساويا للترك وح فلا امر ولا نهي ولا تعلق به وانما يتفرع على الجهة الغالبة وان اريد اثبات الوصفين المتضادين للمحيث بتلك الحيثيتين بحسب الواقع نظرا الى تعدد الجهتين كما هو الملحوظ في المقام فهو بين الفساد سواء جعل محل

الصفتين

الصفتين خصوص متعلق الحيثيتين والمحيث بالحيثية معا اما الاول فواضح والحيثية ح تكون تعليلية نظرا الى كون الحيثية المذكورة علة لثبوت الحكم في المحيث بها واما في الثاني فلقيام الضدين ايض بالمحيث المفروض في الجملة الاترى انه اذا كان الاتيان بالكون المفروض من حيث كونه صلوة واجبا والاتيان به من حيث كونه غصبا حراما كان نفس الكون المحيث بالحيثيتين مشتركا بين الواجب والحرام بعضا من كل منهما فيكون واجبا محرما من حيث كونه محصلا للواجب والحرام على ان الكلام في الاتصاف بالصفات الخارجية العارضة لذوات الموضوعات اذا حصلت معها تلك الحيثيات الاترى انه لو قال الماء طاهر والملاقي للنجاسة نجس لم يكن المقصد بذلك ان طبيعة الماء من حيث هي طاهرة وطبيعة الملاقي من حيث هي نجسة بل المقصد منه ثبوت الحكم لافراد الماء وافراد الملاقي حسبما عرفت وح فالمتصف بالطهارة والنجاسة ذات الماء من حيث كونه فردا من الماء وفردا من الملاقي فلا يصح اتصافها بهما واقعا ولو مع تعدد الحيثيات والجهات المعتبرة في كل من الحكمين نعم يصح اتصافها بهما على سبيل الشانية حسبما يعطيه ثبوت الحكم على سبيل القضية الطبيعية كما اشرنا اليه الا انه غير مقصود في هذه المقامات فيرجع الحال في هذه الصورة ايض الى الصورة الاولى وتكون الحيثية ايض تعليلية بالملاحظة المذكورة وكانه الى ما قررنا نظر المحقق الداماد حيث قال قدس سره في السبع الشداد ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالتشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا من الصلوة المامور بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين بجعل اولا نفس ذات الكون الشخصي الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى كلامه قدس سره قوله ليبتني الخلاف بوجهين اه قد اورد عليه بعض المتاخرين وجها ثالثا وربما يستند له بوجوه اخر وسنشير الى الجميع انشاء الله قوله ان السيد اذا امر عبده اه يمكن ان يقرر هذه الحجة تارة بارجاعها الى التمسك بحكم العرف فانه اذا امر السيد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاص فاتى بها فيه عد مطيعا او عاصيا قطعا فيدل ذلك على حصول الاجتماع فان الاطاعة هنا بموافقة الامر والعصيان بمخالفة النهي واخرى بارجاعها الى التمسك بحكم العقل فانه بعد ورود الامر والنهي على الوجه المذكور يقطع العقل بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضة الكاشف عن تعلق الامر والنهي به وكان هذا هو مقصود المستدل اذ الوجه الاول غير نافع في مقام اثبات الجواز عقلا كما هو المفروض في محل البحث اذ لا يتجه الاستناد الى حكم العرف لامكان الغلط في شانهم بالنسبة الى الامور العقلية نعم انما يصح الرجوع اليهم في الدلائل الوضعية والمفاهيم اللفظية فيصح الاستناد الى الوجه المذكور بعد اثبات الجواز العقلي عند بيان عدم فهم التقييد عرفا وعدم الحاجة الى حمل احد الاطلاقين على الاخر وتقييده بحسبها ياتي الكلام فيه انشاء الله قوله لا اتحاد في المتعلقين اه قد يق ان هذا مناف لما مر في تحرير محل النزاع لتقرير الخلاف هناك في تعلق الامر والنهي بشيء واحد شخصي من جهتين فما ذكر من عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد في المقام يقضي بخروج ذلك عن محل الكلام ويدفعه ما عرفت من ان المراد من تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الامر والنهي بحسب الحقيقة متعلقا بالجهتين ويكون اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه لحصول الاجتماع في محل واحد انما هو بتلك الملاحظة وهذا هو محل البحث في المقام ومورد النفي والاثبات والمستدل بالمنع يتخيل ان ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض والقائل بالجواز يتخيل عدم اجتماع الحكمين في محل واحد في دقيق النظر غاية الامر انه يرى الاجتماع في جليل النظر والامتناع الناشي من حكم العقل انما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا اجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين حقيقة بنفس الجهتين وهما شيئان متعددان لا اتحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مر الكلام فيه نعم لا يجري الدليل المذكور فيما اذا تعلق الامر والنهي بنفس الفرد من الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلق الامر بنفس الجهتين فيكون كل من الجهتين المفروضتين واسطة في ثبوت الحكم المفروض لا في عروضه وقد مر ان البناء على التطبيق بين الوجهين المذكورين في تحرير محل النزاع يقضي باخراج ذلك عن محل البحث وقد يجعل الاستناد الى الدليل المذكور شاهدا عليه كما اشرنا اليه ومما قررنا يظهر ضعف ما قد يتوهم في المقام من ان من يلتزم باختلاف متعلق الامر والنهي فيما يتخيل فيه الاجتماع قائل في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع فلا خلاف لرجع القائل بالمنع في اصل المسئلة وانما كلامه في خصوص الامثلة ولذا تخيل بعضهم عد بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع فليس المخالف في المسئلة الا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي من جهتين وهو غلط بعد التامل في كلماتهم كيف ومعظم المصرحين بجواز الاجتماع مصرحون بما ذكر من اختلاف المتعلق مستندون اليه ولو صح ما ذكر لارتفع الخلاف في المسئلة بحسب المعنى ولكان البحث في خصوص الامثلة بان الحال من قبيل الاجتماع اولا وليس كذلك قطعا فالمناط في الاجتماع الماخوذ في مورد البحث هو ما ذكرناه دون الاجتماع الحقيقي وانما يؤخذ ذلك وجودا وعدما دليلا على المنع والجواز ثم ان هذا الوجه هو الاصل فيما ذهب اليه القائل بجواز الاجتماع وهو عمدة ما استند اليه في المقام فلنفصل القول في بيانه وفي دفعه وان تبين الحال فيه مما قررناه في الاحتجاج على المختار فنقول توضيح الاستدلال ان المفروض في محل النزاع تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فهناك طبيعتان مختلفتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر ان يكون المكلف اوجدهما في مصداق واحد وقارن بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من جهة قيام الضدين بامر واحد اذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما امران لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الذي هو المناط في تعلق التكليف به فان المكلف به هو الطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء حسبما قرر في محله وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعا لا اتحاد بينهما اصلا الاترى في المثال المشهور انه لا يصير طبيعة الصلوة غصبا ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انهما يتصادقان على مصداق واحد ومن ذلك يظهر انه لا مانع من صدور الارادتين من المكلف ايض نظرا الى اختلاف المرادين ولا من جهة لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلق الامر الا بالطبيعة الراجحة الخالية عن الوجوه المقبحة ولا من جهة لزوم التكليف بالمحال ضرورة امكان الانفكاك بين الامرين وانما جمع المكلف بينهما بسوء اختياره وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر قد مرت الاشارة اليه ايض وهو انه قد تقرر في محله ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود لان مصداق كل

منهما بغاير مصداق الاخر عند التحقيق واذا كان الحال في الطبيعتين المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للامر والنهي بحسب الحقيقة ليلزم تنافي
الوجوب والتحريم لشيء واحد لاختلاف المتعلقين بحسب الوجود وغاية الامر حصول اتحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه والمفروض انفكاك كل من الطبيعتين
عن الاخرى وانتفاء الملازمة بينهما وكون الجمع بينهما من سوء اختيار المكلف فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا والجواب اما عن التقرير الاول فبما عرفت من ان
متعلق الامر والنهي انما هي الطبائع من حيث الوجود اذ لا يعقل طلب نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فتغاير المهيتين في حد ذاتهما
لا يفيد شيئا في المقام مع اتحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف ومتعلقه ومع الغض عنه فليس الوجوب والحرمة واخواتهما الا من عوارض الوجود لا من عوارض
المهية فلا يتصف بها المهية الا من حيث وجودها في الخارج اما محققا او مقدرا والمفروض اتحاد المهيتين بالنظر الى الوجود الذي هو مناط الاتصافات
قلت ان المطلوب انما هو وجود المهية دون الخصوصية والمفروض رجحان المهية على عدمها وان لم يكن الاتيان بالمهية الاخرى راجحا بل كان مرجوحا فالوجود
المفروض اذا قيس الى المهية الراجحة كان راجحا على عدمه وان قيس الى المهية الاخرى كان بالعكس فاي مانع من اجتماع الراجحية على الوجه المذكور في شيء [في الهامش: والمرجوحية]
واحد الى اختلاف الجهتين قلت من البين امتناع اتصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحية بحسب الواقع وان امكن حصول الجهتين المذكورتين فيه
فغاية الامر رجحانه بالنظر الى احديهما ومرجوحيته بالنظر الى الاخرى وهذا غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع اذ لا بد من ملاحظة
النسبة بين الجهتين والاخذ بالراجح او الحكم بالمساوات كيف ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا الى اختلاف الجهتين فاما ان يتفرع عليها التكليف
بالايجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال او يتعلق باحدهما فلا اجتماع للحكمين فان قلت انا نقول بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة من غير ان يتعلق
الوجوب بشيء من خصوصيات افرادها اذ لا يتعلق الامر بشيء منها على ما تحقق في محله اقصى الامر انه لما توقف ايجاد الطبيعة على ايجاد واحد من الافراد
اذ لا يمكن ايجاد الكليات الا بايجاد افرادها كان الاتيان باحد الافراد واجبا من باب المقدمة وهي يحصل في ضمن الحرام ايضا سواء قلنا بامكان اجتماع
الوجوب لتوصلي مع الحرام او قلنا بقيام الحرام مقام الواجب فيكون الاتيان بالمحرم مسقطا للتكليف المتعلق بالمحال الحصول التوصل بالحرام
كما هو المختار حسبما مر القول فيه وح نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصل به الى اداء الطبيعة الواجبة كذا يتلخص من كلام بعض الافاضل
في المقام قلت لا ريب ان الماهية متحدة مع الفرد بحسب الخارج وليس الاتيان بالفرد في الخارج الا عين الاتيان بالطبيعة وليس الامتياز بينهما الا في تحليل
العقل فكيف يعقل ان يكون مقدمة موصلة اليه بل ليس الاتيان بالفرد الا عين الاتيان بالطبيعة فيكون ذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر ان عنوان
الخصوصية اذا امر في نظر العقل من عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه بل من حيث اتحاده مع الواجب في الخارج اذ توقف حصول الواجب في الخارج عليه انما هو
وكون الشيء الى بعض عناوينه مقدمة لعنوانه الاخر في لحاظ العقل لا يقضي بكون وجوب ذلك الشيء في الخارج من باب المقدمة حتى يمكن القول بتحريمه [في الهامش: بالنظر]
وسقوط الواجب باداته اذ قد يكون ذات الشيء بعينه واجبا نفسيا بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه ولا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى
الطبيعة والخصوصية بل قد يكون الشيء بملاحظة بعض عناوينه مباحا او مكروها مثلا ويكون بملاحظة عنوان اخر واجبا فح لا يصح القول باباحته
في الواقع لوضوح غلبة جهة الوجوب على جهة الاباحة فيتصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال في جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع العناوين
الصادقة عليها وهو ظاهر والحاصل انه لا مجال للقول بكون الاتيان بالفرد اتيانا بالمقدمة الموصلة الى الواجب لا اداء لنفس الواجب بل ليس الا
اتيانا بعين الواجب لكن بملاحظة كونه الطبيعة المامور بها كيف ولولا ذلك لما كان الصادر عن المكلفين الا المقدمات دون نفس الواجبات اذ ليس
الحاصل منهم في الخارج الا الافراد وهو واضح الفساد ح فتسليم حرمة الفرد في المقام والحكم بعدم وجوبه مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة واتصافها
بالوجوب كما ترى ومن العجيب ما ذكره الفاضل المذكور في المقام حيث قال قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب رافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة
في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى ايجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني واوجدته به اغاقبك لما خالفتني في كيفية الايجاد
لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع
كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو
في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه انتهى كلامه رفع مقامه فانه بعد تسليم كون [في الهامش: الخاص]
ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المفروض عصيانا او باعثا على استحقاق العقاب لا يعقل القول بكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه مطلوبة للامر مرادة له
فانه ان كان ايجاد تلك الطبيعة باي ايجاد كان مطلوبا له لم يتصور معه القول بحرمة الايجاد المفروض والمنع منه وان لم يكن ايجادها كل ما هو كان مامورا به
بل كان المطلوب ايجادها بغير الايجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال بالايجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعة به اذ ليس ذلك الايجاد
ح الا عصيانا محضا لا يشوبه شائبة الطاعة والانقياد فان قلت ليس المقصود من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة
لا بشرط العموم ولا التخصيص ولا شك في حصول اللابشرط في ضمن الفرد المذكور فاي مانع من حرمة ذلك الايجاد الخاص ومطلوبية مطلق ايجاد الطبيعة
اللابشرط فيكون الاتيان بذلك الخاص مطيعا بالنظر الى الاتيان بالطبيعة اللابشرط عاصيا من جهة الخصوصية وقد اشار الى هذا المعنى بقوله
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الحاصل الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد وقوله ان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة
لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص قلت ان ما ذكر خيال ظاهر لا يكاد يعقل حقيقته بعد التروية فانه
ان اريد بذلك بقاء مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض مطلوبية ترك ايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد ومن البين انه
مع عدم مطلوبية ايجادها على الوجه الخاص يكون المطلوب مشروطا على خلاف ما هو المفروض وح فلا يعقل حصول الامتثال مع اتيانه بغير مطلق [في الهامش: ايجادها على غير ذلك الوجه فلا يكون اللابشرط مطلوبا بل يكون المطلوب به]

الامر وان اريد به ان مطلوبية الطبيعة وان قيدت بايجادها على غير الوجه المذكور لا تفيد عدم مطلوبية الاتيان باصل الطبيعة الراجحة بالايجاد المفروض
اذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحية الحاصلة في الخصوصية فرجحانية الطبيعة ومطلوبيتها من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين ذلك والاجتناب
عن المرجوحية الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة المفروضة فلا يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة
فلو فرض انه عصى باقدامه على الايجاد المفروض فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية المرجوحة لا بترك ايجاد اصل الطبيعة فهو ايضا فاسد
فانه بعد تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل وجه لحصول الامتثال باداتها وكون النهي المتعلق بها لا من جهة ملاحظة
نفس الطبيعة بل لاجل الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا يعتبر في تحريم الفعل ان تكون العلة في تحريمه ذات ذلك الفعل بل لا اشكال في صحة
اتصافه بالتحريم لعلة خارجة عن ذاته كما في كثير من المحرمات فان التحسين والتقبيح غالبا انما يكون بالوجوه والاعتبارات وهذا المفروض في المقام
وح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بالنهي المفروض الا ان لا يلتزم ح بتقييد الامر بل يبقى تعلق الوجوب والتحريم معا
بالايجاد المفروض بالنظر الى اختلاف الجهتين اعني بملاحظة كونه ايجادا للطبيعة المطلقة وكونه ايجادا للخصوصية وهو مع وضوح فساده للزوم اجتماع الضدين
في محل واحد مخالف لما هو بصدده من البناء فانه اراد بذلك دفع لزوم اجتماع الضدين اعني الوجوب والتحريم في شيء واحد بالتزام حصول التحريم خاصة
في المقام دون الوجوب وان حصل به اداء الواجب حسبما زعمه واما الجواب عن التقرير الثاني فمن وجوه احدها ان الطبائع المقررة في الشريعة كالصلوة والغصب
في المثال المفروض من الامور الاعتبارية بحسب الخارج لا وجود لها الا بوجود ما ينتزع منها والمفروض اتحاد ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود
فان نفس الكون في المكان المغصوب ينتزع منه الصلوة والغصب وان كانت حيثية كونه صلوة مغايرة بالاعتبار لحيثية كونه غصبا فليس للصلوة
وجود متميز من الغصب بل الحاصل من المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المفروض وينتزع منه الامران المذكوران فكل من الامرين المذكورين في
وجوده الاعتباري مغاير للاخر لكن لا وجود لشيء منهما في الخارج استقلالا وانما الموجود هناك منشأ انتزاع الامرين فالطبيعتان المفروضتان متحدتان
بحسب الوجود الخارجي التبعي نظرا الى اتحاد ما ينتزعان منه ولما رجعنا المكلف به هو ايجاد الماهيتين ترك الايجاد لزم اجتماع المتنافيين في تكليفه
بايجاد منشأ انتزاع الامرين ونظيره الامر انه لو قال لابنه لا تتكلم مع احد من القوم ولا تاتني بالفاسق لم يمكن ابقاء التكليفين على اطلاقهما فان
المامور بالاتيان به والمنهي عنه بحسب الحقيقة انما هو ما ينتزع منه الوصفان المذكوران لا مجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد ومفهوم الفاسق
من حيث هو فمجرد تغاير الوحدة للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتحادهما في الخارج بحسب ما ينتزعان منه وبذلك يتبين ان منشأ انتزاع الامرين
المذكورين وان كان امرا واحدا في الخارج الا ان كلا منهما مغاير للاخر بحسب وجوده الضعيف الاعتباري اذ من البين ان انتزاع العقل الشيء من شيء
يتفرع على نحو وجود لذلك الشيء المنتزع منه والا لكان الانتزاع بمحض التعمل من غير ان يكون له حقيقة اصلا ومن البين ايضا ان ذلك الوجود ليس
عين وجود المنتزع منه بملاحظة ذاته بل هو من توابعه ولواحقه فاذا تقرر ذلك ظهر ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقضي باتحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون
وجود منشأ انتزاعهما عين وجود الامرين المذكورين في الخارج نعم غاية الامر ان يكون وجودهما تابعا لوجوده فاذا كان هناك شيئان موجودان في
الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فاي مانع من قيام الضدين بهما نظرا الى تغاير محليهما اقصى الامر توقف وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع [في الهامش: وجودها على]
المذكور ويتم الكلام المذكور على قول من يرى عدم وجود الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه
فيرجع التكليف بايجادها عنده الى التكليف بايجاد ما ينتزع منه وح يتم المدعى ثانيها ان التكاليف المتعلقة بالطبائع المنتزعة من الافعال انما يتعلق
حقيقة بتلك الافعال التي ينتزع منها الطبائع المفروضة لا بمجرد تلك الطبائع من حيث هي فمفاد الامر بالصلوة هو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه
تلك الطبيعة فالمطلوب هو نفس الحركات والسكنات مثلا الصادرة عن المكلف نظرا الى انتزاع الصلوة منها لان المامور به هو تلك الامور المنتزعة عنه
ان تكون نفس الافعال الصادرة مطلوبة للامر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها الى المطلوب نظرا الى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها بل
هي مطلوبة بعين مطلوبية الفعل المنتزع منها وفهم العرف اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه لو قال لابنه ائتني باخي زيد او بابي عمرو كان المفهوم منه هو الاتيان
بالذات التي ثبت له المفهوم المذكور اعني المضاف المشهوري دون المضاف الحقيقي فنقول ان ما ينتزع منه المامور به والمنهي عنه امر واحد في الخارج وقد
عرفت تعلق الطلب به فعلا وتركا فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة اليه حسبما قررناه ثالثها ان المفروض في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم من وجه
وقضية ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين في المصداق كيف ولو لم يجتمعا في المصداق وكان مصداق كل منهما مغايرا للاخر لكانت النسبة بينهما تباينا
كليا فح فتغاير كل من الطبيعتين للاخر بحسب الوجود بملاحظة ذاتيهما حسبما قرر لا ينافي اتحادهما ولو بالعرض من بعض الوجوه الا ترى ان الحيوان والاسود [في الهامش: الظاهر الاخرى]
يصدقان على شيء واحد ويحملان عليه مع كون مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا لوجود السواد في
نفسه اعني الاسود بما هو اسود فهنا لك جهة اتحاد في الخارج وجهة مغايرة وانما يصح الحمل بملاحظة الجهة الاولى دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد
على الجسم ويصح حمل الاسود عليه اذا تقرر ذلك فنقول ان ما يتعلق به الامر والنهي من المهيات الملحوظة في المقام انما اعتبرت بالجهة الاولى اذ المفروض
كون النسبة بين المامور به والمنهي عنه هي العموم من وجه ولو كانت ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق
الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي يتعلق بها الامر والنهي بالنظر اليها ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض
في محل البحث واما مع ملاحظتها بالاعتبار الثاني فلا ريب في عدم تصادقهما وتباينهما في المصداق اذ لا شيء من حيثية الصلوة بغصب ولا من حيثية
الغصب بصلوة وح فنقول انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي يلزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد اذ المفروض اتحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك

الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظة فلا فائدة في تغايرهما وتباينهما من جهة اخرى رابعها ان وجوب الطبيعة علة لوجوب الفرد فتكون
جهة تعليلية واسطة في ثبوت الوجوب له لا تقييدية واسطة في العروض فالمتصف بالوجوب هو نفس الفرد وانما يجب من اجل حصول الطبيعة به
كذا الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد فان قلت ان اريد بذلك كون وجود الفرد معللا بوجوب الطبيعة بان يكون هناك وجوبان يتعلق
احدهما بالطبيعة والآخر بالفرد ويكون وجوب الطبيعة حاصلا به فمن الظاهر فساده لوضوح انه ليس هناك واجبان ليكون المكلف باداء الفرد اتيا الفرد معلل بوجوب
بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعة نظرا الى اتحاده معها في الخارج وان تغايرا في ملاحظة العقل
وان اريد ان وجوب الفرد معلل بنفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه فانما يجب الاتيان به لاجل حصول
الطبيعة في ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب بنفس الطبيعة بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة لثبوت الوجوب له فهو وان صح
به ما ذكر من لزوم اجتماع المتنافيين الا انه مبني الكلام المذكور كون متعلق الامر والنهي خصوص الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان
تكون الطبيعة جهة تعليلية لوجوب الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا معول عليه كما مر الكلام فيه فلا يتم المدعى واقصى ما يتخيل في المقام ان يقال ان
الحاصل هناك وان كان وجوبا واحدا الا انه ينتسب ذلك الوجوب اولا وبالذات الى الطبيعة وثانيا بالعرض الى الفرد نظرا الى اتحاده معها ويتفرع
فانتساب الوجوب الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة في نظر العقل وان لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج وفيه ان الطبيعة تكون واسطة في
العروض لثبوت الوجوب للفرد فلا تكون الجهة الا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية كما ادعي قلت ان الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق
الطبيعة عليها وهو مفاد ما ذكرناه من تعلق الامر بالطبايع من حيث الوجود لا من حيث هي على نحو القضية فان الطبيعة بملاحظة وجودها في الطبيعة
الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها ولا ينافي ذلك ما ذكرناه كون الجهة تعليلية لما عرفت من ان التعليل المذكور
انما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا في الخارج اذ لا تميز بينهما حسب ما عرفت فلا يلزم ان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة
والآخر بالفرد كما يقتضيه ظاهر ما يتراءى من اعتبار الحيثية في المقام تعليلية مع تعلق الوجوب ولا بنفس الطبيعة ولا ان تكون الطبيعة واسطة في العروض
وتكون الجهة تقييدية وذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالافراد والحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على افرادها غاية الامر ان يكون ذلك بتسرية من الطبيعة
اليها وبه يفرق بين تعلق الاوامر بالافراد وتعلقها بنفس الطبايع كما مرت الاشارة اليه وسيجيء بيانه ايضا ان شاء الله وكون الجهة هنا تعليلية
انما هو من جهة التسرية المذكورة فتحصل مما قررناه انه ليس وجوب الفرد حاصلا بالعرض اذ ليس مفاد وجوب الطبيعة في الخارج الا عين مفاد
وجوب الفرد اذ لا يتصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب كما عرفت وانما يتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد الا ان كلا من الاعتبارين في لحاظ
العقل غير الآخر واسناد الوجوب الى الثاني معلل باسناده الى الاول خامسها ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد الخصوصية فلو لم نقل بكون خصوصيات
العوارض اللاحقة متحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها في الوجود عند التدقيق فلا ريب في توقف حصول الهيئة في الخارج على انضمامها
اليها فاذا كانت تلك الخصوصيات مقدمة لحصول الواجب كانت واجبة لما تقرر من وجوب مقدمة الواجب فيكون وجوب الطبيعة مقدمة لثبوت
الوجوب للخصوصية وعلة مقتضية له كما ان وجود الخصوصية مقدمة لوجود الطبيعة والمفروض ان تلك الخصوصية محرمة اذ مفاد النهي عن الشيء
تحريم جزئياته المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد غاية الامر ان يكون الوجوب غيريا تخييريا والتحريم نفسيا تعيينيا وقد
يورد عليه بوجوه احدها ان وجوب المقدمة حسب ما ذكر غيري تبعي ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة العينية اذ المقصود من ايجاب المقدمة
هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايضا ويدفعه ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من اقسام الوجوب وان السبب القاضي بامتناع الا
الاجتماع في غيره قاض بذلك بالنسبة اليه ايضا ثانيها ان المسلم هو وجوب المقدمة المحرمة فليست بواجبة وانما هي مسقطة للواجب لحصول الغرض
بها كما في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فلا تكون تلك الخصوصية واجبة وفيه انه اذا لم تكن تلك الخصوصية واجبة اصلا لم يعقل تعلق الوجوب
بالطبيعة الحاصلة بها فان تلك الخصوصيات وان كانت خارجة عن نفس الماهية مغايرة لها بالتأمل الا انها متحدة معها بنحو من الاتحاد في وجود الشخص
فانها انما تكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصة اليها التي يحصلها التشخص متقومة بتلك الخصوصية وان لم تكن متقومة بها في مرتبة ذاتها فهي
بهذا اللحاظ متحدة مع الخصوصية وان تغايرتا في لحاظ اخر ولا تقوم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك الملاحظة فاذا فرض كون الخصوصية حراما محضا
كان متحصلها التشخصي محرما ومعه لا يمكن ان يكون الطبيعة المتحدة معها الحاصلة بذلك الحصول واجبا حسب ما قضى الجواب المذكور بالاعتراف به والحاصل
انه اذا كان التشخص المفروض من الطبيعة محرما غير واجب كان الواجب ايجاد تلك الطبيعة في ضمن غير ذلك التشخص لا مطلقا فيكون ذلك مقيدا لاطلاق الامر
نعم لو لم يكن بين الطبيعة والخصوصية اتحاد اصلا ولم يكن هناك الا توقف وجود الطبيعة على وجود الخصوصية صح ما ذكر من القول بوجوب نفس
الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدمة الواجبة باداء المحرم لكن ليس الحال في المقام على ما ذكر حسب ما قرر في محله ثالثها انه مع كون الخصوصية مقدمة لاداء
الطبيعة وانما هي من لوازم وجودها فالامر متعلق بايجاد نفس الطبيعة غاية الامر ان يستلزم ذلك حصول الخصوصيات الحاصلة اذ لا يمكن وجود
المطلق على اطلاقه بل اذا وجد لزم الخصوصية ويدفعه ان ذلك لو تم لزم حرمة الطبيعة الباعثة على وجود المحرم فان تحريم اللازم يستدعي تحريم الملزوم
فيعود المحذور فان قلت انا لا نقول بكون ايجاد الطبيعة مستلزما لايجاد تلك الخصوصية بل نقول ان الطبيعة والخصوصية متلازمتان في الوجود
قلت ان المتلازمين اما ان يكونا علة ومعلولا او معلولي علة واحدة وعلى الاول فالامر كما قلنا وعلى الثاني يكون وجوب الطبيعة مستلزما لوجوب علتها
وحرمة المعلول الآخر مستلزمة لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة الى تلك العلة فان قلت انا نقول بوجوب الطبيعة دون علتها المحرمة وانما

الواجب

الواجب الاتيان بغيرها من عللها السابقة غاية الامر ان يكون الاتيان بالمحرمة مسقطا لما هو الواجب قلت ان حصول الطبيعة بالخصوصية المفروضة غير حصولها
بخصوصية اخرى فان تلك الخصوصيات جهات مكثرة للموضوع فان كانت الطبيعة مطلوبة على الاطلاق من غير ان يقيد بغير النحو المفروض لزم وجوب الحصة
الحاصلة بالخصوصية المفروضة فيلزم ان يكون تلك الخصوصية واجبة ايضا وان قيل بتقييد الطبيعة المطلوبة بغير تلك الصورة لم يكن الاتيان بها
واجبا كما هو المدعى سادسها انه لا ريب في كون الوجوب والتحريم ضدين لا يجوز قيامهما بشيء واحد وغاية ما يلزم من البيان المذكور تغاير الطبيعتين المفروضتين
بحسب الوجود لكنهما قائمان بمحل واحد اذ المفروض كونهما خلافين لا ضدين فيلزم ايضا قيام الضدين بالمحل المفروض بتوسط الخلافين القائمين به ويدفعه
انه ان كان الخلافان واسطتين في ثبوت الضدين للمحل المفروض كان الحال على ما ذكر واما ان كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع منه كما في قيام الحسن و
القبح المتقابلين بالفعلين القائمين بالفاعل قوله وقد اختار المكلف جمعهما اه الظاهر انه اراد بجمعهما في الوجود ايجادهما بوجود واحد حسبما ذكر في التقرير
الاول فالمراد بقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان الاتحاد في الوجود لا يقضي باتحاد الطبيعتين لوضوح ان الطبيعتين بما هما طبيعتان شتان لا اتحاد بينهما
في لحاظ الطبيعة والمفروض ان هذه الجهة هي جهة تعلق الامر والنهي فانهما انما يتعلقان بالطبايع من حيث هي وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد
بجمعهما في الوجود هو الاقتران بينهما في الوجود مع تعددهما وتميزهما في ذلك وهو بعيد عن العبارة لا يلائمه قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه قوله ان الظ
في المثال اه لا يخفى ان الكلام المذكور انما يتم لو كان المستدل في مقام اثبات فهم العرف بان يتعين بعد تسليم جواز الاجتماع عقلا ان فهم العرف ايضا على
ذلك كما هو الحال في المثال المذكور فيصح الجواب بان فهم العرف انما يسلم مع قيام الشاهد على كون الطبيعة متعلقة للامر مطلوبة على اي نحو كان
واما مع الاطلاق فلا اذ من الواضح ان الفرق بين العموم والاطلاق انما هو بحسب دلالة الالفاظ واما في حكم العقل فلا فرق بين الوجهين اصلا ووضوح
انه مع استحالة الاجتماع عقلا لا يجوز عند العقل تصريح الامر بارادة الطبيعة على اي وجه كان فما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبته ويؤكد
حيث سلم جواز الاجتماع مع ارادة التعميم وهو كاف في اثبات الجواز العقلي وقد يدفع عنه بان مراده بذلك بيان حصول الغرض بالاتيان بالفرد المفروض
حيث ان مقصود المولى حصول الخياطة باي وجه اتفقت وليس الغرض هناك حصول معنى الطاعة والانقياد كما في العبادات لئلا يحصل باداء المنهي عنه
حسبما نقول به فيكون ما ذكره مبنيا على الفرق بين اداء المقصود وحصول الامتثال وهذا الوجه مع بعده عن ظاهر العبارة لا يلائم اخر كلامه كما سنشير اليه ويمكن دفعه
ايضا بان المقصود المنع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بحقايق الاشياء والا فجواز الاجتماع في الجملة مما لا مجال لانكاره
اذ لا يصل جميع الافهام الى المعرفة بالمشاعر كيف ومن البين ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يجوزون منهم صدور التكليف على الوجه المذكور غير انه
لا يترتب على امرهم الا الوجوب والتحريم الانشائيين الحاصلين في نظرهم دون الواقعيين ولو فرض كون الانشاء الصادر منهم باعثا على الوجوب والتحريم
الواقعي فلا يتفرع ذلك واقعا الا على احدهما وكيف كان فحصول التكليف على الوجه المذكور قاض بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين فالحكم بحصول
الاطاعة والعصيان على فرض امر السيد بالخياطة كيفما اتفقت لا يفيد جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم وما يتراءى من ظ
كلام بعض الاعلام من عدم الفرق وانه اذا ثبت ذلك فيجوز في غيره نعم ثبت الجواز بالنسبة اليه نعم ايضا اذ المقصود جواز اجتماع الامر والنهي من غير نظر الى خصوص
المادة ليس على ما ينبغي نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق بين المقامين قوله سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف اه قد يورد عليه تارة بان المراد
بالكون في المقام اما نفس الاين والكون في المكان او خصوص الحركة والسكون على حسب اطلاق المعروف فان اريد الاول كان ذلك من لوازم الفاعل
والفعل وكان خارجا عن حقيقة الفعلين وان اريد الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقة الفعل في شيء من المقامين فان ذلك عمدة اجزائهما واركانهما
سيما بالنسبة الى الخياطة سوى الحركات الخاصة الصادرة من الخياط فكيف يدعى اختلاف المتعلق هناك دون الصلوة وتارة بعد تسليم خروج الحركات المذكورة اذ ليست الخياطة
عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها العقلية وعللها الاعدادية فتكون واجبة من باب المقدمة فيجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري
وهو كاف في المقام لما عرفت من عدم الفرق تارة اخرى بان ذلك كله بعد تسليمه انما يكون مناقشة في المثال فيندفع بايراد مثال اخر وهو ان يامر
السيد عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوات المامور بها في الحرم فانه ايضا يعد مطيعا عاصيا على نحو ما ذكر في مثال
الخياطة من غير فرق ويمكن دفع الجميع اما الاول فيبعد اختيار ان المراد بالكون هو الحركة والسكون بان مقصود المولى من الامر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة
بالمصدر لا نفس الحركات المعينة ولو فرض تعلق الامر صورة بنفس الحركات فليست مقصودة الا من باب المقدمة وليس المامور به على الحقيقة الا تحصيل
الخياطة بالمعنى الاول كما هو ظ من ملاحظة المقام ومن البين ان الحركات المخصوصة ليست داخلة في حقيقتها بخلاف الصلوة واما الثاني فبالمنع من اجتماع
الامر والنهي هنا في المقدمة بل ليست المقدمة في المقام الا المحرمة غاية الامر انه يحصل به التوصل الى الواجب فيسقط به ما هو الواجب من مقدمته المحللة
كما هو الحال في ركوب الدابة المغصوبة الى الحج فتدبر واما الثالث فبجريان الكلام المذكور بعينه بالنسبة الى المثال المفروض ايضا فان الدخول والكون المطلق
من مقدمات المشي لا نفسه لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه وانما المثال الموافق للمقام ان يفرض امر السيد بمشي خمسين خطوة ونهيه عن
المشي في دار مخصوصة فاتفق مشي خمسين خطوة هناك وكذا لو امره بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فاتى بخياطة الثوب
المعين في ذلك المكان ومن البين انه لا يعد مطيعا باداء المامور به على الوجه المذكور ولا اقل من منع ما ادعوه من الحكم بحصول الاطاعة لو لم نقل بثبوت
خلافه قوله سلمنا لكن نمنع اه قد يقال بانا نقطع بان العبد انما يستحق العقوبة لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر مع اتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته على
تركها ولو عاقبه المولى على ذلك لذمه العقلاء وهذا سبيل فهو شاهد على حصول الاطاعة من الجهة المذكورة ولذا يصح ان يقول العبد ان عصيتك
بالكون في المكان المخصوص فقد اديت مقصودك من الخياطة وفيه ان عدم استحقاق العبد للعقوبة على ترك المامور به لا يفيد اداءه للمامور به حتى

بيح عدّ مطيعًا من تلك الجهة بل قد يكون ذلك من جهة اسقاط المامور به باداء غيره وذلك لا يقتضي بمخالفة الامر كما هو ظاهر ومرّت الاشارة اليه في المباحث المتقدمة
والحاصل ان اسقاط المامور قد يكون بعصيانه وقد يكون باداء ما يكون باعثًا على الامر به او عدم بقاء متعلقه وسقوط الامر على الوجه الثاني لا يقضي بحصول عصيان
كما هو ظاهر من ملاحظة انفاذ الغريق على الوجه المحرم فان ذلك ليس تمام امر الشارع به لكنه مسقط للتكليف بالانفاذ فلا امتثال ولا عصيان نعم لو تعلق غرض
الامر بخياطة الثوب في غير المكان المفروض تفرع عليه العصيان من تلك الجهة ايضا الا انه مخالف لظاهر الاطلاق وان قلنا بتقييد جانب الامر بالنهي فان ذلك
التقييد انما يجيء من جهة النهي المفروض والجمع بينه وبين الامر لا لتعلق غرض بخصوص الخياطة الحاصلة في غير تلك المكان قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة
هذا ايضا ناظر الى ما هو التحقيق من الجواب المتقدم من جواز اجتماع الطاعة والعصيان مع كون جهة الامر مطلقة لتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق وقد عرفت و
هنه وانه مخالف لما هو بصدده ويرد عليه ايضا ما مر من التوجيه الاول قوله فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي فلا يبقى امرا اذا كان
المفروض من افراد طبيعة الغصب وكان النهي المتعلق بها متعلقا حقيقة بافراده كان الكون المفروض متعلقا للنهي سواء اوجد المكلف كلي الغصب في ضمنه
او لا اذ ليس ايجاد المنهي عنه سببا لتعلق النهي به فلا يتجه ما ذكره من انه اذا اوجد المكلف مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا للنهي ويمكن
دفعه بان متعلق الامر والنهي انما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود وقضية ذلك ان يتصف اي فرد من افراد الطبيعة مما يتحقق
ايجاد تلك الطبيعة في ضمنه بالوجوب او التحريم وفي صورة الترك انما يكون الواجب والمحرم ايضا امرا واحدا وهو الطبيعة المطلقة من حيث الوجود فليس
في تركه لجميع الافراد تاركا لواجبات متعددة ولا تاركا لمحرمات عديدة كما قد يتوهم ذلك بناء على القول بتعلق الامر والنهي بالافراد سيما بالنظر
الى النهي لقضائه بتحريم جميع الجزئيات لتعددها في المهية المفروضة القاضي بتعدد المحرمات ثم فظهر بذلك انه مع اتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد
متعلقا للنهي قطعا لاتحاد الطبيعة المحرمة به وكون ايجاده عين ايجاد المحرم واما مع ترك الجميع فلا يتصف شيء من تلك الخصوصيات بالتحريم وانما المحرم
هو الطبيعة من حيث الوجود نعم يصح الحكم على افرادها بالتحريم من حيث اتحادها مع الطبيعة الا انه لا يستفاد من ذلك اكثر من تحريم نفس الطبيعة بحسب الواقع
وتوضيح المقام ان هناك فرقا بين اتحاد الطبيعة مع خصوصية الفرد بحسب الواقع وبين اتحادها معها على فرض وجودها من غير ان يتحقق هناك
اتحاد بينهما في الواقع فان الاول قاض بتحريم الفرد قطعا بخلاف الثاني اذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع الا لنفس الطبيعة دون افرادها
غاية الامر انها على فرض وجودها واتحادها مع الطبيعة يكون متصفة بالتحريم ولا يقضي ذلك باتصافها فعلا قبل اتحادها مع الطبيعة ووجود الطبيعة في بالحرمة
ضمنها والحاصل ان النهي انما يتعلق بنفس الطبيعة وهي المتصفة بالحرمة بملاحظة ذاتها واتحادها مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتحد
معها فما لم يحصل السبب المذكور لم يصح الحكم بثبوت الحرمة لخصوصيات الافراد نعم يصح الحكم عليها بالتحريم على فرض وجودها حسب ما ذكر فظهر بما قررنا
صحة ما ذكره المص ره من التعبير بقوله فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد اه وقد يستفاد من البيان المذكور سيما من هذه العبارة ذهاب المص ره الى تعلق
الاوامر والنواهي وهو قول مرغوب عنه عند المحققين وانما المختار عندهم تعلقها بالطبايع وقد نص عليه المص ره وفيه ما عرفت من ان الحكم بالافراد ره
بتعلقهما بالافراد انما هو بشرط تبرية الحكم من الطبيعة اليها لا انها بنفسها متعلق بها الاوامر والنواهي من اول الامر كما هو ظاهر القائل بتعلقهما بالافراد الا
ان المختار عند المحققين هو تعلقهما بالطبايع من حيث الوجود وهو يرجع الى مطلوبية الفرد فان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فيكون
الامر بالطبيعة على الوجه المذكور عين الامر بالفرد لكن لا مطلقا بل من حيث انطباق الطبيعة عليه وهذا هو الفرق بين القولين حسب ما فصلنا القول
في محله ولا يذهب عليك ان ما قرره المص هنا يوافق القول بتعلقهما بالطبايع على الوجه الذي قررنا وليس مبنيا على اختيار تعلقهما بالافراد بل
ربما ينافيه حسب ما اشرنا اليه قوله باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية اه يريد ان الفرد انما يوجد من جهة الحصة الحاصلة في ضمنه
من الطبيعة الكلية بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الافراد على احد الوجهين فيه واما على القول الاقرب فهو وجوده بعين وجود
افراده فالامر اظهر لان ايجاده عين ايجاد الفرد وانت خبير بان القول بوجود الكلي الطبيعي في الفرد بحسب الحقيقة ملفق من وجودين او اكثر اعني وجود ضمن الفرد ان اريد به ان وجوده
الطبيعة وساير العوارض المكتنفة بها المانع من انه لا اتحاد بينهما بملاحظة وجود كل منهما في حد ذاته فيكون الطبيعة موجودة في ضمن الفرد بهذا المعنى ان كانت
تلك الطبيعة عين تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاتحادها بحسب الوجود ايضا اتحادا عرضيا فيكون الطبيعي عين افرادها بتلك الملاحظة فليس هذا
ابعد الوجهين في وجود الكلي الطبيعي ح انما يجيء البطلان من جهة اتحاد المامور به للمنهي عنه ولو كان الاتحاد الحاصل بينهما عرضيا لا ذاتيا حسب ما قدمنا
بيانه وان اريد به ان وجود الكلي الطبيعي انما يكون في ضمن الفرد من غير حصول اتحاد بينه وبين العوارض اللاحقة له بل يلفق الفرد من جزئين
خارجيين واجزاء احدهما الطبيعة والثاني غيرها من الامور اللاحقة لها ففيه مع وضوح فساده ضرورة صحة الحمل القاضي بحصول الاتحاد انه على
فرض صحته لا يصح معه البناء على المنع اذ مع حصول الطبيعة في ضمن الفرد انما يتعلق الامر بتلك الحصة الحاصلة لا بمجموع الفرد الملفق منها ومن غيرها
غاية الامر ان يتعلق الامر ح بالفرد على سبيل المجاز بان يكون مطلوبيته بمعنى مطلوبية جزئه فالقول بتعلق الامر ح بالفرد على سبيل الحقيقة ليتفرع
عليه المنع من الاجتماع بناء على الجزئية ايضا ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك على القول بكون وجود الكلي متحدا مع الفرد في الجملة حسبما مر تفصيل القول فيه
قوله وان اتحدتا بالتيان على المغايرة اه يريد ان القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلق كل من الامر والنهي نفس الطبيعة من حيث هي ولا ريب ان كلا من
الطبيعتين من الحيثية المفروضة مغايرة للاخرى لا اتحاد بينهما غاية الامر ان يكون المكلف بسوء اختياره اوجدهما في ضمن فرد واحد وليس الفرد عند القائل
المذكور متعلقا للتكليف حتى يلزم اجتماع الحكمين في شيء واحد وانما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران في حد نفسهما بل يمكن ان يقرر
تغايرهما بحسب الوجود ايضا ومغايرتهما للكون الخاص في المقام فان الكون الحاصل من حيث ذاته لا يكون صلوة ولا غصبا فالصلوتية والغصبية من الامور

الطارية على الكون الخاص بحسب الاعتبارين ومن البين ان العارض غير المعروض فهناك امور ثلثة موجودة اعني الكون الخاص من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه
ومتعلق الامر والنهي خصوص العارضين المفروضين وهما متغايران وجودا ومتغايران للمعروض منهما كل حسب ما مرت الاشارة اليه في تقرير دليل الخصم
لكنك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين بما لا مزيد عليه هذا هو الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما اشار اليه بعض المتاخرين تقريره انه لو لم
يجز اجتماع الامر والنهي التحريمي لما جاز اجتماعه مع النهي التنزيهي اذ المسئلتان من قبيل واحد فان جاز الثاني جاز الاول وان امتنع الاول امتنع الثاني اذ
لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدين والاحكام باسرها متضادة لا يمكن الاجتماع بينها على سبيل الحقيقة فان كان المفروض في المقام من قبيل
اجتماع المتضادين لم يجز في المقامين والا جاز فيهما لكن جواز الاجتماع في الثاني معلوم كما هو ظاهر من ملاحظة العبادات المكروهة الواردة في الشرع
كالصلوة في الحمامات وفي معاطن الابل وفي الاوقات المكروهة والصيام المكروه ونحوها وهذه النواهي وان لم يكن نظيرها ما هو المبحوث عنه في المقام
اذ الكلام هنا فيما اذا كان المنهي عنه بالنهي التحريمي اعم من وجه من المامور به والمنهي عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه يثبت المدعى بطريق اولى اذ
القول بالجواز في العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه في العموم من وجه ايضا فلك ويمكن التنظير بما هو من قبيل المقام ايضا وذلك
كالصلوة في دار الظالم مع ظن غصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه له ظالم مع ظن الغصبية ونحو ذلك فان بذل المسلم وان كان طريقا شرعيا لوجوب غير صحها
للتصرف الا ان التصرف فيه مرجوح لما ذكر فيجتمع ح مرجوحية التصرف مما ذكر مع وجوب التصرف الخاص والجواب انه على ما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة وا
فيما هو من قبيل محل النزاع فبان انتفى ما يقتضيه ذلك مرجوحية التصرفات بالنظر الى ذواتها وهي لا ينافي رجحانها من جهة اخرى بالنظر الى وقوعها
جزء من العبادة الواجبة وح يقع المعارضة بين الجهتين ومن البين ان مرجوحية المكروه لا يوازي رجحان الراجح الواجب غاية الامر ان يحصل هناك
نقص في ثواب الواجب بكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين لا راجحا الامر ومرهونا بمعناه المصطلح نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى ذاته وذلك
لا يستدعي ثبوت الكراهة له في خصوصيات الموارد مطلقا اذ قد يعرضه ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية ويزيد عليها فترتفع الكراهة بالمعنى
المذكور عن ذلك الفعل غاية الامر ان يكون اقل ثوابا عن العاري عن تلك المنقصة نعم لو لوحظ بقاء المرجوحية بالمعنى المذكور صح ما ذكره من النقض الا
انه ليس كك ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكره من ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة هناك ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى اقلية
الثواب كما نص عليه جماعة من علمائنا وقد اختاره هنا جماعة من الافاضل جوابا عن الايراد المذكور واورد عليه انه يلزم ح ان يكون معظم
العبادات مكروهة اذ ما من عبادة الا وهو اقل ثوابا من الافضل كالصلوة في البيت بالنسبة الى الصلوة في مسجد المحلة والصلوة في مسجد المحلة
بالنسبة الى الصلوة في مسجد الجامع وهكذا مع انه لم يتوهم احد عد شيء من ذلك من جملة المكروهات والجواب انه ليس المراد مجرد اقلية ثوابها بالنظر
الى غيرها بل المقصود كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب مزيد ثوابها عن ذلك كما
في الصلوة في المسجد والجماعة ونحوهما وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه كالصلوة في الحمام فكراهة الصلوة في الحمام نظير استحباب الصلوة في
المسجد فكما ان ذلك يقتضي زيادة ثواب فهذا يقتضي نقصانه وما فيه مطلوبية تركها على الوجه المذكور انما هو من جهة النقص الحاصل فيها
فان الغرض من النهي المفروض اخلاء الفعل عن تلك المنقصة بان يترك الفعل المشتمل عليها ويأتي بالخالي عنها الا ان ذلك الفعل المشتمل عليها خال
عن الرجحان بالمرة ليكون النقص الحاصل من الخصوصية مقاوما لرجحان اصل الطبيعة او زائدا عليها وعلى هذا فيكون المباح على طبق المعنيين
المذكورين هو ما لا يكون فيه زيادة ولا نقيصة بالنسبة الى اصل الطبيعة كالصلوة في البيت فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه
المذكور ومرجوحيته كك ومساواته لا ينافي بوجه من الوجوه وجوب الفعل ورجحانه على تركه رجحانا مانعا من النقيض فما ذكره بعض الافاضل
من ان ما ذكر لا يسمن ولا يغني من جوع فان مطلوبية الترك المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع مطلوبية الفعل
من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما ان
يطلب فعلها بدون تركها او تركها فقط او كلاهما فانه لا يمكن بحسب الواقع خلوها عن احد الوجوه الثلثة فعلى الاول يلزم المحذور بين الاندفاع وعلى انتفاء الكراهة وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم ح
نقول ان اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان يكون فعل الصلوة على الوجه الناقص مطلوبا على سبيل المنع من تركها بالمرة اعني اعم من
اتيانها على الوجه الناقص او الكامل على ما هو الشان في المنع من الترك الماخوذ في الواجبات التخييرية فانه انما يؤخذ على الوجه الاعم من تركه ذلك
الفعل وبدله حسب ما مر بيانه في محله فنختار ان هذا الوجه هو المقصود في المقام قوله انه يلزم ح انتفاء الكراهة مدفوع بانه ان اريد بذلك انتفاء
الكراهة بمعناها المعروف فمسلم وعليه مبنى الجواب المذكور وان اريد انتفاؤها بالمعنى الذي ذكرناه فممنوع اذ لا مانع من ان لا يكون ترك الفعل من اصله
على وجه يعم ذلك وغيره من ابداله مطلوبا ومع ذلك يكون ترك الفعل الخاص مطلوبا بالاضافة الى بدله فيراد تركه لاختيار بدله نظرا الى
اشتماله على المنقصة وخلو البدل عنها فانه لا تضاد بين الوجوب والكراهة بالمعنى المذكور انما المقابلة بينه وبين الكراهة بمعناها
المشهور وان اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان لا يكون الترك مطلوبا اصلا ولو على الوجه الذي قررنا فلنا نختار الوجه الثالث
قولك فيلزم المحذور قلنا ممنوع وانما يلزم لو قلنا بكون الترك بالمرة مطلوبا اما لو كان الترك في الجملة مطلوبا على الوجه الذي ذكرنا فلا
محذور اصلا حسب ما قررناه فصار المحصل ان الفعل المذكور راجح على تركه لكنه لما كان مشتملا على النقيصة بالنسبة الى الرجحان الحاصل لاصل
تلك العبادة نهى الشارع عنه ابداء لتلك المنقصة وتحريصا على الاتيان بالفرد الاخر الخالي عنها من غير مناقضة بين الراجحية والمرجوحية المفروضة

اصلا نظرا الى اختلاف النسبة فان رجحانه بالنسبة الى الترك بالمرة ومرجوحيته نظرا الى اشتماله على النقيصة المفروضة بالنسبة الى ما فوق اصل تلك العبادة فطلب تركه لتخلية الفعل عن تلك الوصمة وما يرى في المقام من ان هذا الجواب لا ينفعهم ولا يدفع الايراد على مذاقهم اذ مدار كلامهم على تعلق الاحكام بالافراد بخصوصها وان كان بتخيير او ما ذكر انما يناسب مختار من يعلق الحكم بالطبيعة مدفوع ايضا اذ لا تدافع بين الراجحية والمرجوحية على الوجه المفروض اصلا وان قلنا بتعلق الاوامر بخصوص الافراد بل لا مانع من تعلق الامر التخييري بخصوص الفعل على الوجه المذكور وتعلق به النهي التنزيهي بالمعنى الذي بيناه كما لا يخفى وح فيكون الملحوظ في الثواب المقابل لاصل العبادة هو المتعلق بخصوص افرادها الغير المشتملة على المزية او النقيصة او نقول ان لتلك الافراد من حيث انطباق الطبيعة عليها ثوابا ورجحانا قد ينقص عنه من جهة الاشتمال على الخصوصية المرجوحة او يزيد عليه من جهة الاشتمال على الخصوصية الراجحة فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت لها في تلك الملاحظة واي ارتباط لذلك بتعلق الاوامر بالطبايع المطلقة كما توهم مضافا الى ان القائل بامتناع الاجتماع لا يلتزم بتعلق الاوامر بخصوص الافراد بل اقصى الامر ان يقول بسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد من حيث انطباق الطبيعة عليه وهو غير القول بتعلقها بخصوص الفرد كما عرفت تفصيل القول فيه فكلامه المذكور ساقط من اصله وكذا ما يرى ايضا من انه مع البناء على ما ذكر يتوجه عليهم ان يلتزموا ان الصلوة في البيت التي هي احد الافراد المطلوبة مباحة وهو ايضا فاسد اذ كما لا يكون العبادة مرجوحة لا يكون مباحة ايضا والقول بان المباح ايقاعها في البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه فلم لا يقولون ان المكروه فعلها في الحمام لا نفسها وان الحرام هو وصلها في الدار الغصبية لا نفسها فذلك بعينه رجوع الى ما ذكرنا وذهبنا اليه فاذا بطل الجواب على مذهبهم بقي الايراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا الحبل واضبطه فانه ظاهر الاندفاع بعد التامل فيما قررناه فان المباح بالمعنى الذي ذكرناه لا ينافي رجحان الفعل ووجوبه وانما المباح بمعناه المعروف هو الذي ينافيه والمقصود باباحة ايقاعها في البيت ان خصوصية الايجاد في البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحية وان كان نفس طبيعة العبادة راجحة ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث انه فرد من تلك الطبيعة كما ان خصوصية الايجاد في الحمام مرجوحة باعثة لنقص العبادة عما هي عليه من الرجحان وخصوصية الايجاد في المسجد راجحة باعثة على زيادة الفضيلة وليس المراد به ان خصوصية الايقاع في البيت مباحة بالمعنى المصطلح كيف وهي متحدة مع الايقاع المطلق واذا وجب المطلق وجبت افراده حسبما عرفت فلا يتعقل القول باباحته الواقعية غاية الامر ان يقال ان تلك الجهة ليست جهة وجوب بل جهة اباحة من حيث انه انما يجب الفرد من حيث كونه ايقاعا للصلوة لا من جهة خصوصية كونه في البيت لكن لا يجري ذلك بالنسبة الى ما ذكر من المكروه اذ ليست تلك الخصوصية مكروهة في نفسها الا من جهة تعليلية في كراهة العبادة المتحدة بها اذ ليس نفس الكون مكروهة بل الصلوة الملابسة له مكروهة من جهته نعم يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون في مكان يكره نفس الكون فيه حسبما مثلنا الا انه بعد اتحاده مع الواجب في مصادمته لجهة الوجوب لا يبقى مكروها بعد ما عرفت الا اصطلاحا لرجحان جهة الوجوب على جهة الكراهة حسبما قدمنا ولو اجري ذلك بالنسبة الى الحرام لم يحصل ايضا اجتماع بينه وبين الواجب لملاحظة الترجيح بين الجهتين او الغاء ويكون الحكم الثابت له على حسبه فلا معنى ايضا لاجتماع الحكمين وقد يورد ايضا في المقام انه اذا فرضت الكراهة بالمعنى المذكور لم يكن المقصود من النهي طلب الترك بل كان كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي وهو مع بعده وكونه تعسفا بحتا لا يجدي بالنظر الى الواقع فان ذلك الفعل ح اما ان يطلب ايجاده او تركه او هما معا ويجري فيه الكلام المتقدم الى اخره ويضعفه ان مجرد الخروج عن الظ لا يقضي ببطلان الجواب فان مبناه على التوجيه والتزام التأويل وكونه تعسفا بحتا غير ظاهر بعد ظهور العلاقة نعم الاظهر حمله الى ارادة الطلب بها امكن فيه ذلك حسبما يأتي بيانه واما مع عدم امكانه كما في بعض المقامات فالحمل على ما ذكر ليس بالبعيد بل يتعين الحمل عليه بعد القول بامتناع اجتماع الحكمين اما لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هناك باعث على التزام التوجيه وكان ارتكابه ح تعسفا بحتا الا ان ذلك امر اخر والجواب المذكور مبني على خلافه وما ذكر من عدم اجدائه بالنظر الى الواقع فاسد والمختار ح مطلوبية الفعل المفروض واللازم منه انتفاء الكراهة بمعناها المعروف لا بمعنى اقلية الثواب فاي فساد في التزام انتفاء الكراهة في المقام بالمعنى المذكور وحمل ذلك يراد في المقام كيف ومبنى الجواب المذكور انتفاء الكراهة بهذا المعنى وهم مصرحون بذلك ومع ذلك كيف يعقل الايراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهة الحقيقية نعم لو اريد بذلك لزوم انتفاء الكراهة مطلقا حتى بمعنى اقلية الثواب صح ما ذكر الا ان ذلك من الوهن بمكان غني عن البيان هذا ويمكن الجواب ايضا عن الدليل المذكور بوجهين اخرين احدهما ان النواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ليست متعلقة بنفس العبادة او جزئها وانما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجة عنها فلا اتحاد في متعلق الامر والنهي مثلا النهي عن الصلوة في الحمام انما يتعلق حقيقة بالتعرض للرشاش والنهي عن الصلوة في معاطن الابل انما يتعلق حقيقة بالتعرض بانفارها والنهي عن الصلوة في البطايح انما يتعلق بالتعرض للسيل وقد اورد عليه بوجوه منها ان ذلك خروج عن ظواهر النواهي من غير دليل والاستدلال المذكور انما يناط بالظاهر ويوهنه ان الكلام في المقام في الجواز العقلي ولا ريب ان مجرد الظاهر لا يبقى في مقابلة من يدعي الامتناع نعم لو لم يقم دليل على المنع لوجب صحة الاستناد اليه فمجرد الخروج عن الظاهر لا يدفع التوجيه المذكور فان بناء التوجيه على الخروج من الظاهر لعدم امكان الاخذ بها ومنها ان معنى كراهة تعرض الرشاش الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو الكون الحاصل في الصلوة فيعود المحذور ويدفعه ان التعرض للرشاش بحسب الحقيقة مغاير للكون وانما الكون من مقدماته فلا يجب تفسير التعرض له بالكون في معرض الرشاش وغاية الامر حصول التعرض للرشاش بالكون في معرضه فلا اتحاد بين متعلق الامر والنهي نعم يمكن ان يقال ان الكون في معرض الرشاش

نصرة

سبب التعرض له فمع مرجوحية التعرض له يكون السبب المفضي اليه مرجوحا فيعود المحذور المذكور الا ان يقال انه لا مانع من اجتماع الكراهة الغيرية مع الاستحباب والوجوب النفسيين كما قد يقرب به بالنسبة الى الوجوب النفسي والحرمة الغيرية حسبما يأتي الاشارة اليه وقد يشكل ذلك بانا لو قلنا بجواز اجتماعهما في الجملة فجريانه في المقام محل تامل كما سيظهر الوجه فيه انش ومنها انه لا كراهة في التعرض للرشاش في نفسه والا لكان الكون في الحمام مكروها في غير حال الصلوة ايضا وانما التعرض له في حال الصلوة فيصير مفاده ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فيتعلق النهي بالصلوة ايضا ويعود المحذور وفيه انه لو كان التعرض للرشاش مكروها حال الصلوة مكروها فهذا لا اتحاد بين الصلوة والتعرض المزبور في الوجود غاية الامر ان يكونا متقارنين فكيف يصح القول بكون مفاد كراهة التعرض للرشاش في الصلوة كراهية نفس الصلوة لاجل العلة المذكورة وكون النهي عن التعرض له لاجل الصلوة لا يقضي بتعلق النهي بنفس الصلوة غاية الامر ان يكون ثبوت الكراهة الحقيقية الثابتة للتعرض معللا بسببية نقصان الصلوة فعلى هذا يكون كراهة التعرض للرشاش معللا بالصلوة لا العكس ومنها ان ذلك لا يجري في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص الكراهة بغير تلك الصورة في غاية البعد ثم انه لا يجري الجواب المذكور في جميع موارد الكراهة مما عدا الامثلة المذكورة كما يظهر بالتامل فيها قلت ان كان مقصود المجيب جريان الجواب المذكور في جميع المكروهات من العبادات فلا يخفى ما فيه لظهور عدم جريانه في جملة منها وان يجاب عن غيرها بوجه اخر فلا باس بما ذكر من الجواب وما ذكر من الايراد ح بين الاندفاع وبذلك يندفع ما قد يورد ايضا في المقام من ان مثل الصلوة في مواضع التهمة مما هو من جزئيات المفروض في هذه المسئلة لا يجري فيه الكلام المذكور لتعلق الكراهة هناك بفعل اخر متحد مع الصلوة حسبما هو المفروض في محل النزاع فلا وجه للقول بتعلق النهي التنزيهي بامر خارج عن العبادة اذ المفروض اتحاده معها فكما لا يجوز اتحاد الواجب مع الحرام نظرا الى تضاد الاحكام كذا لا يجوز اتحاده مع المكروه على الوجه المذكور نعم لا بد من القول ببطلان العبادة ح او الحكم بارتفاع الكراهة وكل من الوجهين في غاية البعد بل لا يظن ان احدا يلتزمه فالظاهر انه لا اجمال للتامل في صحة العبادة وكراهة ذلك الامر المتحد معها واذا كان الحال هناك على الوجه المذكور لا جرم صح القول به في المقام لاشتراك العلة والجواز له هناك قاض بجوازه هنا ايضا لاتحاد المناط ويمكن دفع ذلك تارة بان مرجوحية الكون في موضع التهمة مما لا كلام فيها ولا نقول بانتفاء تلك المرجوحية الا انا نقول بمعارضتها برجحان الصلوة الواقعة في ذلك المكان وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصادر نظرا الى جهة المرجوحية لا يستلزم ثبوت المرجوحية والكراهة واقعا بالنسبة الى الفعل الذي حصل فيه تلك المرجوحية ومعارضتها من الجهة المرجحة بل لا بد من موازنة الجهتين ثم الايراد لا يتم الا بثبوت رجحان جهة الكراهة حتى يكون الكون المذكور مما يطلب تركه ولو مع اتحاده بالصلوة فيكون تركه راجحا على ايجاده مط وهو في محل المنع اذ يمكن ان يقال برجحان الفعل على الترك بعد ملاحظة الجهتين وان كان فيه منقصة من جهة حصول المرجوحية نعم لو ثبت مرجوحية الكون المذكور مع ملاحظة كونه جزء من الصلوة امكن الايراد المذكور واني له باثباته وتارة بالتزام مرجوحية الكون في ذلك المكان ورجحان تركه مطلقا الا انه لا يستدعي بطلان الصلوة ومرجوحيتها اذ مرجوحية الجزء وكراهته لا يستلزم مرجوحية الكل فالكراهة انما تتعلق بالكون المذكور والاستحباب او الوجوب انما يقوم بالكل فلا اتحاد في متعلقيهما حتى يلزم اجتماع الضدين فغاية ما يلزم ح ان يتصف ذلك الجزء بالرجحان الغيري من جهة توقف حصول الكل عليه والمرجوحية الذاتية حسبما فرض ولا تضاد بينهما كما يأتي بيانه انش ولذا يمكن ان يتصف مقدمة الواجب بالكراهة الحقيقية مع انا نقول بوجوبها الغيري ولا يجري ذلك بالنسبة الى تحريم الجزء فان وجوب الكل او استحبابه يستلزم جواز الجزء قطعا ولا يجامع تحريمه وجوب الكل وجوازه حسبما ظهر من البيان المتقدم. وينبغي التنبيه لامور احدها انه هل يجوز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية ام لا والذي يظهر من المص هو القول بجواز الاجتماع فيه وظاهر كلامه وان كان مطلقا حيث قال انه ليس على حد غيره من الواجبات فيجوز ان يجتمع مع الحرام الا ان الظ انه انما يقول بجواز الاجتماع اذا كان وجوبه الغيري تخييريا واما الوجوب العيني الغيري مع الحرام العيني فاجتماعهما قاض بالتكليف بالمحال كما لا يخفى وكيف كان فيحتج على الجواز ان الغرض من الوجوب الغيري هو التوصل الى الغير لا حصول الامتثال والانقياد به حتى لا يمكن حصوله بالمحرم وح فما يحصل بالحرام ايضا كما في الوصول الى الحج بالدابة المغصوبة وفيه ان غاية ما يلزم من البيان المذكور حصول التوصل بالحرام واداء الغرض به وذلك لا يستدعي تعلق التكليف به فانه انما يقتضي ان تعلق التكليف به ح اذا لم يكن هناك مانع من تعلقه به لتعلق الوجوب نظرا الى حصول العلة الموجبة لكن المفروض حصول المانع من جهة تعلق الحرمة به فغاية الامر ترتب تلك الثمرة الموجبة للفعل عليه من غير تحقق الوجوب بالنسبة اليه لما عرفت والحاصل ان حصول الغرض مقتض لوجوبه عليه وهو انما يتفرع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود في المقام كيف ولو جاز تعلق الامر به لحصل الامتثال والانقياد بفعله فاي فرق بين ما يراد به الامتثال والانقياد او ما يكون المقصود منه اداء الفعل اذ لو جاز تعلق الامر به حصل به الامتثال والانقياد ايضا فان كان تعلق النهي به مانعا من تعلق الامر جرى في المقامين غاية الامر تفرع الثمرة المناسبة بالوجوب على الحرام ايضا من غير ان يكون سببا لايجابه نظرا الى حصول المانع منه على انه لو تم ذلك لما اختص بالواجبات التوصلية بل جرى في غير العبادات من الواجبات اذ المقصود فيها حصول الفعل وهو حاصل بالحرام كما يحصل بغيره من غير فرق بينها وبين الواجبات التوصلية فالقول بجواز الاجتماع فيه ضعيف جدا وكان مقصود المص هو حصول الثمرة المطلوبة من الواجب من الحرام فيسقط التكليف باداء الحرام كما يسقط باداء الواجب بخلاف ما يكون المقصود منه الامتثال غير مجرد حصول الفعل ثانيها انه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية ام لا والذي ينبغي ان يقطع بالنظر

المكروه

لم يار وجه ان يكون نفس الصلوة م

وان اراد بذلك جريانه في جملتها م

جواز نظراً الى ان الوجوب النفسي انما يقتضي رجحان الفعل على الترك رجحاناً مانعاً من النقيض والحرمة الغيرية انما تقتضي مرجوحيته بالنسبة الى الفعل الآخر الذي هو اهم منه مرجوحية قاضية بتعين الاتيان بالآخر ولا مانع من رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل آخر سواء لم يكن الراجحية والمرجوحية مانعة من النقيض كما في المندوبات المتعارضة او كانت مانعة منه كما في الواجبات المتعارضة او كانت الراجحية غير مانعة والمرجوحية مانعة كما في المندوب المعارض للواجب ويرد عليه انه ان اخذت الراجحية والمرجوحية في المقام بالنسبة الى كل من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما قطعاً الا ان ثبوت الراجحية والمرجوحية ح انما يكون على نحو القضية الطبيعية من غير ان يكون الصفتان حاصلة له في الخارج على نحو ما يلحظ في القضية المحصورة ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين وقد عرفت انه لا مانع منه قطعاً بل هو حاصل في محل النزاع ايضاً من غير ان يكون هناك تأمل في جوازه وان لوحظ ثبوت الراجحية والمرجوحية المفروضتان له بحسب الواقع فيريد الشارع في الواقع بعد ملاحظة جميع جهات الفعل الحاصلة له بحسب ذاته وبحسب الخارج ايجاد الفعل ويريد ايضاً عدم ايجاده فيكون ملزماً بفعله وملزماً بتركه معاً فهو محال حسبما قررناه في محل النزاع من غير فرق كيف ولا اقل من كونه تكليفاً بالمحال لكونه الزاماً للمكلف بالضدين والمفروض في المقام كون التكليف بالاهم مقدماً فيسقط التكليف بالآخر وبذلك يظهر انه انما يلزم ذلك لو كان التكليفان حاصلين في مرتبة واحدة واما لو كانا مترتبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الآمر اولاً هو الاتيان بالاهم ولا يكون طالباً في هذه المرتبة لضده بل يكون الضد مطلوب الترك من حيث الاداء الى الاهم ويكون مطلوبه ثانياً هو الاتيان بالثاني على تقدير عدم الاتيان بالاول ولا مانع من تعلق التكليفين كذلك بالمكلف اذ لا مدافعة بينهما من حيث التكليف والالزام لملاحظة الترتيب ولا من حيث اجتماع الحسن والقبح لما عرفت من عدم المدافعة بين الحسن والقبح المفروضين وجواز اجتماعهما في محل واحد وانما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظة الجهتين والاخذ بمقتضاهما فان جهة المنع من فعله بملاحظة اهمية ضده انما تنافي الزامه بالفعل على تقدير الاتيان بالاهم مطلقاً وليست تلك الجهة كالجهة المقبحة للفعل بملاحظة نفسه فانه لا يمكن الجمع بينهما حسبما مر واما الجهة المفروضة الملزمة للترك من جهة لزوم الاتيان بالاهم انما تنافي الالزام بغير الاهم مع الاطلاق دون الالزام به على تقدير ترك الاهم حسبما قررنا فظهر بما ذكرنا ان الاهم يتعلق به الامر من غير ان يتعلق به النهي اللازم من الامر بغير الاهم اذ ليس غير الاهم متعلقاً للامر في مرتبة الاهم حتى يكون ايجابه قاضياً بعدم ضده الذي هو الاهم ليلزم اجتماع الامر والنهي بالنسبة اليه فان قلت ان غير الاهم وان لم يكن مطلوباً في مرتبة الاهم الا ان الاهم مطلوب في مرتبة غير الاهم ولذا يعاقب على ترك الاهم عند اتيانه بغير الاهم من غير عكس فيلزم ايضاً ان يتعلق به النهي اللازم من الامر بغير الاهم لو جاز القول به قلت انما يلزم ذلك في المقام لو كان وجوب غير الاهم مطلقاً واما لو كان مقيداً بصورة ترك الاهم كما هو قضية ما ذكرناه حيث ان المفروض ترتب الامرين فلا يلزم ذلك لان وجوب غير الاهم ح مشروط بترك الاهم فيكون ترك الاهم مقدمة لوجوب غير الاهم ومن المقرر عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا يكون ترك الاهم واجباً للاداء الى غير الاهم حتى يلزم اجتماع الامر والنهي في الاهم بل ترك الاهم حرام محض يترتب عليه وجوب غير الاهم وفعله حسبما قررنا فان قلت ان ترك الاهم ان كان شرطاً في وجوب غير الاهم كان وجوبه متوقفاً عليه فلا بد من حصوله اولاً حتى يتفرع عليه وجوب غير الاهم فينبغي ان لا يتحقق التكليف بغير الاهم الا عند مضي زمان الاهم او مضي ما يتمكن من اداء الاهم فيه ليصدق معه ترك الاهم وليس كذلك في المقام اذ المفروض اداء غير الاهم في الزمان الذي يمكنه فيه اداء الاهم مع التمكن من ترك غير الاهم والاتيان بالاهم مقامه فليس هناك الا البناء على ترك الاهم ولا يمكن ان يكون وجوب غير الاهم مشروطاً بالبناء المذكور اذ هو غير الترك المفروض ولا يندفع بالتزام اشتراط الوجوب به ما ذكر من الايراد بالنسبة الى الاهم لوجوب الاتيان بالاهم عند البناء على تركه ضرورة ان البناء على عصيان الامر لا يسقطه ووجوب تركه ايضاً نظراً الى كونه مقدمة لفعل غير الاهم المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان المفروض وهو عين المفسدة المذكورة قلنا انا لا نقول بكون وجوب غير الاهم مشروطاً بالبناء على ترك الاهم وانما نقول باشتراطه بترك الاهم لكن لا نقول بالتزام كون الشرط متقدماً على المشروط بل يمكن تأخره عنه ومقارنته لجميع المشروط فلا يكون بتمامه حاصلاً حين الشروع في المشروط بل نقول بان وجود ذلك الشرط بحسب الواقع كاف في وجود المشروط به وان كان تحققه بعد حصول المشروط به كما في الاجازة اللاحقة للعقد الفضولي بناء على القول بكون الاجازة كاشفة كما هو الاظهر فكذا الحال في المقام والعلم العادي بعدم وقوع الاهم منه كما هو حاصل في كثير من الاحيان كاشف عن عدمه فيتعلق الوجوب ح بغير الاهم ويصح الاتيان به فان قلت انه يرد ح لزوم المفسدة المذكورة بالنسبة الى فعل غير الاهم من جهة الزام المكلف ح بفعله والزامه بتركه ايضاً لكونه مانعاً من فعل الاهم الواجب عليه ح ايضاً ضرورة عدم سقوط التكليف به بالبناء على عصيانه وعلم المكلف بعدم اتيانه به وهو عين المفسدة المترتبة على اجتماع الامر والنهي حسبما مر فلا فائدة فيما ذكر من ترتب التكليفين في تصحيح ذلك قلت انه قد يدفع ذلك بان ترك غير الاهم انما يجب من حيث كونه مقدمة لفعل الاهم وقضية ذلك وجوب خصوص الترك الموصل الى فعل الاهم دون غيره حسبما مر في بحث المقدمة من الاشارة الى ما قد يرى من ان الواجب منها خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها والواجب بمقتضى التكليف الثانوي على حسب ما فرض هو الفعل الغير الموصل تركه الى الاهم حيث كان وجوبه مبنياً على ترك الاهم فلا يكون فعل شيء واحد وتركه واجبين معاً ليلزم المحذور بل الترك الواجب هو ما يوصل الى فعل الاهم والترك الحرام هو ما لا يوصل اليه وهما شيئان مختلفان لا اتحاد بينهما حتى يلزم من ذلك التدافع بين الطلبين المذكورين فالواجب فعل والمحرم فعل آخر وقد مرت الاشارة الى ذلك في بحث اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وفيه ما عرفت في ذيل بحث مقدمة الواجب من ان تنويع الفعل الى النوعين وكون المقدمة الواجبة هو خصوص الفعل الموصل دون غيره غير متجه بل المقدمة الواجبة

[هامش: ولا تدافع بين الوصفين]

[هامش: كذا في الاصل والصواب المفروضين]

بتوقف

ما يتوقف عليه فعل الواجب سواء تحقق به الايصال او لم يتحقق غاية الامر انه مع عدم حصول الايصال به قد ترك نفس الواجب دون المقدمة المفروضة فلا يكون ترك المقدمة المفروضة مع بنائه على ترك الواجب جائزاً غير ممنوع منه عند الامر ليمكن تعلق الامر به منه لوضوح كون ذي المقدمة مع البناء المذكور ممنوعاً من تركه اذ لا يقضي البناء على العصيان بسقوط الواجب ومع حصول المنع من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدمته ايضاً غير ان منعه من تركه ليس مطلقاً ليكون مطلوباً في نفسه واجباً في حد ذاته بل انما يجب بملاحظة ايصاله الى الفعل الآخر سواء تحقق به الايصال او لا ويؤن بعيد بين ما ذكر وما ذكرناه حسبما مر القول فيه في بحث المقدمة فاللازم ح كون ذلك الترك واجباً بخصوصه بملاحظة ايصاله الى الاهم ومحرماً ايضاً بملاحظة تعلق الامر بذلك الفعل في ذاته فيثبت له الحرمة والوجوب من جهتين والمفروض عدم اجداء تعدد الجهة مع اتحاد الفعل حسبما مر القول فيه فالمحذور على حاله سيما مع تضيق الواجبين اذ القائلون بالاكتفاء بتعدد الجهة لا يقولون به ايضاً حسبما مر والتحقيق في الجواب ان يقال ان متعلق الامر والنهي هنا على تقدير الحكم بصحة الصلوة شيء واحد كما هو ظاهر في المقام فان ما يوقعه من الصلوة عند مزاحمته لازالة النجاسة قد الزمه الشارع بتركها وايصال ذلك الترك الى فعل الازالة والمفروض تعلق الامر بها ايضاً بملاحظة ذاتها وانما يصح ذلك ويجوز ان الامر والنهي المتعلقين به مترتبان لا مطلقان فان المفروض ان ترك ذلك الفعل المطلوب في المقام انما هو من حيث ايصاله الى الاهم وفعله انما يطلب من حيث ذاته على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل اذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه ايجاد ذلك الفعل اصلاً لما عرفت من كون مطلوبية الثاني انما هو على تقدير خلو ذلك الزمان عن ضده المفروض فمع الاتيان به وايصال ترك الثاني الى فعله لا تكليف بالثاني اصلاً وانما الواجب هو ذلك الاهم خاصة فالفعل الثاني انما يراد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه فان قلنا ان ايجاب الفعل على الوجه المذكور يكون ايجاباً مشروطاً بعدم تركه وهو ممتنع اذ محصله ان يكون وجوبه مشروطاً بعدم تركه وهو محال اذ لا يعقل ملاحظة الترتيب بين وجوب شيء وعدم حصول تركه حسبما فرض قلت لو كان ملاحظة الفعل والترك مطلقين كان الحال على ما ذكر اذ لا يعقل ايجاب الشيء على تقدير عدم تركه واما لو كان الترك ملحوظاً على جهة خاصة فلا مانع منه اصلاً وتوضيح الحال ان الترتيب المفروض في المقام انما يلحظ ابتداء بين التكليف بغير الاهم والتكليف بالاهم حسبما قررناه وهو انما يأمره بالثاني على تقدير تركه للاهم لكنه لما كان التكليف بذي المقدمة مستتبعاً للتكليف بالمقدمة وكان الامر بالمقدمة من لوازم الامر بذي المقدمة لزم من ذلك حصول الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلق بمقدمة الآخر ايضاً اللازم من التكليف به فيكون التكليف المتعلق بذلك الفعل مترتباً على عصيان التكليف المتعلق بتركه لكن ليس التكليف المتعلق بتركه مطلقاً ليلزم المحذور المذكور بل انما يتعلق به من حيث ايصاله الى الاهم وكما يتحقق عصيانه بايجاد الفعل المذكور كذا يتحقق بتركه مع عدم ايصال الترك الى فعل الاهم لعدم اتيانه بالترك من حيث الايصال في الصورتين وح فليس ما يترتب عليه التكليف بالفعل مجرد عدم الترك ليتفرع عليه كون وجوب الفعل مشروطاً بوجوده بل انما يكون مشروطاً بعدم تركه على الوجه الخاص وهو اعم من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه فالمحصل ان اللازم مما ذكر كون تكليفه بالفعل مترتباً على عدم حصول الترك من حيث ايصاله الى الاهم وهو اعم من عدم تركه مطلقاً لحصول ذلك على الوجهين المذكورين ومن البين انه لا مانع من ترتب وجوب الاخص على البناء على ايجاد الاعم ولا مفسدة فيه اصلاً فان قلت ان ذلك عين الجواب المتقدم فان انتفاء الترك الموصل انما يكون بالوجهين المذكورين اذ انتفاء المقيد قد يكون بانتفاء القيدين وقد يكون بانتفاء احدهما فيكون الواجب من المقدمة ح هو خصوص الترك الموصل ويكون التكليف الثانوي مترتباً على عدم حصول ذلك الترك الموصل لا ترك ذلك الفعل مطلقاً ليلزم المحذور فيختلف الفعل المتوقف وجوبه مع ما يتوقف الوجوب على تركه وهو عين ما مر قلت ليس الحال على ما ذكر اذ الملحوظ في الوجه الاول اختلاف متعلق التكليفين وتعددهما في الخارج فان المأمور به هو الترك الموصل الى الاهم والممنوع منه هو الترك الغير الموصل اليه ولما كان الجمع بين ذينك التكليفين ممتنعاً فيكون التكليف الثاني على فرض عصيان الاول على الوجه الذي مر وعلى هذا فلا اجتماع بين الامر والنهي اصلاً ولا يتم به ما قررناه من جواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية حسبما ذكرنا في ذيل ذلك الجواب والملحوظ في الوجه الثاني اتحاد متعلق التكليفين كما هو الواقع في ذلك الفرض فان فعل غير الاهم مطلوب في ذاته وتركه بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله الى الاهم حسبما اشرنا اليه فقد تعلق الطلبان بشيء واحد الا انهما من جهتين مختلفتين وانما قررنا التوبيخ ذلك بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدين في نفس الفعل لعدم المدافعة بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر الى ما هو احسن منه وعدم التدافع بين نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الامرين فان امتناع التكليف بالضدين انما يجيء من جهة استحالة الجمع بينهما والا فلا استحالة في ذلك التكليف من جهة اخرى وح كون التكليف بالثاني على تقدير اخلاء ذلك الزمان عن الضد الآخر فلا مانع منه بوجه فالتكليف بفعله من حيث ذاته مترتب على ترك ما تعلق من التكليف بتركه من جهة ايصاله ولا محذور في الترتيب المذكور حسبما قررناه ثالثها انه قد ظهر مما قررناه عدم جواز اجتماع الوجوب والاستحباب واجتماع الكراهة والتحريم لما قررناه من اضمحلال جهة الاستحباب والكراهة في جنب جهة الوجوب والتحريم وان الحكم في ذلك يتبع جهة الوجوب والتحريم لبلوغ تلك الجهة الى حد المنع من الترك وعدم وصول الجهة الاخرى اليها فالرجحان مشترك بينهما وجهة المنع من الترك غالبة على جهة عدم المنع من الترك ان سلم المدافعة بينهما والا فالظاهر عدم المدافعة حيث ان جهة الاستحباب انما يقتضي عدم المنع من الترك لعدم اقتضائه من الرجحان ما يزيد على تلك الدرجة فلا ينافي حصول ذلك الاقتضاء من جهة اخرى وح فيتعين حكمه بالوجوب او التحريم ولا تدافع بين الجهتين وحصول الاقتضائين لكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً وانما التدافع في المقام بين الحكمين المذكورين لتقوم الوجوب والتحريم من الجهة بالمنع

الفاضي من زوال الاستحباب والكراهة المتقوم من بعده ولا يمكن القول ح بقيام الاستحباب والكراهة بالجهة المفروضة وقيام الوجوب او التحريم بالجهة الاخرى لما عرفت من كون ثبوت الاحكام لموضوعاتها على سبيل القضية المحصورة دون الطبيعية ومن البين انه مع اتصاف الفرد بالوجوب او التحريم نظرا الى الجهة المفروضة لا يمكن اتصافه فعلا بالاستحباب او الكراهة فيكون ثبوت الاستحباب او الكراهة انما هو للجهة من دون ثبوته واقعا للفرد المطابق لها وهو عين مفاد القضية الطبيعية حسبما عرفت ومن ذلك يتبين عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهة حسبما مر تفصيل الكلام فيه وكذا اجتماع الحرمة والاستحباب بل الحال فيه اظهر واما اجتماع الكراهة والاستحباب فالذي يقتضيه ظاهر النظر المنع منه ايضا نظرا الى تضاد الاحكام فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والتحريم حسبما قررنا فلا يجوز اجتماع الندب والكراهة للاشتراك في العلة المانعة كيف وقضية الندب رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع وقضية الكراهة رجحان الترك على الفعل كذلك والتدافع بينهما واضح فكيف يعقل اجتماعهما وقد يقال ان رجحان الفعل على الترك واقعا من جهة لا ينافي رجحان الترك على الفعل واقعا من جهة اخرى نعم الممتنع حصولهما من جهة واحدة فاي مانع من القول باجتماعهما من جهتين فان قلت ان حصول الجهتين حاصل في الحرام والواجب وكذا في الواجب والمندوب والحرام والمكروه فكيف لا يقولون به قلت لا ريب ان المنع من الترك والفعل متضادان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد ولو من جهتين الا على طريق الشانية بمعنى اجتماع جهتي الحكمين وحصول تينك الجهتين فاما من ترجح احدهما فيتبع الحكم التابع لها دون الآخر او التخيير بينهما مع تعادلهما ويتخير المكلف في العمل وظاهر انه لا يمكن حصول المنع من ترك فعل والمنع من فعله معا بحسب الواقع كيف وهو تكليف بالمحال لا يمكن القول به عند العدلية وكذا الحال في رجحان الفعل على الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك على الفعل مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه اذ مع حصول المنع من الفعل او الترك بحسب الواقع عدم حصوله للزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح وغاية الامر هناك ايضا جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين حسبما مر واما رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا مانع منه اذ لا مانع من القول برجحان فعل على تركه واقعا من جهة ورجحان تركه على فعله كذلك من جهة اخرى وانما المستحيل حصول الامرين من جهة واحدة فان قلت ان لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضية الطبيعية بان يثبت الحكمان للجهتين من دون ان يكون حصولهما للفرد بملاحظة الجهة من دون ثبوتهما للفرد بحسب الواقع فذلك مما لا مانع منه في المقام وغيره من الصور المتقدمة لما عرفت من جواز اجتماع جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين وان لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضية المحصورة فمن الظاهر امتناعه فكما لا يمكن اتصاف الفرد فعلا بالوجوب والتحريم كذا لا يمكن اتصافه بالاستحباب والكراهة واقعا اذ كما يثبت التضاد بين المنع من الترك والمنع من الفعل فكذا يثبت بين رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبة اليه وان خلا عن المنع من الخلاف فغاية الامر ان المضادة في الواجب والحرام من جهتين اعني جهة الرجحان والمرجوحية وجهة الالزام بالفعل والالزام بالترك وهنا انما يكون المضادة من الجهة الاولى خاصة قلت لا ريب ان رجحان الفعل والترك في الواجب والحرام متقوم بالمنع من النقيض كما انه متقوم في المندوب والمكروه بعدمه فالمدافعة الحاصلة بين الرجحان والمرجوحية فيهما حاصلة لحصول المنع من النقيض وحاصلة في المندوب والمكروه لعدم المنع منه الا انه بعد بلوغ رجحان الفعل او الترك الى حد المنع من النقيض لا مدامها لا يمكن تعلق الرجحان بالنقيض الا على نحو الشانية والقضية الطبيعية بل لا يمكن تعلق الرجحان اذن الشارع به فضلا عن رجحانه وطلبه من المكلف لوضوح عدم جواز اجتماع المنع من شيء والاذن فيه ولو من جهتين الا ان يكون الجهتان متميزتين لاحدهما عن الاخرى في الخارج كضرب اليتيم على وجه التاديب او على جهة الظلم وهو خارج عن محل الكلام واما مع عدم بلوغ الرجحان الى حد المنع من النقيض فالاذن في النقيض حاصل بملاحظة رجحانه من الجهة المفروضة ولا ينافي الرجحان المفروض رجحان الخلاف ايضا من جهة اخرى فيجتمع الرجحانان في فعل واحد من جهتين والحاصل ان المنع من الترك او الفعل بحسب الواقع انما يكون بعد ملاحظة جميع جهات الفعل وبحسب الواقع بان يكون الفعل بعد ملاحظة جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعا من تركه او فعله سواء كان الباعث على الحكم المذكور جهة واحدة منها او جهات متعددة الا انه لا بد من عدم مزاحمة غير تلك الجهة او الجهات لحصول المنع المفروض والا لم يتحقق المنع وغاية الامر ان يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعة من حيث هي او جهتية اخرى على نحو القضية الطبيعية من غير ان يسري الحكم الى الفرد وهو خارج عن محل الكلام كما عرفت واما عدم تحقق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كل من الجانبين من جهة بحسب الواقع ولا يلزم في الحكم بذلك الرجحان من ملاحظة جميع جهات الفعل بل لو كان راجحا بملاحظة بعض الجهات صح الحكم برجحانه وان كان مرجوحا من جهة اخرى فلا مانع من تحقق الرجحان من الجانبين بملاحظة الجهتين المقتضيتين لثبوت الرجحان في الواقع ح لكل من الجهتين ويكون المصداق الواحد متصفا بكل منهما بحسب الواقع بملاحظة انطباقه بكل من الجهتين فيكون كل من الفعل والترك مطلوبا بكل من جهته غاية الامر ان يكون الفعل والترك المرجحان نظير القطبين اذا امكن التفريق بينهما وكان احدهما مندوبا والآخر مكروها فانه ان اتى بالمندوب فقد اتى بالمكروه وان ترك المكروه فقد ترك المندوب ايضا فح ان تعادلا في الرجحان والمرجوحية تخير المكلف بين الوجهين من غير ترجيح لاحد الجانبين على الآخر والا كان الاولى ترجيح الارجح لكن ليس اختيار المرجوح في المقام اذا كان هو الفعل مكروها مطلقا اذ المفروض رجحانه على الترك بملاحظة عنوانه المفروض وانما يكون مرجوحا بالنسبة الى العنوان الآخر فيكون قد اختار الاتيان بالمندوب من جهة والمكروه من اخرى وان كانت جهة الكراهة اقوى وكذا الحال لو تعادلا فيكون المكلف في كل من صورتي الفعل والترك اتيا براجح ومرجوح فان قلت انه مع تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح

يتعين الحكم بالوجوب او التحريم ولا يتعين الحكم الندبي والكراهة اذ لا يجامع المنع من الفعل او الترك

فليس

فليس هنالك اجتماع الحكمين قلت تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح فليس هنالك اجتماع للحكمين قلت تساوي الفعل والترك على الوجه المفروض لا يقضي باندراجه في المباح فالظ من المباح ما لا يكون مصلحة في فعله وتركه ولو فرض وجود المصلحة في فعله على وجه يساوي مصلحة الترك فربما امكن ادراجه في المباح ايضا التساوي الفعل والترك في المصلحة على حسبما فرض في عنوان والمقدم كذلك في عنوان اخر وتساويا وان اتفق اجتماعهما في مصداق واحد فادراج ذلك في المباح غير ظاهر بل قضية ظاهر الخطابين هو الاخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على جهتيهما فيكون ذلك المصداق مندوبا من جهة ومكروها من اخرى ولا معارضة بين الامرين حتى يلحظ التعادل والترجيح بينهما بل يثبت له الحكمان بملاحظة العنوانين نعم تعادل الوجهين كما في هذه الصورة يتخير المكلف في الاقدام على اي منهما ومع رجحان احد الوجهين كما في الصورة الاخرى ينبغي ترجيح الراجح وذلك تخيير في الاخذ بمقتضى التكليفين او الحكمين من دون ترجيح الى احد الجانبين او معه وهو غير ثبوت حكم واحد في المقام من الاباحة او الاستحباب والكراهة كما لا يخفى الى هنا جف قلمه الشريف

قوله اختلفوا في دلالة النهي ينبغي قبل الشروع في المرام توضيح المقام برسم امور احدها ان الظ ان دلالة النهي على الفساد في العبادات او مطلقا على القول بها ليس من جهة وضعه لذلك بل لاستلزام مدلوله ذلك او لفهمه من المقام حسبما يأتي القول فيه ان شاء الله كيف وليس مدلول النهي الا مطلق الطلب او خصوص التحريم وذلك معنى غير الفساد جزء من معناه لزم التجوز في كثير من النواهي الشرعية مما لا يتصور فيه الفساد كالنهي عن الزنا واكل الميتة والدم وشرب الخمر ونحوها بل معظم النواهي الجارية في العرف كذلك نعم ربما يتوهم من كلام القائل بدلالة النهي على الفساد شرعا حسبما ذكر في اقوال المسألة وذهب اليه السيد من علمائنا انه موضوع للفساد في الشريعة فح فاما ان يقول بنقله في الشريعة من الطلب والتحريم الى الفساد اما مطلقا او فيما اذا تعلق بالامور القابلة للفساد وضح الفساد الاول لان يتوهم احد في المقام سيما الاخير لمخالفته لما هو المعهود في الاوضاع والظ انه مما لا قائل به او يقول بضم معنى الفساد في الشريعة الى الطلب او التحريم فيكون منقولا من معناه الاول الذي هو مجرد طلب الترك او التحريم الى الطلب او التحريم مع الفساد فيكون مدلوله الاول جزء من معناه الثاني وهو ايضا فاسد اذ لو ثبت النقل على الوجه الاول لزم التجوز في كثير من النواهي الشرعية كالنهي عن المحرمات الغير القابلة للفساد وهو ظاهر الفساد قيل به على الوجه الثاني ففيه ما عرفت من عدم معهودية مثله في الاوضاع اللفظية فلو ثبت الوضع له ثبت مطلقا ولزمه المفسدة المذكورة والا ان يقال ان مقصودهم من دلالته شرعا على الفساد انفهام ذلك من ملاحظة المقام في الاستعمالات الشرعية حسبما نقرر ان شاء الله والحق فيه ما سنفصله وان كان كلام القائل المذكور ربما يوهم بكون الفساد مستفادا من غلبة استعمال الشارع النواهي الشرعية في مقام ارادة الفساد فيظن من ملاحظة تلك الغلبة كون النهي الوارد من الشارع واردا في مقام الارادة الفساد انما اذا كان قابلا له من دون ان يكون الفساد مما استعمل فيه اللفظ بل الجاري طريقته على النهي عن العبادات والعقود والايقاعات ونحوها من الامور القابلة للفساد اذا كانت فاسدة فيفهم منه الفساد بملاحظة تلك الغلبة وهو كان في استفادته من اللفظ فيكون لا زالة من جهة الغلبة ثانيها ان ما يتعلق به النواهي قد تكون قابلة للصحة والفساد كالعبادات والعقود والايقاعات وغيرها من الافعال التي تترتب آثار معينة كغسل الثياب ونحوها والتذكية وقد لا تكون قابلة لذلك كالنهي عن الزنا والسرقة ونحوهما مما اشرنا اليه والثاني مما لا كلام فيه ولا كلام ايضا في عدم خروجه عن حقيقة النهي ومحل الخلاف هو الاول سواء قام هناك دليل عام على الصحة او لا ومن المقرر ان الاصل الاصيل في الجميع هو الفساد لوضوح توقف العبادة على تعلق الامر بها وهو خلاف الاصل كما ان ترتب الآثار على المعاملات على خلافه لاصالة بقاء الشيء على ما هو عليه وح فالحكم بصحتها ابتداء الدليل الدال عليها من عموم او خصوص وح فان قام دليل على صحة العبادة او المعاملة وتعلق النهي به كان ذلك دليلا على فسادها وخرج به الدليل الدال على الصحة بناء على القول بافادته الفساد وان لم يقم دليل على الصحة كان عدم الدليل كافيا في الحكم بالفساد من جهة الاصل والنهي ايضا دليل لفظي دال على فساده والفرق بين الدليلين ظاهر ولا اقل من كونه مؤكدا فتخصيص النزاع بالصورة الاولى كما نص عليه بعض الافاضل مما لا وجه له ثالثها ان المراد بالعبادة ما يتوقف صحته على نية القربة واي يكون المطلوب ايقاعه على جهة الامتثال والطاعة وان لا يكون المقصود منه حصول نفس الفعل فلا بد فيها من ان يكون المامور به ايقاع الفعل على تلك الجهة ويقابله ما لا يتعلق امر كما هو الحال في معظم العقود والايقاعات او يتعلق به امر لكن لا يتقيد بوقوعه على جهة الامتثال كاداء الدين وازالة النجاسة عن الثوب والبدن ونحوهما وقد يتوقف صحة العمل على مجرد قصد الامتثال والطاعة وان لم يكن في الواقع امر بذلك الواقع منه كما في الوقف والعتق لصحة ما يقع منهما من المخالف والكافر وفي ادراجهما في العبادة بالمعنى المذكور اشكال والمعروف بين الاصحاب ذكرهما في طي المعاملات اما لذلك او لكون معظم البحث عنهما من جهة ترتب الآثار لا من جهة ملاحظة الامتثال وقد يراد بالعبادة ما يقع من المكلف على وجه الطاعة سواء كان على جهة تحصيل الامتثال واداء الطاعة او يكون اداء المكلف له على جهة الطاعة فيما يتعلق به الطلب على بعض الوجوه فيكون عبادة بالنية والظاهر جريان حكم العبادة فيها بالنسبة الى وقوعها على تلك الجهة ويكون حكم المعاملات بالنسبة الى نفسها على حسب ما يجيء الكلام فيه ان شاء الله رابعها ان الصحيح من العبادات على ما فسرها المتكلمون ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء قالوا ويظهر الثمرة بين التفسيرين فيمن صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف فانها صحيحة على الاول لانه ما وافق الامر حيث جعله متعبدا بالعمل به فاسدة على الثاني لعدم اسقاطه القضاء اقول ان اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الواقع وبما اسقط القضاء ما اسقطها كذلك لم يصح ما ذكر من التفريع لوضوح عدم موافقة ما اتى به من الصلوة للواقع وعدم اسقاطه القضاء كذلك وان اريد موافقته للشريعة كذلك بان يكون مسقطا للقضاء في ظ الشريعة وبعد انكشاف الخلاف كما يتبين عدم اسقاطه القضاء كذلك ايضا اذ لا وجه للتفكيك بين الامرين

الشارع

المذكور وانه اصطلاح منهم والوجهان الاخيران مما يبعد ارادتهما في المقام لبعدهما عن نظر اللفظ نظراً الى اقتضاء استعمال الكلي في خصوص الفرد تخصيصاً ممكناً اول
اللفظ فيه وهو خلاف الظاهر في المقام مضافاً الى لزوم التجوز في اللفظ المخالف للاصل مع عدم قيام دليل عليه وقد اتضح بما قررنا ان المعهود الذهني منه
بالنظر الى ما استعمل فيه اعني المهية المطلقة الحضور ما في الذهن والاشارة اليها بواسطة اللام كما في غيرها من الاجناس المعرفة وفي معنى النكرة بالنسبة
الى الفرد الذي اطلق عليه اذ لا تعيين فيه الا من جهة اتحاده مع الطبيعة فكذلك مما لا يعين الفرد اذ معرفة الشيء بالوجه العام ليس معرفة لذلك
الخاص في الحقيقة بل معرفة للعام الذي صار وجهاً لمعرفته فليس اللام في الحقيقة اشارة الى خصوص الفرد ولا تعريفاً له ولذا نصوا على كونه في معنى النكرة
يعنون به بالنسبة الى خصوص الفرد لا بالنظر الى الطبيعة التي استعمل فيها ولبعض الاعلام كلام في المقام احببت ايراده مع تلخيص له وتوضيح لما فيه وفيما يرد
عليه من تتميم الكلام في المرام قال ان ما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما وسموه بالمعهود فهو حقيقة
غير واضح لان معيار كلامهم فيما ذكروه انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة فاورد على ذلك اموراً منها ان المعرف بلام الجنس معناه المهية
المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموماً وخصوصاً واطلاقه وارادة المهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان المهية المعراة
عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها فما قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة ومنها انه لا مدخلية
للام في دلالة الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام فكما نرى ان بذلك ان الوجه
المذكور انما يفيد كون مدخول اللام بنفسه حقيقة اذا اطلق على الفرد فاذا جعل مفاد المعرف باللام هو مفاد الخالي عنه كان اللام ملغاة و
مفاده ان جعل مغايراً لذلك فلا يفيد كون المعرف باللام حقيقة في الفرد ومنها ان المعرف باللام قد وضع للمهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد
ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك في اكثر من معنى لا
يقال يرد هذا في اصل المادة بنفسها فانها موضوعة للمهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضاً مجاز وما ذكرناه
من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل والاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما ومنها ان ما اطلق عليه المعرف بلام
العهد الذهني هو فرد ما كما ذكره ومن البين انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين فوجود الكلي واتحاده مع الفرد انما
يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف باللام الجنس لان المفهوم المذكور مما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة
في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد المعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما الا حال وجودها
في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له
مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس مراداً جزماً فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانا نريد
به الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما بمعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما قلت هنا انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونها حقيقة من جهة
ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضاً كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا
طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على
الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اريد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضاً
لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيراً الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ثم قال مع هذا كله فالعجب من
هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان هيهنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم
فاسد لان هذا ليس معناه ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضاً من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة
في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازاً انتهى والوجوه المذكورة كلها مدفوعة ففي كلامه مواضع للنظر احدها ما
ذكره من اطلاق اسم الجنس الموضوع للمهية المعينة في الذهن وارادة المهية بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقي فانه ان جعل وجه المخالفة كون الموضوع
له امراً ذهنياً فارادة الامر الخارجي يخالفه فقد عرفت ما فيه اذ ليس المعرف باللام موضوعاً بازاء الامر الذهني بل قد اعتبر فيه الحضور من جهة
التعريف والاشارة وهو لا ينافي كونه موضوعاً لنفس المهية او باعتبار وجودها في الخارج كما مر بيانه وان جعل وجه المخالفة كونها معراة
عن ملاحظة الافراد فاعتبار كونها في ضمن الفرد ينافيه كما هو ظ كلامه ففيه ان المراد بتعريتها عن ملاحظة الافراد عدم ملاحظة الافراد
معها لا اعتبار عدمها وهو ايضاً قد نص على ذلك ح فلا ينافيه اعتبار كونها في ضمن الفرد اذا لم يكن مستعملاً في خصوص الفرد بل انما اطلق
عليه حسبما مر تفصيل القول فيه فظهر بذلك ان ما في قوله لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة ثانيها
اطلاقه على الفرد من حيث الوجود في الخارج نظراً الى اتحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوزاً في اللفظ وليس المراد باعتبار الوجود ملاحظته
ما يزيد على ذلك كما عرفت ومن الغريب انه اعترف بها بالنسبة الى اسم الجنس ونص على كون اطلاقه كذلك على الفرد الموجود حقيقة مع جريان الكلام
المذكور فيه بعينه على ان دعوى المنافات المذكورة مع ما فيه هو غني عما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ايراداً آخر ثالثها قوله لا مدخلية
للام الخ مع تسليم ذلك لا يلزم كون اللام ملغاة فان من البين كون اللام مفيداً لتعريف الحقيقة وهذا هو فائدة اللام كما في غيره والاطلاق
الحقيقي على الفرد من الجهة المتقدمة لا ينافي تعريفها على ان فيه نحو تعريف للفرد من جهة اتحاده مع الطبيعة حسبما مر والحاصل ان من البين ان
الدال على اطلاق الكلي في المقام على الفرد هو الحكم المتعلق به في المثال السابق وغيره وليس للام مدخلية في الدلالة على الاطلاق على الفرد كالزوم

اصلاً كما هو ظ وح فجعل ذلك سبباً لالغاء اللام مع افادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض عن ثالثها ما ذكره من ان الوضع انما ثبت حال عدم
ملاحظة الافراد فلا بد من الاقتصار عليه لتوقيفية الوضع فلا يثبت الوضع في حال الملاحظة فان من البين انه ان اعتبر الواضع تلك الحال في
وضعه اللفظ لمعناه فقد صار ذلك المعنى موضوعاً له بشرط عدم ملاحظة الافراد وهو لا يقول به بل هو ظ الفساد لوضوح عدم اعتباره ذلك وان
لم يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعة لا بشرط شيء فمن الواضح ح كون الاستعمال حقيقة اذا استعمل فيه سواء اطلق على
الطبيعة في ضمن الفرد اولا كما اشرنا اليه وقد بنى على مثله الحكم في مواضع متعددة واشرنا الى ما فيه ومما يستغرب في المقام جداً ايراد جريان مثل
ذلك بالنسبة الى مدخول اللام اذا اطلق على الفرد كما اشار اليه بقوله لا يقال الخ ثم دفعه بالتزام المجازية هناك ايضاً اذا اطلق على فرد ما نظراً
الى انه لا اتحاد للطبيعة بالنسبة اليه وانما هي متحدة مع الفرد المعين فان ذلك ان صح فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما اورد عليه فان صح
الكلام المذكور على كونه موضوعاً للطبيعة في حال التعرية عن ملاحظة الافراد عموماً وخصوصاً فيكون اطلاقه عليها حال ملاحظة الفرد بعينه
او اجمالاً مخالفاً لما وضع له والايراد عليه بنفس مدخول اللام يعم الحالين وح فالعذر عن ذلك في الجواب الرجوع الى وجه آخر وهو عدم اتحاد
الطبيعة مع فرد ما كما ترى مما لا ارتباط له باعتبار كون الوضع في حال التعرية عن ملاحظة الافراد وعدمه اذ لو قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام
المذكور اذ المفروض وضع اللفظ للطبيعة وعدم حصول الطبيعة الا في ضمن الفرد المعين دون فرد ما فلا يصح اطلاق اللفظ حقيقة على ما لم يوضع
له فليس المخرج عن الموضوع له ح من جهة انتفاء تلك الحالة الحاصلة في حال الوضع بل لانتفاء اصل المعنى الذي وضع بازائه وقد جعل ذلك جهة
اخرى في الايراد عليه حسبما ذكرناه فلو صح ما ذكرناه من ارجاع هذا الايراد اليه فلا وجه لعدهما ايرادين فالتمسك في احدهما بملاحظة وضعه للطبيعة
حال الانفراد فلا يصح اطلاقه عليه حال ملاحظة الافراد ثم ارجاع ذلك الى عدم وجود الطبيعة هنا اصلاً فليس اطلاقاً للفظ عليها كما هو بينة
ايراده رابعها ما ذكره من ان المراد في المقام هو الطبيعة في ضمن فرد ما ولا وجود للطبيعة كذلك على ما ذكره يكون قد اطلق الكلي على فرد ما مبهم
بحسب الواقع ولا ريب ان ذلك غير مراد من المعهود الذهني بل ولا من الكليات التي يطلق على افرادها الا نادراً فان الكليات الملحوظة على الوجه
المذكور مما لا وجود لها في الخارج ولا يمكن ايجادها كذلك فلا يتعلق بها غرض في الغالب واللئيم في المثال المفروض قد اطلق على امر معين بحسب
الواقع لكن لم يرد المتكلم بيانه للمخاطب لا بعنوان انه احد الافراد حيث لم يأت بما يدل على التعيين وانما دلت نسبة المرور اليه على كونه في ضمن فرد معين
بحسب الواقع غير معين في العبارة وهذا هو المراد بالاطلاق على فرد ما ضرورة ان المبهم على ابهامه مما لا يمكن تعلق المرور ولا شيء من الاحكام الخارجية
به وكذا الكلام في نحو ادخل السوق اذا لم يكن هناك سوق معهود في الخارج فانه قد اطلق ح على احد الاسواق المعينة بحسب الواقع وقد اتحدت
الطبيعة بكل واحد منها فهي ح حال متحدة مع احدها لا بعينها الابهامي اذ لا يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج اصلاً ولا مفهوم احدها
اذ لا اتحاد للطبيعة اياه بنفسه بل المراد مصداق احدها فالمراد به الطبيعة المتحدة مع افرادها فهو بهذا المعنى قد اطلق على احدها فالسوق في قولك
ادخل السوق قد اطلق على احد الاسواق الخارجية وقد استعمل اللفظ في الطبيعة المطلقة من حيث انطباقها لاحد تلك الاسواق وهذا بعينه جار
في قولك مررت على اللئيم لانه لما كان المرور به معيناً بحسب الواقع امكن القول باطلاقه عليه حسبما قررناه اولاً فظهر بذلك ضعف قوله انه قد
اطلق هنا على مفهوم فرد ما ولا وجود له في الخارج حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وقوله نعم مصداق فرد ما يتحد معه في الوجود وليس مراداً جزماً فانه ان
اراد بخصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس بمراد جزماً وان اراد بخصوص احد تلك الافراد الذي يعبر عنه باحد الافراد فاي شيء اوجب الجزم بعدم
ارادته واي مانع من ان يراد من الدخول في السوق الدخول في احد افراده باطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعة معه ضرورة انها اذا اتحدت مع كل منها
فقد اتحدت مع احدها بالمعنى المذكور خامسها اثبات الوضع النوعي للنكرة حيث قال ان لها وضعاً نوعياً من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه
فرد ما وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما فان
الظ كما اشرنا اليه ان للتنوين وضعاً شخصياً حرفياً للدلالة على كون الكلي المدخول له حاصلاً في ضمن الفرد لا ان مجموع الرجل والتنوين قد وضع
وضعاً نوعياً للدلالة على فرد ما ليكون المجموع كلمة واحدة بسيطة ويكون وضع الرجل الخالي عن التنوين مرتفعاً في المقام ضرورة زيادة حرف
في اصل اللفظ الموضوع فيكون كضارب المأخوذ من الضرب في عدم بقاء الوضع الشخصي الحاصل عند ثبوته في ضمنه وانما وضعت المادة والهيئة
للمعنى المعرف بوضع نوعي كما حقق في محله بل لكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ الرجل مثلاً خالياً عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة كما
بيناه وهو المعنى الصالح للحوق الطواري عليه من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع ولكل من تلك اللواحق افادة لا ينافي مفاد تلك
اللفظة بل يجامعه لعدم المنافات بين الطبيعة اللابشرط والخصوصيات الواردة عليه فالاسم المفروض يدل بنفسه على الطبيعة المطلقة و
الحروف اللاحقة الطارية عليه تدل على الخصوصيات الحاصلة له ولذا صارت مكملة لتركيب ولو كان لحوق تلك اللواحق مانعاً لبقاء الوضع المذكور
لانتفى معظم الفائدة في وضع اسماء الاجناس خالية عن اللواحق وقد عرفت ان احد الشواهد على وضعها للمهية المطلقة هو صلاحيتها
للحوق تلك اللواحق ثم ان ما نفاه في المقام من كون معنى النكرة الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد ما قد اثبته سابقاً في المقدمات حيث صرح بان
اسم الجنس الخالي عن اللواحق اذا دخله التنوين صار ظاهراً في فرد من تلك الطبيعة قال فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين سادسها
قوله فلو اريد من قولك جئني برجل الخ اما اولاً فلانه لا وجه لنفيه الوجود عنه بالفعل مط وكانه مبني على منافاة ارادة فرد ما لكونه موجوداً
كما مر وقد عرفت ما فيه كيف ولا شك في صحة ان يقول مريداً جئني بفرد من افراد الرجل موجود بالفعل الا ترى ان ما اطلق عليه ح غير موجود

واما ثانيا فبان عدم وجود محال الاطلاق لا ينافي صحة استعمالها فيه على سبيل الحقيقة اذ ليست النكرة موضوعة بازاء الفرد الموجود حال الاطلاق بل لو وجد بعد ذلك ايضا كان اطلاقه عليه حقيقة الا ترى انه لو قال ابن بيتا فاتاه ببناء وجد بعد القول المذكور كان ممتثلا وكان سند بجاني قوله قطعا والحاصل ان النكرة يدل وضعا على الفرد الخارجي اعني الطبيعة بملاحظة حصولها في ضمن الخصوصية الخارجية وان شئت قلت وضع بازاء الطبيعة والخصوصية الخارجية اللاحقة لها الباعثة على كونها فردا سواء كانت موجودة حال الاطلاق او لا كما يظهر الحال من ملاحظة اطلاقات النكرات سابعها قوله والعجب من مولانا انهم اخرجوا العهد الخارجي اه اذ لا عجب لوضوح الفرق فان اللام في العهد الخارجي ليس لتعريف الطبيعة وانما هو لتعريف الفرد بعينه كما مر والاشارة الى الخصوص المقدم في الذكر او الحاضر او المعلوم من الخارج من غير كونه اشارة الى الجنس المدلول للفظ اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته بخلاف الحال في العهد الذهني اذ ليس اللام هناك الا لتعريف الجنس والاشارة اليه من حيث حضوره في الذهن غير انه يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينة عليه وليس ذلك من حقيقة العهد في شيء اذ الفرد الذهني غير انه يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينة عليه الى الفرد الغير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود معروف مع قطع النظر عن المقام وانما المنصرف الذهن اليه من جهة قيام القرينة عليه فلا اشارة اليه باللام من جهة حضوره بالبال ولا تعينه في الخارج ولذا اخرجناه عن حقيقة العهد واللام في الرجل فيما ذكرنا من المثال ان جعلناه للعهد الحضوري كان لتعريف لا ينافي كون مدخوله مستعملا في نفس الطبيعة فان القصد تعريفه في ضمن الخصوصية دون نفس الطبيعة وان جعل لتعريف الجنس كان اطلاقه على الفرد من جهة اتحاد الطبيعة معه فليس من العهد الحضوري في شيء كما لا يخفى وجميع ما ذكرنا ظاهر لمن اعطى النظر حقه في ملاحظة ما هو الملحوظ في اطلاق اللفظ في تلك المقامات اذا عرفت جميع ما ذكرناه في معاني اللام فاعلم انه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له ويدل عليه بحسب الحقيقة وكذا في ارجاع بعض المعاني المذكورة الى البعض فيهما وجوه واقوال احدها انها حقيقة في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد الخارجي باقسامه والذهني راجعة الى الجنس فيكون اللام في الجميع لتعريف الجنس لا بشرط شيء والاستغراق والعهد الخارجي والذهني امور مفهومة من الخارج اذ قد يقوم القرينة من ملاحظة المقام او غيره على كون تلك الطبيعة في ضمن جميع الافراد فيكون استغراقا او على كونها في ضمن فرد معين معلوم من الخارج فيكون للعهد باقسامه او على كونها في ضمن بعض الافراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني فلا تجوز في اللام في شيء من تلك الاطلاقات لاستعماله فيما وضع له من تعريف الجنس وانما يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخارجية وحكى القول به عن الفاضل القوشجي ويوجه فيه بثبوت مجيئها لتعريف الجنس كما يعرف من ملاحظة الاستعمالات وبملاحظة التبادر وعدم وضوح استعمالها في خصوص شيء من المعاني الاخر لامكان ارجاعها على الوجه المذكور وبارادة تعريف الطبيعة من اللفظ وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجة الى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل وفيه ان اللام في العهد ليس الا لتعريف خصوص الفرد والاشارة اليه وليس لتعريف الجنس اصلا الا ترى الى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول فانه ليس المراد بقوله الرسول الا الاشارة الى الرسول المقدم في الذكر واين ذلك من تعريف الجنس والاشارة اليه والعلم باطلاقه على الفرد من جهة القرينة نظير ما ذكرناه في العهد الذهني ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد تعريف خصوص الفرد والاشارة اليه اصلا كما هو واضح من ان تعريف العام وتعيينه لا يفيد تعريف الخاص وتعيينه اصلا وكذا معرفة الخاص بالوجه العام ليس الا معرفة لذلك العام دون الخاص كما وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع فان التعريف والاشارة فيه ليس الا لخصوص الافراد من غير اشارة الى الطبيعة اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته اذ الجمع الذي هو مدخول اللام انما وضع لخصوص الاحاد واللام الداخلة عليه انما يفيد تعريف تلك الاحاد والاشارة اليها واين ذلك من تعريف الطبيعة ثانيها انها موضوعة لخصوص الجنس فقط والعهد مشترك بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني الى الجنس فيكون الجنس على وجوه ثلثة فانه اذا اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى الطبيعة من حيث هي او من حيث حصولها في الافراد وعلى الثاني فاما ان يراد به الجنس الحاصل في ضمن جميع الافراد او بعضها فالاول تعريف الحقيقة والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكى القول به من العلامة التفتازاني والمحقق الشريف والوجه فيه ما عرفت من وهن ارجاع العهد الى الجنس فهما معنيان مستقلان والظاهر من ملاحظة الاطلاقات كونها حقيقة في كل منهما على ان كونه حقيقة في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه وارادة العهد اوضح منه مع وجود المعهود حيث انه اقرب الى الفهم ولذا يقدم على الجنس فيكون اولى بثبوت الوضع له وانما ارجعوا الاستغراق الى الجنس نظرا الى ان حضور الطبيعة يكون سببا لاحضار افراده في الذهن عند قيام القرينة الباعثة عند الاطلاق على الانتقال وجميع الافراد متعين في الذهن فيرجع الى تعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهولة الامر في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الطبيعة وفيه اولا ما عرفت من وهن ارجاع الاستغراق الى الجنس في الجمع المعرف وانه في كمال البعد بل لا ظن انه فاسد نعم يحتمل القول به بالنسبة الى المفرد المعرف اذا اريد به الاستغراق حسبما مرت الاشارة اليه وذلك على فرض تسليمه لا يقضي بارجاع الاستغراق مطلقا الى الجنس وثانيا ما سيجيء الاشارة اليه من بعد القول بالاشتراك في المقام ثالثها انها موضوعة لكل من المعاني المذكورة من غير ارجاع شيء منها الى الاخر فيكون مشتركا بينها لفظا حكاه بعضهم عن ظاهر بعض من كلام العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه والوجه فيه انها معان مستقلة يستعمل اللفظ فيها ويراد منها فيها فارجاع بعضها الى البعض تكلف مستغنى عنه وظاهر الاستعمالات كونها حقيقة في الجميع اما لترجيح الاشتراك على المجاز او لاستظهار ذلك من ملاحظة موارد استعمالها ويضعفه ما عرفت من ظهور ارجاع العهد الذهني الى الجنس وان القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف الظاهر بل الظاهر وضعها لمعنى وحدها في الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه رابعها انها موضوعة لتعريف الجنس خاصة فاستعمالها في غيره من المعاني مجاز من غير ارجاع

الشيخ ره

المحقق دام ره

شيء من المعاني المذكورة الى الاخر كما ذهب اليه غير واحد من متأخري المتأخرين الا انه جعل الجمع المحلى باللام موضوعا للعموم بوضع جديد حسبما يجيء تفصيل القول فيه والوجه فيه ان المتبادر من المعرف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره لرجحان المجاز على الاشتراك ولتبادر الغير الذي هو من امارات المجاز ومن يدعي كونه حقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية ولا دليل عليه بل لا يعقل ذلك نعم لا يبعد القول به في الجمع المعرف بالنسبة الى الاستغراق لما دل عليه مما يجيء ذكره ويضعفه ان تبادر الجنس من المعرف باللام انما هو في خصوص المفرد مع انتفاء العهد وليس ذلك من جهة وضع اللام لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد ذلك تعريف الجنس فلا يدل ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس كيف وكون استعمالها في العهد حقيقة مما لا يعتريه ريب عند ملاحظة العرف وهو الذي يستفاد من كلام اهل العربية بل لا نعرف فيه خلافا بينهم كما يأتي وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع بعد انتفاء العهد من غير حاجة الى التزام وضع فيه للهيئة التركيبية كما ادعاه وقد عرفت الحال في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس خامسها ما احتمله بعضهم في المقام وهو ان يجعل كل من الجنس والاستغراق والعهد معنى برأسه ويرجع العهد الذهني خاصة الى الجنس وهذا الوجه اقرب من الوجوه المتقدمة الى ظاهر الاستعمالات فان قيل بوضعها لما يعم الجميع من غير ان يكون مشتركا لفظيا بينها فهو التحقيق في المقام كما سنبينه وان قيل باشتراكها لفظا بين المعاني الثلثة فهو بعيد لمخالفته للاصل وهو ان تلك الخصوصيات مما لا دلالة للام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها سادسها ما احتمله البعض المتقدم ايضا وهو ان يكون اللام لتعريف الجنس والفرد ثم ينقسم الاخير الى الوجوه الثلثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني وكان الوجه فيه سهولة الامر في ارجاع الثلثة الاخيرة الى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات ويضعفه ان اللام لا يفيد تعريف الفرد من حيث الاطلاق ليجعل موضوعا بازائه وانما يفيد تعريف خصوص المعهود او جميع الافراد وقد عرفت وهن القول بتعريفه للفرد في العهد الذهني هذا محصل الوجوه المذكورة في المقام والذي يترجح في النظر ان اللام ليس موضوعا الا لمعنى واحد هو التعريف والتمييز والاشارة كما هو قضية جعلها اداة للتعريف مفيدة له اذ الاشارة من اسباب التعريف ولذا عد اسماء الاشارة من المعارف لما تتضمن من معنى الاشارة الباعثة على التعيين وقد حكي عن التلويح وغيره ان اللام بالاجماع للعهد ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز فنقول ان ذلك ما يصح تعلقه بكل من الوجوه المذكورة فيختلف الحال باختلاف ما تعلق به فقد يتعلق بالجنس والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس وقد يتعلق بجميع الافراد فيكون للاستغراق وقد يتعلق بفرد مقدم في الذكر او معلوم بالحضور من الخارج فيكون للعهد فليس اللام موضوعا الا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيات انما يجيء من جهة متعلقه فعند التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكورة الى الاخر بل كلها امور متغايرة الا ان اللام لم يوضع لخصوص شيء منها وانما يحصل تلك المعاني من جهة ضم اللام الى ما يراد من مدخوله فهي انما تأتي من التركيب من غير ان يكون هناك وضع للهيئة التركيبية كما ظن في بعضها نعم الظاهر ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس حسبما مر تفصيل القول فيه فيحتمل ارجاع الاستغراق في المفرد المعرف اليه الا ان كونه لتعريف الافراد المفهومة من الجنس بعد قيام القرينة على ارادته في ضمن الافراد ليكون خارجا عن تعريف الجنس ليس ببعيد ايضا واما الاستغراق المراد من الجمع فلا وكان من ارجع الاستغراق الى الجنس انما اراد ذلك بالنسبة الى المفرد المعرف واما بالنظر الى الجمع فلا يتصور ذلك فيه اصلا ضرورة انه لا اشارة فيه الى الجنس وانما المراد من مدخوله خصوص الافراد واما ارادة الجنس منه فلا يكون الا بواسطة القرينة كما سيأتي الكلام في المقام ان شاء الله في بيان مفاد الجمع المعرف باللام اذ قد عرفت كون اللام موضوعة للتعريف والاشارة فلا بد ان تكون مع انتفاء القرائن ظاهرة في الاشارة الى ما دل عليه صريح مدخوله ولما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلثة الى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعين في شيء منها لصدق كل منها على كثير مختلفين سوى جميع الافراد اذ ذلك مما لا يتجاوز شخص واحد كانت اللام اشارة اليه لتعينه وعدم عروض الابهام له المنافي للتعيين والتعريف دون غيره من المراتب اذ لا معين لها عند العقل ليشار اليها وايضا ليس في لفظ الجمع تخصيص بشيء من خصوص المراتب تخصيص بعضها بالارادة دون البواقي ترجيح بلا مرجح والبناء على الابهام والاجمال ينافي التعريف فيظهر من الاشارة المستلزمة للتعيين ارادة الجميع اذ هو المرتبة الجامعة لجميع المراتب وبهذين الوجهين صار الجمع المحلى باللام ظاهرا في العموم لا من جهة وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعة بل صرح بعض الافاضل بكونه حقيقة فيه بخصوصه مجازا في غيره مطلقا في العهد وجعل قضية وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس لكنه قال انه حقيقة في الاستغراق من جهة الوضع الجديد للهيئة التركيبية قال الظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية عليحدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المفرد في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل هو الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا انتهى وقد يرد عليه امور احدها ان ما ذكره من ان قضية وضع اللام والجمع كون الجمع المحلى لتعريف جنس الجماعة غير ظاهر ولو من جهة ظهوره في ذلك فانما يتم اذا قلنا بوضع المجموع لطبيعة الجمع وقد عرفت وهنه وان الظاهر وضعها لخصوص الاحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خصوص كل مرتبة مرتبة او الموضوع له هو مصداق الجماعة اعني خصوص الوحدات كائنة ما كانت ليكون الموضوع له كليا ايضا كما هو الاظهر حسبما مرت الاشارة اليه واين ذلك من وضعها لجنس الجماعة ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الاشارة الى جنس الجماعة حسبما ادعاه بل لا يبعد القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعا بازاء المعنى الجنسي فهو موضوع بالوضع المادي لافادة الفردية وفي الجموع المكسرة يكون المادة والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور على نحو مواد الافعال وهيئاتها حسبما مر بيانه وح فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعية في المقام لكونه من المعاني الحرفية الغير القابلة للتعريف ثانيها ان الاوضاع الطارية للهيئات التركيبية ينبغي ان لا تنافي اوضاع المفردات لبعد ضم مفاد الهيئة الطارية

نجعله بالجنس

وان خ

على الاجزاء التي ما يستفاد منها والمفروض في المقام خلاف ذلك فان اللفظ انما اريد بالهيئة التركيبية هو مجموع اللفظين لا نفس الهيئة الطارئة عليهما حال اجتماعهما فيكون
ذلك من قبيل وضع عبد الله حال العلمية الناسخة لاوضاع مفرداته ويشير الى ذلك ما ذكره من الحكم بانسلاخ معنى الجمعية عنه وان الوضع المذكور ناسخ
الاول من افادته تعريف جنس الجماعة فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظا واحدا يخرج اللام عن كونه اداة للتعريف ولفظ الجمع من كونه موضوعا للجمع بل يكون
المجموع لفظا واحدا مفيدا للاستغراق ولا يخفى عدم من المعارف اذ من البين ان مجرد الدلالة على الاستغراق لا يدرج اللفظ في المعارف كما في كل رجل وجميع
ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان وقد يصحح ما ذكر بجعل اللام للتعريف والاشارة والجمع مستعملا في معناه ويكون الهيئة موضوعة لافادة ان المراد من
الجمع اعلى مراتبه وان المشار اليه كل واحد من الجزئيات المندرجة فيه فبعد انضمام هذه الامور بعضها الى البعض يكون مفاد الجمع المعرف كل واحد واحد
من جزئيات مفرده وانت خبير ببعد ذلك عن التعبير المذكور وبما فيه من الوهن بعد ملاحظة ما قررناه وان كان اقرب مما حكيناه عن الفاضل
المذكور وثالثها ان ما ذكره من تفريع كونه مجازا في غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم غير ظاهر فانه ان اريد بذلك ان قيام الدليل على كونه
حقيقة في العموم خاص بمجازيته في غيره نظرا الى ترجيح المجاز على الاشتراك فهو فاسد فان الاصل المفروض انما يتم اذا لم يثبت الوضع للمعنى الآخر واما مع ثبوت
الوضع له كان البناء على الحجر متوقف على الدليل بل قضية الدليل الدال على كونه حقيقة في المعنى الجديد حصول الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك
من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدم المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل وان اريد به قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم
مجازا في غيره فمع بعده عن ظاهر العبارة فيه انه لا دليل على كونه مجازا في غير العموم وما ذكره من الادلة غير ناهض عليه اما الاتفاق فظاهر فانه بعد تسليم ذلك
انما اتفقوا على كونه حقيقة في العموم حيث لا عهد والقدر الثابت من ذلك هو الاتفاق على كون ارادة العموم منه على وجه الحقيقة وانه المنساق
منه عند الاطلاق مع انتفاء العهد ونحن نقول به ولا منافاة فيه لكونه حقيقة في غيره ايضا من الجنس والعهد ولذا لم يصرح احد بكونه حقيقة في
العموم ولا ظاهرا فيه مع وجود المعهود بل الظاهر من اعتبارهم انتفاء العهد ترتب ذلك كون انصرافه الى المعهود مقدما على الحمل على العموم وقضية ذلك
كونه حقيقة بل ظاهرا في العهد مع وجود المعهود فكيف يدعى الاتفاق على مجازيته في العهد فان قلت ان وجود العهد قرينة صارفة له عن معناه الموضوع له فلا
يكون اللفظ ظاهرا في الموضوع له مع وجودها وهذا هو السبب في تقييدهم افادته العموم بذلك قلنا ان ما ذكر مع بعده عن اللفظ لعدم جريان الطريقة
على اخذ انتفاء القرينة الصارفة عند بيان معاني الالفاظ فان ذلك امر معلوم من الخارج لا حاجة الى الاشارة اليه ولا اختصاص لتلك القرينة
المعينة بذلك لجريانه في سائر القرائن الصارفة ان مجرد وجود المعهود انما يصحح ارادة العهد منه وليس فيه ما يقتضي تعيين تلك الارادة وصرف اللفظ
اليه فكيف يصح جعله قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة والقول بان القدر الملحوظ في القرائن صرفها اللفظ عن الظاهر بحسب متفاهم العرف وانه لم يكن
هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام اذ المفروض فهم العرف انصرافه الى المعهود مدفوع بان القرينة الصارفة عن الموضوع له لا بد
ان تكون معاندة للحقيقة ولو بحسب متفاهم العرف حتى يصح كونها صارفة للفظ عن معناه الحقيقي في فهم العرف ومن البين ان مجرد وجود معهود في المقام
لا ينافي ارادة العموم في المقام ولو بحسب العرف فكيف يصح جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقي فنقول انه ليس في انصرافه الى المعهود خروج عن مقتضى
الوضع بوجه من الوجوه اذ قد عرفت ان اللام موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وحيث ان المراد بمدخولها في الجمع هو الافراد في الجملة
فان كان في المقام افراد معهودة بان تكون تلك الافراد من جهة معهوديتها اعرف في نظر العقل من غيرها فلا محالة تنصرف الاشارة اليها فيكون المراد
بالجمع هو تلك الآحاد وتكون اللام تعريفا لها واشارة اليها فان الاشارة انما تنصرف مع الاطلاق الى ما هو اعرف في نظر العقل وابين من غيره ولا
قاضي بانصرافها الى العموم فانها انما كانت تنصرف اليه من الجهة التي قررناه وهي غير جارية في مقام وجود المعهود فهذا هو الوجه في ظهوره في العهد
مع وجود المعهود على الوجه المذكور لا من جهة حصول قرينة على ارادته ليكون فهمه متوقفا على قيام القرينة ليجعل ذلك شاهدا على مجازيته كما
قد يتوهم نظرا الى ما قررناه ان ارادة العهد منه جارية على القاعدة لا خروج فيها عن قانون الوضع بالنظر الى اللام ومدخولها وذلك هو الوجه في تقييدهم
افادته العموم بانتفاء العهد في المقام واما تبادر العموم منه فقد عرفت الوجه فيه وانه غير مستند الى نفس اللفظ بل مبني على ظهوره نظرا الى الوجه المذكور
ومنه يظهر الحال في حسن الاستفهام فانه مبني على افهام العموم وهو حاصل من الجهة التي قررناه فلا دلالة في شيء من الوجوه المذكورة على مجازيته
في غير العموم بل هو حقيقة في العهد قطعا لما عرفت من انتفاء التجوز بالنسبة الى اللام ومدخولها بل يتقدم الحمل عليه على الحمل على العموم ولذا قيد
افادته العموم بانتفاء العهد واما استعماله في الجنس كما في قولك فلان يركب الخيل ويتزوج الابكار فهل هو على وجه الحقيقة او المجاز وتوضيح
الكلام في ذلك يتوقف على تصوير استعماله فيه فنقول ان ارادة الجنس في المقام يتصور على وجوه منها ان يراد بالجمع مفهوم الجماعة ويكون اللام
اشارة اليها وتعريفها فيكون مؤداه تعريف جنس الجماعة وهذا الوجه هو الذي نص عليه غير واحد من متأخري المتأخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرف
بناء على بقاء كل من اللام والجمع على معناه الاصلي وعدم طرو وضع آخر عليهما فيكون استعماله في الجنس على الوجه المذكور مبنيا على ملاحظة وضعه
الاولي وقد عرفت وهنه مما بيناه اذ ليس معنى الجمع مفهوم الجماعة ليرد التعريف عليه وانما معناه مصداق الجمع وهو على الاطلاق غير قابل للتعريف الا ان يتصرف
في لفظ الجمع باخراجه عن معناه الحقيقي واستعماله في مفهوم الجماعة ان صح التجوز عنه بذلك فيكون التجوز في مدخول اللام ومنها ان يكون اللام
الداخل عليه لتعريف على ان يكون الجنس قيدا ماخوذا في معناها على وجه المجاز فيكون تعريفا للجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون
المستفاد منه تعريف جنس الجمع ولا يخفى ما فيه من التعسف ومنها ان يتوسع باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعية مجازا او بالوضع الطاري
فيكون اللام الوارد عليه لتعريف الجنس كما في المفرد وفيه ايضا تكلف ظاهر لبعد دعوى الوضع الطاري مع عدم مساعدة الفهم وكون التجوز المذكور مبنيا على

[في الهامش: اللام عن كونه] [في الهامش: الجنس]

وجود العلاقة

وجود العلاقة المصححة وهو محل تامل ومنها ان يتوسع باستعمال الجمع في معنى ما فوق الاثنين من الافراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظة خصوصية
الافراد بحسب ما يعطيه ظاهر اللفظ كما في تعريف العهد والاستغراق بل من جهة اتحاد تلك الافراد مع الطبيعة وكون الطبيعة حاصلة بها فيكون مفاده
بملاحظة ما ذكر تعريف الطبيعة المتحدة مع الافراد وحيث كان يصح ورود التعريف على الافراد من الجهة المذكورة مع قطع النظر عن ملاحظة خصوصياتها لم
يتوقف تعريفها على حمل الجمع على اقصى درجاته او على خصوص مرتبة معينة من سائر مراتبه لتتعين بذلك مدلوله حتى يصح ورود التعريف عليه حسب
ما مر وذلك لخروجه عن الابهام بملاحظة الجهة وصحة تعريفه والاشارة اليه من تلك الجهة فيراد بالجمع مطلق الافراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفا
لها من تلك الجهة وهذا الوجه هو الذي يخطر بالبال في هذا المقام وهو المختار ويساعده التبادر في الاستعمالات ولا تجوز في اللام ولا في مدخولها اما
الاول فلكونها موضوعة للتعريف والاشارة الى مدخولها وهو حاصل في المقام غير ان التعريف الوارد على مدخولها من جهة مخصوصة لا بملاحظة خصوصيته
وذلك غير مخرج لها عن مقتضى وضعها وان كان الظاهر منه مع الاطلاق وانتفاء القرينة هو الوجه الثاني فلاستعماله في مدلوله اعني خصوص الافراد
وان لم يطلق على مرتبة معينة من مراتبه وورود التعريف عليها بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وكونها عينها في الخارج لا يقضي بخروجها عن معناها فلا
يمنع ذلك من ارادة الافراد منها فالحال في المقام على عكس المفرد المعرف فان صرف التعريف هناك الى الفرد يتوقف على قيام الدليل عليه باطلاق الكلي على
الفرد وجعل الطبيعة مرآة لملاحظة جزئياته على ما سيجيء بيانه انشاء الله كصرف التعريف في الجمع المعرف الى الطبيعة بملاحظة الافراد من حيث اتحادها مع
الطبيعة مرآة لملاحظتها لايراد التعريف عليها من تلك الجهة حسب ما قررناه هذا ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها انه لا ريب ان الاستغراق الوارد
على المفرد اشمل من الاستغراق الوارد على الجمع فان قولك لا رجل في الدار يفيد نفي الآحاد بخلاف لا رجال فيها ولذا يصدق الثاني مع وجود رجل
ورجلين في الدار وكذا قولك كل رجل اتاني فله درهم وكل رجال اتوني فلهم كذا فانه لا يثبت ذلك للرجل والرجلين في الحكم على الثاني بخلاف الاول
وقد اختلفوا في المفرد المحلى بلام الاستغراق والجمع المحلى بلام الاستغراق ان المفرد اشمل من الجمع ام هما سيان في الشمول فذهب بعضهم الى الاول والمختار عند
جماعة هو الثاني وهو المعروف بين المتأخرين ونص صاحب الكشاف وغيره من ائمة التفسير وهو المختار وحجة الاول انه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع
الوحدات والافراد المندرجة تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع انما يكون بشموله لجميع الجموع ووحدات الجمع المندرجة تحت جنس الجمع ومن البين
صدق الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الاول حسب ما ذكر في الاستغراق الحاصل في غير المعرف قال المحقق الشريف بعد ما نص على ان المفرد
المعرف بلام الاستغراق يفيد استغراق الآحاد واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجري حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كل
جماعة جماعة لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة انتهى واورد عليه بوجوه منها انه لو كان مفاد الجمع ما ذكر لزم التكرار في معناه
فان الثلثة جماعة والاربعة جماعة فيندرج الثلثة فيها والخمسة كذلك فيندرج الثلثة والاربعة فيها وهكذا الى ان يبلغ من حيث هو كل فانه ايضا جماعة
فيكون معتبرا في الجمع المستغرق مع اندراج سائر المراتب المعتبرة فيه كلا الامرين لانهم يفسرون الجماعة المعرفة بكل واحد واحد او بالمجموع من حيث هو مجموع
لا بكل جمع جمع كما يستفاد من كلام المحقق الشريف وفيه اولا انه لا تنقض بالاستغراق الوارد على الجماعة كما في قولك اكرم كل جماعة من العلماء واعط كل جمع
من القوم اذ لا ريب في صحة الاستعمال المذكور من دون غضاضة مع جريان الكلام المذكور فيه حرفا بحرف وثانيا ان المستفاد من قولنا كل جماعة هو
استغراق الجماعات الغير المتداخلة كما يشهد به ملاحظة العرف ولذا لا يتوهم فيه حصول التكرار وكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرف ومنها
انه لو سلم كون مفاد الجمع في المقام كل جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين لان الواحد مع اثنين اخرين من الآحاد والاثنين مع واحد اخر منها جمع من الجموع داخل
في الحكم فيتم الحكم لجميع الآحاد على نحو عموم المفرد ولا يتم ما ذكر من الفرق كذا اورد التفتازاني في شرح التلخيص ويدفعه ان اقصى ما يفيد ذلك ثبوت
الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقوله اكرم الرجل الذي يأتيني يعم الوحدات بخلاف قوله اكرم الرجال
الذين يأتوني فانه لا يشمل ما اذا كان الجائي واحدا او اثنين وما ذكره من الوجه غير جار فيه على تقدير تعدد الواحد والاثنين مع الاثنين او الواحد جمعا
لم يصح اعتباره مع غيره جمعا آخر لما عرفت من عدم انفهام التكرار فيبقى ذلك الواحد والاثنين بعد ملاحظة سائر الجموع خارجا الا ان يعد ذلك
الجماعات اربعة او خمسة ولا دليل عليه وقضية الاصل عدم صرفها الى حصول فرد آخر وهو تعلق الحكم بناء على كونه مستغرقا للوحدات بخصوص كل من
الآحاد وبناء على القول الآخر يتعلق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناط الحكم وانما يناط الحكم بهما في ضمن الجماعة ومنها انه انما يتم ذلك
لو كان افادته الاستغراق بملاحظة وضع كل من اللام والجمع بالاستقلال بناء على افادة اللام للاستغراق ومدخوله للجمع ليكون ضم الاول الى الثاني
مفيدا لاستغراق الجموع وليس كذلك بل افادته الاستغراق انما هي بوضع جديد متعلق بالهيئة التركيبية حسب ما مر وليس مفاد ذلك استغراق الجموع
بل الآحاد كما سيجيء بيانه بل لو لوحظ فيه كل من الوضعين بانفسهما كان المستفاد منهما اذن تعريف جنس الجمع دون استغراق آحاد الجموع كما مر حكايته
عن غير واحد من المتأخرين وفيه ما تقدم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بل ليس استفادة العموم من الجميع الا بملاحظة كل من وضع
اللام والجمع حسب ما قررناه ان حجة القول الثاني على ما نستفاد من كلام جماعة من المتأخرين وجوه احدها التبادر فان المفهوم من الجمع المعرف بحسب العرف هو
استغراق الآحاد دون الجموع كما يعرف ذلك من ملاحظة موارد استعماله ولذا نص جماعة بانسلاخه عن معنى الجمعية حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما
يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات فان المفهوم من قولك اكرم العلماء هو المفهوم من قولك اكرم كل عالم ثانيها نص جماعة من ائمة اللغة عليه قال
التفتازاني انه مما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو وصرح ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اني اعلم غيب السموات والارض وعلم آدم
الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين ببعيد وما الله يريد ظلما للعالمين الى غير ذلك وذكر ان كلام الزمخشري في

[في الهامش: المذكور] [في الهامش: واما الثاني] [في الهامش: كذا وجد فيما عندنا من النسخ والمقصود ... مع المراتب ...] [في الهامش: الجمع] [في الهامش: الجمع المعرف]

الكشاف مشحون بذلك حيث قال في قوله تعالى والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما اي لا تخاصم عن خائن قط وفي قوله رب العالمين انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي بالعالم ثالثها انه يصح بلا خلاف جائني العلماء الا زيدا وجائني القوم الا عمرا مع امتناع قولك جائني كل جماعة من العلماء الا زيدا بناء على ارادة الاستثناء المتصل ولو كان مفاد اللفظين واحدا لجاز ذلك في المقامين واورد عليه بانه لا اشكال في جواز استثناء البعض من الكل على نحو الاستثناء المتصل حسبما نص عليه المحققون من النحاة تقول رايت زيدا الا اصبعه وله علي عشرة الا واحدا ونحو ذلك مع عدم كون المستثنى من افراد المستثنى منه بل من اجزائه فلم لا يجوز ان يكون الاستثناء في المقام على الوجه المذكور وبعد تعين ما ان قضية الاستثناء اندراج المستثنى في المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاص تحت العام او الجزء تحت الكل فيصح الاستثناء على كل من الوجهين الا انه اذا كان هناك عموم ورد على كل كان الظ وروده الاستثناء على العموم دون ذلك الكل ولذا لم يجز اكرم كل جماعة من العلماء الا زيدا هذا بالنظر الى ما هو الظ من اخراجه عن العام واما اخراجه عن خصوص ما اندرج في العام فلا مانع منه بعد الا انه خارج عن ظ العبارة ومبنى الاستدلال على جواز استخراجه عن العام كما هو الظ من ملاحظة الاستعمالات لا على المنع منه على الوجه الاخر وان كان خارجا عن مقتضى الظ حسبما توهم وبهذه الوجوه وان ظهر كون المفهوم من الجمع المحلى استغراق الاحاد دون الجموع لكن لا يظهر منها الجهة الباعثة على انصرافه الى ذلك فيه ذلك منه مع ان الذي يتراءى ان الظ كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الاحاد ولذا اختار جماعة كون الاستفادة المذكورة من جهة وضع جديد متعلق به يلحظ باعتبار من معنى الجمعية وقد يشير اليه كلام المحقق الشريف حيث قال بعد ان ذكر كون مفاد الجمع المعرف استغراق الاحاد دون الجموع كانه قد بطل منه معنى الجمعية لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية يكون انفهام الاستغراق من جهته كما زعموه وكذا القول بانسلاخه عن الجمعية اذ قد عرفت اطلاقه على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو في افادة الجمعية نوعي (?) ساير الجموع مما اطلقت على ما دونها من المراتب فكيف يصح القول بعدم افادته لمعنى الجمعية فالحق في المقام ان الاستغراق هنا متعلق باجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجة فيه وليس ذلك مستندا الى وضع اللام بل الجمع في نفسه مستغرق للاحاد المندرجة تحته سواء اطلق على اعلى مراتبه او على ما دونه من المراتب الى الثلثة الا انه مع اطلاقه على ما دون الكل من المراتب لا يندرج في العام لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما اذا اطلق على الدرجة العليا ومدخلية اللام في استفادة العموم منه لما هو من جهة دلالته على اطلاق الجمع على الدرجة المذكورة نظرا الى تعينه من بين المراتب وانصراف التعريف مع الاطلاق اليه وليس اللام بمعنى كل ليفيد عموم مدخوله وليس مفاده بحسب الوضع سوى الاشارة والتعريف حسبما مر القول فيه فتحقيق المرام ان الجمع في المقام انما اطلق على مرتبة واحدة من مراتبه اعني المرتبة العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع اصلا بل ليس مفاده قابلا لان يلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات نعم لو كان موضوعا لجنس الجماعة حتى يكون مفاده مفاد لفظ الجماعة امكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده وانه موضوع لمصداق الجماعة وان دلالته على الكثرة والتعدد من قبيل دلالة الحروف ومعناه المستقل هو معنى الافرادي فالتعريف وغيره من الضمائم انما يرد عليه دون معناه الحرفي فلا يعقل دلالته على العموم بحسب احاد الجماعة كما انه لا يعقل تعريفه لجنس الجماعة حسبما مرت الاشارة اليه وكيف كان فالاستغراق الحاصل في المقام انما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة فيه ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لاجزائه كما اشرنا اليه عند تحديد العام فهذا هو الوجه في استغراقه للاحاد دون الجموع وليس ذلك مستندا الى وضع تركيبي ولا قاضيا بانسلاخه عن الجمعية وليس في شيء من الادلة المتقدمة دلالة على استغراقه للاحاد دلالة على خلاف ذلك فقضية ما يقضي تلك الادلة كون مفاد اللفظ استغراق الاحاد دون الجماعات وهو حاصل بما ذكرناه فتبين بما بيناه ان الاستناد الى الوجوه المتقدمة في وضعه للمعنى المذكور ليس في محله لما عرفت من عدم استناد التبادر الى نفس اللفظ وان الوجه فيه ما قررناه وكذا الحال فيما ذكره ائمة اللغة من افادته عموم الافراد وجواز استثناء الواحد منه على ما مر ثم انه يبقى الكلام في ان الجمع المعرف هل هو حقيقة في خصوص العموم الافرادي او يعم العموم المجموعي وجهان وقد نص بعض المتاخرين على كونه حقيقة في خصوص العموم الافرادي مجازا في غيره ونص المحقق الشريف بان الاول اكثر تداولا من الثاني لكن لم يصرح بكونه حقيقة فيه بخصوصه ولم ار في كلماتهم تنصيصا على كونه حقيقة في خصوص الاول سوى من اشرنا اليه من متاخري المتاخرين ومن بعد وجده وظاهر ما حكاه المحقق الشريف عنهم من الحكم بان قول القائل للرجال عندي درهم اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قوله لكل واحد من الرجال عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم يعطي تكافوء الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باستفادة منه بما يزيد على درهم ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الافرادي لنزلوه منزلة الكل كما في المثال الثاني ومما يتراءى انصراف القول بكونه حقيقة في العموم الى العموم الاستغراقي وهو ضعيف لما عرفت من كونه اعم من الوجهين وما ذكر عنهم في مسئلة الاقرار فيه شاهد عليه وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون افادته العموم من الجهة التي ذكرناه لا لوضعه لخصوص العموم حسبما توهمه جماعة من المتاخرين وذلك اعم من كونه على نحو العموم الافرادي ليكون الحكم منوطا بكل واحد من الاحاد المندرجة فيه او مجموعيا يتعلق الحكم بالمجموع فكل من اللام ومدخوله حقيقة على كل من الوجهين فان ظهر من المقام او من الحكم المتعلق به احد الوجهين بني عليه من دون تجوز وان احتمل الامران من غير ظهور ورجحان لاحد الوجهين من المقام لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقهية في مقام العمل فمنه ما ذكر من مثال الاقرار شواهده
لقضاء الاصل ببراءة ذمته من الزايد ودعوى اغلبية الاول بحيث يوجب ظنا بارادته غير ظاهرة نعم قد يتخيل كون ارادة العموم المجموعي اقرب الى ظ اللفظ حيث اطلاق الجمع على الدرجة العليا واشير باللام اليها فقد ذلك تعلق الحكم بمجموع الافراد فان ملاحظة كل منها على حدة يتفرع في تعلق الحكم الى اعتبار زايد يتوقف على قيام الشاهد عليه وان لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ لكن يمكن ان يقال ان شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه الثاني يكافؤ ذلك انه لم يقل بزيادة عليه وكيف كان فالظاهر انه لا شاهد يعول عليه في المقام على ترجيح احد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين ثالثها انه مع ارادة

الجنس من الجمع المعرف هل يكون الحال كما في المفرد المعرف اذا اريد به الجنس فيعم الواحد والاثنين والثلثة وما فوقها لانسلاخه عن الجمعية او انه يعتبر فيه كون الجنس هنا في ضمن الجماعة فلو قال لله علي ان تزوج الابكار او ان اركب الافراس او ان اشتري الجواري حصل البرء بالاتيان بما فوق الثلث على الاول بخلاف الثاني اذ لا يحصل الوفاء الا بالاتيان بما فوق الاثنين وجهان وقد ذكر بعض الافاضل وجهين في ارادة الجنس من الجمع المعرف احدهما ان يراد به جنس الجماعة لتكون الجنسية ملحوظة بالنسبة الى مفهوم الجماعة فانه ايضا من جملة الاجناس ثانيهما ان يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية و ينبغي ارادة الجنس حينئذ يجوز ارادة الواحد منه ايضا قال لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد على ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم ليطلب القول بكونه حقيقة في العموم كما هو المشهور بكونه ح مجازا نعم يمكن ان يقال انه بعد هذا التجوز بارادة الجنس لا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وانت قد عرفت وهن الوجه الاول وكذا الثاني فان الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة لتصوير ارادة الجنس في المقام وهو في غاية البعد فان اسقاط معنى الجمعية وارادة نفس الطبيعة من اللفظ كان مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظ الاستعمالات وقد عرفت ان الظ في حمله على الجنس هو ما مرت الاشارة اليه ويكون التعدد ملحوظا فيه على ما هو مقتضى الجمعية غاية الامر ان يكون تعريفه لافراد الملحوظة فيه من حيث اتحادها مع الطبيعة حسبما مر بيانه فلا تجوز في المقام ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان بثلثة ولذا لو اوصى شيئا للفقراء او السادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن ارادة العموم منها وتعين حملها على الجنس لم يجز الدفع الى ما دون الثلثة كما نصوا عليه وكذا الحال في النذور والايمان وغيرها نعم لو قامت القرينة على قطع النظر عن ملاحظة الجمعية وانما اريد حصول الفعل من ذلك الجنس وانما لوحظ فيه خصوص الجنسية فحينئذ (?) غيرها اكتفى بالواحد وح فاما ان يكون ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس او باسناد الفعل المتعلق بالبعض الى الجماعة على نحو بنو فلان قتلوا فلانا وكلا الوجهين مجاز بعيد غالبا عن ظ الاستعمالات كما لا يخفى رابعها ان ظ ما يتراءى من دلالة الجمع المعرف على العموم ان يكون متعلقا للنفي او النهي قاضيا بافادة سلب العموم اي رفعا للايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على حد النفي الوارد على اداة العموم نحو قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وما كل برق لاح لي يستفزني الى غير ذلك لكن لا ابتعاد (?) في المقام كثير من الاطلاقات فان الظ هو السلب الكلي ويمكن توجيهه بان النفي او النهي قد يرد على كل من جزئيات الجمع ليكون كل منها مناطا للنفي او النهي وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه سواء كان العموم الملحوظ فيه مجموعيا او افراديا وتوضيح المقام ان العموم الملحوظ في الجمع اما ان يكون مجموعيا او افراديا فعلى الاول يكون مفاده في المقام سلبا للكل الحاصل برفع بعضه وعلى الثاني فاما ان يكون السلب واردا على العموم او على كل واحد من جزئيات العام فعلى الاول يكون مفاده رفع السلب الكلي ايضا على نحو قولك ما تزوجت بكل بكر في هذه البلدة وما زرت كل واحد من علمائها وعلى الثاني يكون مفاده سلبا كليا والظ من هذين الوجهين في المقام هو الثاني وان كان الظ من ورود النفي على لفظة كل وما بمعناها هو الاول بيان ذلك انه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظة كل وما بمعناه وانما مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات المندرجة تحته فالاستغراق من احواله وصفاته من غير ان يكون هناك ما يفيد معنى الشمول خصوص
ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على كل وما يفيد مفاده فاذا تعلق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلق بكل واحد من جزئياته سواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا فكما يكون تعلق الحكم المثبت به حكما على كل من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي نعم لو لوحظ شموله للجمع نظرا الى اندراج جميع الاحاد في مدلوله وعلق النفي عليه صح ما ذكر من دلالته على سلب العموم الا انه اعتبار زايد لا يساعد عليه ظ الاطلاق ليتوقف على قيام شاهد عليه وح فان كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الاحاد تعين كون المراد منه عموم السلب الا ان يقوم دليل على خلافه وان ظهر كون المراد منه العموم المجموعي دل على سلب العموم وان دار الامر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لاحد الجانبين تعين الرجوع الى الاصول الفقاهية حسبما بينا في وقوعه في سياق الاثبات والقدر المفهوم من اللفظ ح هو السلب الجزئي وما يزيد عليه غير مفهوم من اللفظ بل يتوقف على قيام شاهد عليه مفقود الرابع في بيان الحال في المفرد المعرف وقد عرفت وقوع الخلاف في افادته العموم وظ ما يتراءى من كلماتهم وصريح المص فيما ياتي كون الخلاف في وضعه لخصوص العموم على ان يكون استعماله في غيره مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم ولا مشتركا بين العموم وغيره وانت خبير بوهن ذلك جدا كيف واستعماله في العهد مما لا مجال لانكار كونه على وجه الحقيقة بل هو اظهر من ارادة الجنس والعموم قطعا ولذا ينصرف اليه عند وجود المعهود وقد قيدوا افادة الجمع المحلى للعموم بما اذا لم يكن هناك عهد فيكون الحال كذلك في المفرد بطريق اولى والذي يخطر بالبال في المقام ان الخلاف هنا نظير الخلاف في الجمع المحلى في تقديم تعريفه للافراد على تعريف الجنس بعد انسداد طريق العهد فالمراد انه اذا لم يكن هناك عهد هل ينصرف المفرد المحلى باللام مع الاطلاق الى تعريف الافراد ليفيد العموم كما في الجمع المعرف وانما ينصرف الى تعريف الجنس فلا يفيد العموم والقول بوضعه لخصوص العموم على ان يكون هناك وضع متعلق بالهيئة التركيبية مغايرة لوضع اللام ومدخوله قاض بافادته الاستغراق والقول بكون اللام سورا بمنزلة كل ليفيد الاستغراق من ابعد الاوهام وحمل الخلاف الواقع بينهم على ارادة ذلك مع وضوح فساده من دون قيام شاهد في كلماتهم على ارادته في المقام بعيد جدا وغاية ما يستفاد من كلام القائل بكونه للعموم استفادة العموم منه عند الاطلاق وانتفاء العهد وهو لا يابى الحمل على ما قررناه غاية الامر ان يحمل الخلاف على الوجه الاعم فلا حاجة الى حمله على ذلك الوجه الفاسد وكيف كان فلهم في المسئلة اقوال عديدة احدها ما ذهب اليه غير واحد من المتاخرين من كونه حقيقة في تعريف الجنس في مقابلة العهد والاستغراق مجازا في غيره ثانيها انه حقيقة في العموم مجاز في غيره حكي ذلك قولا حسبما نص عليه المص فانه حمل كلام القائل بافادته العموم على كونه موضوعا لخصوص العموم مجازا في غيره على حد ساير الصيغ المختصة ثالثها القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره وهو الذي يلوح من المص بل فيه تصريح كلام (?) كما سيجيء حكاية الاتفاق عليه ممن لا يقول بوضعه للعموم خاصة رابعها التفصيل بين ما يتميز الواحد منه بالتاء وما لا يتميز به فيفيد العموم في الاول دون

الثانى وحكى القول به عن امام الحرمين خامسها التفصيل المذكور بعينه لا انه الحق بما يتميز الواحد منه بالتاء وما يصح توصيفه بالوحدة كالدينار والدرهم فانه
يصح ان يقى دينار واحد ودرهم واحد بخلاف نحو الذهب والفضة اذ لا يقال ذهب واحد وفضة واحدة وحكى القول به عن الغزالى والمختار عندنا انه عند
انتفاء القرائن وعدم حصول عهد فى المقام انما يفيد تعريف الجنس وينصرف اليه وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعة للاشارة الى مدخولها
وافادة تعريفه وقد مر ايضا ان اسامى الاجناس انما وضعت للطبايع المطلقة الماخوذة لا بشرط شئ وانما يجئ الخصوصيات بملاحظة ما نظر وهما من الطوارى واللواحق
والمفروض ان الطارى الحاصل فى المقام اعنى اللام لا يفيد سوى التعريف والاشارة فيكون مفاد اللفظين بملاحظة الوضعين هو تعريف الطبيعة نفسها حيث لم
يلحظ امر اخر معها فيكون مفادها تعريف الطبيعة من حيث هى اى مع قطع النظر عن كونها متحدة مع فرد خاص منها كما فى تعريف العهد او مع جميع الافراد كما فى
الاستغراق والحاصل ان ما وضع له اسم الجنس هو الطبيعة لا بشرط شئ فيعم الوجوه الثلثة المذكورة وحيث ان اللا بشرط يجامع الف شرط فيتم تعريفه على كل من
تلك الوجوه من غير لزوم تجوز الا ان كلا من الوجهين الاخيرين يتوقف على انضمام امر اخر فيكون اللفظ بتلك الواسطة دالا عليه ويكون التعريف والاشارة
منصرفا اليه واما ارادة الجنس فلا يتوقف على انضمام امر اليه اذ مجرد اللفظ كاف فى الدلالة عليه ويكفى فى عدم ارادة تلك الخصوصيات انتفاء ما يدل عليها فيكون
مفاد اللفظ بملاحظة وضع اللام واسم الجنس منضما الى ما ذكرنا هو الطبيعة من حيث هى على الوجه الذى بينا فليس مجرد وضع اللام للتعريف والاشارة ووضع
مدخولها المطلق الجنس قاضيا بكونه حقيقة فى الجنس بالمعنى المذكور ومجازا فى غيره لما عرفت من كون الجنس الذى وضع اسامى الاجناس بازائه هو الطبيعة المطلقة
الحاصلة فى صورة العهد والاستغراق ايضا اما الجنس المقابل لهما فهو ماخوذ على وجه اللا بشرط حاصل فى صورة ارادة العهد عند اطلاقه على خصوص المعهود
وكذا فى صورة ارادة الاستغراق فان اللا بشرط لا ينافى وجود الشرط فاعتبار الامرين تكون الخصوصية مدلولا عليها بامر خارجى لوضوح ان ما يدل على اللا بشرط
لا يفيد خصوصية الشرط والحاصل ان ملاحظة الوضعين المذكورين لا يقضى بكونه حقيقة فى خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق بل مفهما
كونه حقيقة فى الاعم من الوجوه الثلثة غاية الامر انه لما كان اطلاق اللفظ على خصوص المعهود وعلى جميع الافراد متوقفا على ضم خصوصية اليه ولم يكن نفس اللفظ
دالا على تلك الخصوصية لوضعه للقدر المشترك توقف الدلالة على كل منهما على قيام قرينة دالة عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما فان عدم قيام الدليل
على اطلاق اللفظ على احد الخصوصيتين المذكورتين كاف فى افادته فتبين بما قررنا ان المفرد المعرف حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوه الثلثة الا انه
ينصرف عند الاطلاق الى الجنس ولظ ان ما اخترناه من كونه حقيقة فى الاعم مختار جماعة من الاعلام كما يستفاد من كلماتهم قال بعض الافاضل ان طريقة
تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضى القول بكونه حقيقة فى الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلى فى الافراد انتهى وكيف كان فحمل
اللام على الجنس فى المعرف المفرد متقدم على حمله على العهد والاستغراق وان كان الحمل على العهد متقدما عليه مع وجود المعهود اذ هو الظاهر من غيره كما
فى الجمع المعرف الا ان صحة الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه فهو فى الحقيقة مصحح للحمل عليه على العهد لا قرينة على الحمل عليه
كما مرت الاشارة اليه وسيجئ ايضا انشاء الله هذا والقول بكونه للعموم يتوقف على القول بتعلق وضع خاص باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من
جهته او القول بحصول وضع للهيئة التركيبية حسبما هو نظيره للقول بوضع الجمع المعرف لخصوص العموم وهو بعيد عن الظ مدفوع بالاصل مضافا الى
قضاء التبادر بخلافه اذ لا يتبادر من المفرد المحلى مع الاطلاق الا الطبيعة المطلقة المعرفة بواسطة الاشارة ويشهد به ايضا عدم صحة الاستثناء منه
مطردا ولو كان موضوعا للعموم لظاهر فيه لاطرد جواز الاستثناء منه وحجة القول بوضعه لتعريف الجنس خاصة وكونه مجازا فى ارادة العهد والاستغراق
وجوه احدها ما اشار اليه بعض المتاخرين على نحو ما اشرنا اليه من ان ذلك قضية وضع اللام للاشارة والتعريف ووضع اسامى الاجناس للطبايع
المطلقة حسبما مر الكلام فيها فيكون مفاد اللفظ المذكور بملاحظة الوضعين المفروضين هو تعريف الجنس ودعوى طرو وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية
يفيد الاستغراق من جهته خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وما ورد عليه انه لا ريب فى حصول وضع متعلق بالهيئة التركيبية بصحة التركيب بين اللفظين
من جهته ولا ريبة فى حصول التصرف فى الجملة فى استعمالها على كل من الوجوه الثلثة المذكورة من الجنس والعهد والاستغراق واحتمال ارادة التكلم بها
بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجرى اصل العدم بالنسبة الى شئ منها والقول بان مدخول اللام حقيقة فى الطبيعة اللا بشرط فاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة
بالنسبة الى الهيئة التركيبية والتنشيخير بعض الافراد فان تركيب اللام مع مدخوله ليس الا كساير التراكيب والوضع المتعلق به كلى نوعى يندرج فيه هذا
التركيب ايضا ولا داعى الى التزام وضع شخصى يتعلق بهذا التركيب الخاص حتى يحتمل ان يكون خصوصية الدلالة على الاستغراق او غيره حاصلة من جهته
وليس مفاد الوضع العام المتعلق بالتراكيب سوى الترخيص المتعلق بتراكيب الالفاظ بعضها مع بعض وضم بعضها مع اخر لحصول المعانى المركبة من ذلك نعم قد
لوحظ فى بعض الهيئات معنى اخر ينضم الى معانى المفردات كالنسبة الاضافية الملحوظة فى وضع الاضافة والنسبة التوصيفية فى التوصيف ونحو ذلك وهو
غير متحقق الحصول فى المقام وقضية الاصل عدمه ومقتضى الترخيص المطلق فى التركيب ليس الا معنى ضم التعريف الى معنى الجنس فما ذكره من ان اصل الحقيقة
لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية كما ترى اذ ليس المقص اثبات مفاد الهيئة التركيبية من جهة ذلك الاصل بل المقص ان قضية الاصل حمل اللفظين
على معناهما الموضوع له وقضية التركيب الترخيص فيه صحة ضم احدهما الى الاخر وجواز ارادة المعنى المركب كما هو قضية الترخيص الحاصل فى ساير التراكيب وتعلق
وضع خاص بتلك الهيئة غير معلوم فالاصل عدمه ولم يتحقق هناك وضع خاص متعلق بتلك بما تعلق به لئلا يصح اجراء الاصل بالنسبة اليه ومن الغريب
ان المورد المذكور لا زال يتمسك فى دفع المعانى الزايدة بالاصل بالنسبة الى الهيئات بعد تعلق الوضع بها كما فى دفع اعتبار الفورية فيما وضع له صيغة الامر
الى غير ذلك من ساير الابواب فكيف لم يعول عليه فى المقام الثانى تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرف عند الاطلاق من دون ان يتردد الذهن بينه و
بين العهد والاستغراق وذلك دليل على كونه حقيقة فيه مجازا فى غيره الثالث عدم صحة الاستثناء منه مطردا فلا يقال جائنى الرجل الا البصرى واكرم الرجل

الا انفاق

الا انفاق الى غير ذلك ولا يذهب عليك ان شيئا من الوجوه المذكورة لا ينافى ما اخترناه من كونه حقيقة فى تعريف الجنس بمعناه المطلق الشامل لما اريد على
المعهود والاستغراق والجنس الماخوذ فى مقابلهما فانا نقول به بانصرافه عند استعماله فى الجنس الماخوذ على الوجه الاول الى خصوص الاخير حسبما قررناه وهو
الوجه فى تبادره منه فلا يفيد وضعه له بالخصوص وغاية ما يقتضيه عدم اطراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به ايضا وما ذكر فى الوجه الاول من
الرجوع الى الاصل فهو فى الحقيقة دليل على المختار حسبما مر بيانه والاحتجاج به على القول المذكور مبنى على الخلط بين مفادى الجنس على الوجهين المذكو
هذا وقد يتخيل فى المقام انه لا تجوز هنا بالنسبة الى اللام فى شئ من الاطلاقات لكونها المذكورة موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وهو حاصل
فى كل من الوجوه المذكورة وانما التجوز فى المقام عند استعمال المفرد المعرف فى العهد والاستغراق او العهد الذهنى فى مدخول اللام لكونه حقيقة فى مطلق
الجنس حسبما تقرر من وضع اسامى الاجناس لنفس الاجناس والطبايع المطلقة فاستعمالها فى الفرد المعين وفى جميع الافراد او الفرد المنتشر مجاز لضم
الخصوصية المذكورة الى مفاد نفس الكلمة ولان ارادة اى من المعانى المذكورة منها متوقفة على قيام القرينة سوى ارادة الجنس وذلك شاهد على المجازية
وحيث لا تجوز بالنسبة الى الاداة حسبما قررنا فالتجوز فى مدخولها وضعفه ظ مما قررنا فان ما وضع له اسامى الاجناس هو الطبايع المطلقة الماخوذة لا بشرط شئ ومن
المقرر ان الماهية اللا بشرط يجامع الف شرط فاطلاقها على الماهية المطلقة المقيدة لا يقضى بخروج اللفظ عن موضوعه اذا كانت الخصوصية مرادة من الخارج لا من
نفس اللفظ حسبما قررناه فى اطلاق الكلى على الفرد كما هو الحال فى معظم استعمالات الكليات فانها فى الغالب انما تطلق على المفاهيم المقيدة مع انه لا تجوز فيها كما هو
ظ من ملاحظة استعمالاتها وقد مر تفصيل القول فيه ومن ذلك موضع الكلام فى المقام فان من تامل فى استعمالات العرفية فى المخاطبات الجارية يكاد يقطع بكون
استعماله على وجه الحقيقة حين اطلاقه على المعهود كما فى قولك يا ايها الرجل واكرم هذا الرجل وابتع بذلك الرجل ونحوها من الاستعمالات الشايعة وكذا
الحال فى اطلاقه على جميع الافراد والفرد المنتشر عند التامل فى المقام فالجنسية الملحوظة فى وضع المادة اعم من الجنس الملحوظ فى المقام فان المراد بالجنس هنا ما يعم
ما اذا اريد به العهد والاستغراق او العهد الذهنى ايضا بخلاف ما يراد من الجنس هنا فانه يقابلها فالجنسية على الوجه الثانى ملحوظة بشرط لا لعدم اجتماع
ارادتها مع ارادة احد المعانى المذكورة بخلاف الجنس الملحوظ فى الوجه الاول فانه ماخوذ على وجه اللا بشرط فيعم كلا من الوجوه المذكورة وما ذكر من توقف
فهم تلك المعانى على ضم القرينة فيكون شاهدا على مجازيته فيها او فى شئ وذلك لان ضم احد القيود المذكورة الى الطبيعة المطلقة وكون الطبيعة اللا
بشرط حاصلة مع احد الشروط المعينة لا بد له من دليل يدل عليه فان مجرد اللفظ الموضوع للطبيعة المطلقة لا يدل عليه فلا بد اذن من قرينة تدل
على كون تلك الطبيعة المطلقة مقترنة بواحد منها حاصلة معها كما هو الحال فى اطلاق الكلى على الفرد فى ساير المقامات فانه لو لم يقم دليل على اطلاق الكلى
على الفرد لم يحمل اللفظ الا على الطبيعة المطلقة اذ لا يزيد مدلول اللفظ على ذلك فان قلت اذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد الا على ذلك لا يفيد سوى
ارادة الطبيعة المطلقة كان ارادة ما سوى ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيكون مجازا فاذا كان الالفاظ الخالية عن اللام والتنوين موضوعة لنفس
الاجناس كان مفادها بعد ضم لام التعريف هو الجنس المعرف لا غيره من العهد والاستغراق وغيرهما فلا محالة يكون الطلاقه مجازا قلت انما يتم ذلك لو
اريدت تلك الخصوصيات فى المراد من اللفظ وليس كذلك بل انما تراد تلك من القراين المنضمة ولا يراد من اللفظ الا نفس الطبيعة فمراد المتكلم هو الطبيعة المقيدة
وقد اطلق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعة مدلول لنفس اللفظ والقيد مستفاد من القرائن المنضمة اليه حسبما فصل الكلام فيه فى بيان اطلاق الكلى على
الفرد وبيان ان الاستعمال المفروض على وجه الحقيقة وان اطلق على اللفظ على الفرد اذا كان ذلك من حيث اتحاده مع الطبيعة وانطباقها عليه مع كون الخصوصية
مفهومة من الخارج حجة القول بكونه للعموم وجوه ثلثة اشار الى وجهين منها فى كلام المص قوله لنا عدم تبادر العموم منه لا يخفى انه لو تم الاستدلال المذكور
لافاد كونه مجازا فى العموم فان عدم التبادر من امارات المجاز وح ينافى ذلك ما سيصرح به من كونه حقيقة فى العموم قطعا وانما الكلام فى كونه حقيقة فيه خاصة او
انه حقيقة فيه وفى غيره ايضا ويمكن توجيهه بان المقصود عدم تبادر العموم منه على وجه يعلم انه المراد وهو يفيد عدم كونه حقيقة فيه بخصوصه سواء كان مجازا فيه
او مشتركا بينه وبين غيره قوله لوقوع لجاز الاستثناء منه مطردا اراد بذلك الدلالة على عدم وضعه للعموم خاصة سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره
حيث لا يجرى اطراد الاستثناء بالنسبة الى معناه الاخر فلا ينافى ذلك ايضا ما سيجئ من اعترافه بوضعه للعموم فى الجملة ويمكن الايراد عليه بان عدم اطراد
الاستثناء ان كان مع الخلو عن القرائن افاد عدم وضعه للعموم اصلا اذ لو كان موضوعا للعموم لجاز ارادة العموم منه فى كل موضع خال عن القرينة فيصح الاستثناء
ويكون ذلك قرينة معينة لاستعماله فى العموم وان كان مع وجود القرينة لم يكن فيه دلالة على عدم وضعه للعموم اصلا فضلا عن وضعه عدم صحة الاستثناء بمالم
القرينة على عدم ارادة العموم ولو كان اللفظ موضوعا للعموم نعم ربما يتضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للاعم اذ ليس معناه الموضوع له
خصوص العموم فلا يطرد صحة الاستثناء بالنسبة اليه وانما يتبع ذلك خصوص المقامات هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر منها
انه لو كان للعموم لما صح ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء وقد اكل خبزا واحدا وشرب شربة من الماء فانه مع انتفاء الوضع يتوقف صحة الاستعمال على وجود العلاقة
بينهما وحيث لا علاقة بينهما كما هو الحال فى ساير العمومات اذا اريد بها الواحد حسبما فصل فى محله يتعين كونه غلطا وهو ما ذكرناه من الملازمة والتالى باطل
قطعا فكذا المقدم واورد عليه بان غاية ما يلزم من ذلك عدم صحة ذلك حقيقة واما جوازه مجازا فلا مانع منه والقرينة عليه حاصلة فى المقام لوضوح
المباحث عدم تمكن احد من اكل كل خبز وشرب جميع الماء واورد عليه بعض الافاضل بان المقام محل تامل لوضوح ان صحة التخصيص المذكور محل تشاجر بين الا
الاصوليين ومحققوهم ذهبوا الى المنع منه واشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام كما سيجئ بيانه انشاء الله واستند فى المنع الى استهجان العرف وعدم وجود
العلاقة المعتبرة فلو كان المفرد المعرف عاما كان ما ذكر منه رجا نحو ذلك وكان مستهجنا فى العرف خاليا عن العلاقة المعتبرة على ما ذكروه بل لو قال
بجواز التخصيص المذكور فلا اقل من كون ذلك محلا للخلاف ومورد اللاشتباه ممنوعا عند الجماعة مع جواز الاستعمال المذكور عند الكل بل قضاء ارتزه

اللغة بحيث لا مجال لاحتمال المنع منه فكيف يبنى صحته على الوجه المذكور المختلف عنه بل الممنوع منه عند المحققين فالاتفاق على صحة التعبير المذكور مع ظهور
الخلاف في صحة التخصيص الى الحد المذكور دليل على عدم استناد جوازه الى ذلك فيكون شاهدا على عدم وضعه للعموم ويوضح ذلك ان العبارة المذكورة
بناء على كون المفرد المعرف للعموم بمنزلة قولك اكلت كل خبز وشربت جميع المياه ومن الواضح استهجان الثاني في العرف وعدم جريانه في الاستعمال
والمنع منه عند الجماعة بخلاف الاول لجريانه في الاستعمال وعدم استهجانه اصلا وعدم توهم احد حصول المنع منه فهو اقوى دليل على الفرق وليس
الا من جهة افادة الثاني للعموم دون الاول كما هو المدعى وبعد تسليمه انما يتم ذلك لو انحصر طريق التجوز فيه في التخصيص كما في المثال المذكور اما لو
امكن التجوز فيه بغيره كارادة الجنس او العهد فلا مجال للايراد المذكور اصلا ولا خلاف لاحد في جواز استعمال المفرد المعرف في كل من المعنيين وان اختلفوا
في اختصاصه وضعا بالعموم على ما يتراءى من ظاهر كلماتهم وهذا هو الوجه في الاتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف في جواز التخصيص بالاكثر
فالاحتجاج المذكور ضعيف جدا على ان مع الغض عما ذكرناه لا نقول بصحة البيان المذكور وهو لا يقتضي نفي كونه حقيقة في العموم مطلقا اقصى الامر ان
يفيد عدم وضعه لخصوص العموم فلا ينافي ما اخترناه من وضعه للقدر المشترك فان كان المقصود بالاحتجاج بيان ذلك فلا كلام وان اريد نفي
كون اطلاقه مع ارادة العموم حقيقة مطلقا فهو موهون جدا على انه يمكن الايراد عليه بانه لا مانع من القول بكونه موضوعا للعموم ويكون الاستعمال المذكور
مجازا وما ذكر من منع اطلاق العام على الواحد على فرض تسليمه انما يتم اذا كان على سبيل التخصيص ولا مانع من القول بكون اللام بحسب وضعه للاستغراق
ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقة حيث ان كلا منهما انما يراد به تعريف مدخوله كيف وجواز ارادة الجنس من المفرد المعرف حقيقة او مجازا
مما لا خلاف فيه وان اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم على ما يتراءى من ظاهر كلامهم ومنها انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرف وتاكيده به وهو
غير جائز اذ لا يقال رأيت الرجل العدول او ذهب الفقيه كلهم وفيه انه قد يكون من جهة مراعاة المشاكلة اللفظية فقيل بجواز وصفه بالجمع او توضيح
الاستدلال انه قد وقع توصيف المفرد المحلى بالجمع المعرف في كلام من يعتد بشانه من العرب حسبما حكاه الاخفش من العبارتين المذكورتين
فيفيد ذلك جواز توصيفه به وحيث ان الجمع المحلى يفيد العموم كان كذلك المفرد والا لم يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة قوله لصحة الاستثناء منه
يمكن ان يورد به جواز الاستثناء منه مطردا فانه دليل الوضع للعموم وقد يراد به صحة الاستثناء منه في الجملة بدعوى كون ذلك ايضا دليلا على الوضع
للعموم او يجعل ذلك دليلا على استعماله هنا في العموم ويتمسك في كونه حقيقة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة قوله بالمنع من دلالته على العموم
كانه يريد بذلك ان العموم ان العموم الحاصل في المفرد على القول به انما يكون بدلالته على كل فرد وعموم الجمع انما هو بدلالته على مجموع الافراد ولا
تطابق بينهما ولو قلنا بعموم المفرد فلا بد من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف على كل حال ومعه لا يتجه فيه دلالة على المدعى لعدم انحصار
الوجه في التوجيه وقد يتراءى من ظاهر تعبيره ان المراد بما ذكره في سند المنع ان بناء العموم هو الدلالة على كل فرد اذ العام هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له ومدلول الجمع هو مجموع الافراد حيث اطلق الجمع في المقام على اعلى مراتبه ودلالته على خصوصيات الافراد المندرجة تحته من قبيل دلالة
الكل على اجزائه وليس ذلك من قبيل دلالة العام فلا دلالة في توصيفه به على عمومه كذلك حتى يفيد العموم في موصوفه ويضعفه ح ما عرفت من
دلالة الجمع المحلى على العموم وان مبنى العموم فيه على الوجهين ولذا ذهب المعظم الى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مر وقوله بانه مجاز لعدم الاطراد
اراد بذلك ان مجرد صحة الاستثناء في بعض الفروض لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطراده كما في المقام يفيد خلافه اذ لو كان موضوعا له لاطرد
ذلك وجاز الاستثناء في سائر الموارد لصحة الاستثناء من العام في كل مقام قوله فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد يريد ان التحقيق
ان عموم الجمع على نحو عموم المفرد فمفاد الجمع المحلى هو كل واحد من افراد مفرده كما ان عموم المفرد هو كل واحد منه ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع جديد
للهيئة التركيبية في الجمع المحلى مفيد لذلك كما مرت الاشارة اليه وقد يورد عليه بان القول المجهول وضع جديد للجمع المحلى يفيد بسببه العموم الافرادي
بعيد جدا بل فاسد ظاهر حسبما مر بيانه وانما يفيد العموم الافرادي من جهة تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحت اندراج الجزء
تحت الكل حيث اطلق الجمع على مرتبته العليا فتعلق الحكم بكل واحد من الاحاد المندرجة فيها و ح فالمراد بالجمع هو نفسه هو مجموع الافراد التي هي المرتبة العليا
من الجمع وعموم الحكم انما هو بالنسبة الى جزئيات مفرده المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها فشمول الحكم لكل واحد من الاحاد لا ينافي
استعمال الجمع بنفسه في المجموع والتوصيف في المقام انما يلاحظ بالنسبة الى معنى الافرادي ولا يراد به سوى مجموع تلك الاحاد والعموم الافرادي انما
يجيء من ملاحظة التركيب وتعلق الحكم به ولا يبطله بالتوصيف حتى يجعل ذلك مصححا لتوصيفه بالجمع وفيه نظر المذكور في الاصل بعد الايراد وبعد تعقله
من غير ذكر وجه قوله انه لا مجال لانكار افادة هذا الكلام ظاهر في ذهابه بعد انكاره كون المفرد المعرف من الفاظ العموم الى اشتراكه لفظا بين الاستغراق
والعهد والجنس وقد عرفت وهنه مع كون الاستعمال الواقع على كل من الوجوه الثلثة على سبيل الحقيقة هو الظاهر لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي بل من
جهة الاشتراك المعنوي وحصول ما وضع له اللفظان اعني اللام ومدخوله كما مر تفصيل القول فيه وكون احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف في هذه العبارة
واضح الدلالة على كون الاستغراق من مدلول اللام عنده وانها موضوعة بازائه وقد عرفت انه لا وجه له وان الاستغراق حاصل بمعونة المقام وان نفس
الاستغراق مما لا يستعمل فيه اللفظ قطعا كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد ثم يحصل من ضم اللام الى مدخوله معنى يكون مستغرقا للاحاد
المندرجة فيه هذا بالنسبة الى الجمع واما المفرد فعلى احد الوجوه فيه وتوضيح المقام ان ارادة الاستغراق من المفرد المعرف يتصور على وجوه احدها ان يكون
الهيئة التركيبية او المجموع المركب من اللفظين موضوعة لافادة الاستغراق على ما مر نظيره في الجمع ثانيها ان يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كل ويكون
قولك الرجل بمنزلة كل رجل فيكون التعريف فيه لفظيا حسبما مرت الاشارة اليه في كلام الائمة او يقال بكون مفاده مفاد كل من حيث الكل في الذهن

قوله

والاشارة اليه ليكون ذلك سببا مفيدا للتعريف وقد مر نظير ذلك في الجمع ايضا ثالثها ان يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة من حيث تحققها
مع الاحاد المندرجة تحتها نظرا الى القرينة الدالة عليه ويكون اللام الداخلة عليها اشارة الى الطبيعة المقيدة فيكون تعريفها لها من تلك الحيثية فيكون مفاده
هو تعريف الاحاد لان مفاد الطبيعة الملحوظة على الوجه المذكور من حيث اتحادها مع الافراد رابعها ان يطلق الجنس المدخول اللام على جميع الاحاد كما انه يطلق في
المعهود على خصوص فرد او افراد معهودة فيكون اللام للاشارة الى خصوص تلك الافراد وتعريفها كما هو الحال في تعريفها للعهد من غير لزوم مجاز في
اللام ولا في مدخوله خامسها ان يكون المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء ولكن قامت القرينة على اطلاق تلك
الطبيعة على جميع الاحاد المندرجة تحتها فيكون اللام تعريفها للطبيعة بالذات ولتلك الاحاد بالعرض بملاحظة اطلاقها عليها سادسها ان يكون اللام
لتعريف نفس الطبيعة كما في غيرها من المقامات لكن تقوم هناك قرينة خارجية على الاستغراق وحصول تلك الطبيعة في ضمن جميع الاحاد من غير ان يراد من لفظ
الجنس المذكور بوجه من الوجوه فلا يكون الاستغراق ح من مدلول المقام اصلا وانما هو مدلول خارجي حاصل من القرينة من غير ان تفيد القرينة استعمال
اللفظ فيه ولا دلالة عليه قوله ان القرينة الحالية قائمة على ان ظاهر العبارة المذكورة سيما بملاحظة ما تقدم يعطي كون مراده كون العموم الحاصل عليه هنا من
جهة حمل اللام على الاستغراق او حمل المشترك على احد معانيه فيكون عموم المفرد ح استغراقيا وضعيا كسائر الفاظ العموم الا ان الفرق اشتراكه هنا بين
العموم وغيره وتعيين الاول من جهة القرينة بخلاف غيره من الفاظ العموم فلا يندرج اذن في المطلقات لينصرف الى الافراد الشايعة حسبما سيجيء الكلام
فيه وهو ضعيف وما يذكر في بيانه غير منقح كما سيجيء الاشارة اليه في قوله غالبا اشارة الى عدم افادته العموم في بعض المواضع مما يقع متعلقا للامر
يقع في سياقه لاكتفاء في بايقاعه في ضمن فرد ما واذ افضل بعض لا فاضل في المقام من ان المفرد المعرف اذا وقع متعلقا للامر كان مفاده الطبيعة في ضمن فرد ما
لشهادة العرف بحصول الامتثال به واذا وقع متعلقا للنهي افاد العموم لعدم حصول ترك الطبيعة الا بتركها في ضمن جميع الافراد مضافا الى شهادة
فهم العرف بارادة ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم على ذلك واذا وقع متعلقا لسائر الاحكام كالحلية والطهارة وعدم الانفعال بالنجاسة ونحو
افاد العموم بالنظر الى دليل الحكمة حسبما اشار اليه ويمكن ان يقال باستفادة العموم منه في مقام الامر ايضا اذ ليس المقصود ايجاد الطبيعة في ضمن فرد معين اذ لا
تعيين ولا في ضمن فرد ما على سبيل الابهام والا لخرج الكلام منه عن الافادة بل المقصود انها في ضمن اي فرد كان غاية الامر ان يكون العموم فيه بدليا
فاستفادة العموم حاصلة في المقامين غير ان العموم هنا بدلي وفي غيره استغراقي والظاهر ان الفاضل المذكور قائل بذلك ايضا والمصنف ايضا يقول به بلا خلاف في
المعنى انما الكلام في التسمية والحق ان يقال ان متعلق الاحكام الشرعية انما هي الطبايع من حيث اتحادها مع افرادها وكونها عنوانات لمصاديقها من غير ان
يكون الافراد بنفسها متعلقا للاحكام بل من حيث اتحادها مع الطبيعة فان الامر قد تعلق بالطبيعة من الحيثية المذكورة حسبما اشرنا اليه و ح فاما ان يتعلق
الامر بها من حيث اتحادها مع فرد مخصوص او فرد ما او جميع الافراد وحيث لا سبيل الى الاول لانتفاء العهدية والجهة المعينة وعدم حصول فائدة في
الثاني يتعين الثالث والمنساق ثانيا باستعمال اللفظ في العموم بل انما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعة هو الطبيعة الحاصلة في ضمن كل فرد من
افرادها فيكون اعتبار الحكم المذكور مكملا للمراد دالا على العموم من دون ان يكون ذلك مرادا من اللفظ ويحتمل القول بكون الحكمة المذكورة قرينة على ارادة ذلك
من اللفظ بان يفيد كون المراد من اللفظ الدال على الطبيعة هو الطبيعة من حيث اتحادها مع كل من الاحاد ولا مجاز ايضا كما عرفت الحال في نظيره فيما مر فان ذلك
ايضا من اطلاق الكلي على الفرد مع كون المفهوم امرا خارجيا وهذا هو الاظهر وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه المذكور لا يتعدى الى الافراد الشايعة بل
انما ينصرف اليها دون النادرة بل ينصرف الى ما يقتضيه خصوص المقام كما اذا وكله في شراء العبد فان ظاهر التوكيل في الشراء ينصرف الى ارادة العبد السليم
الخالي من العيب مع ان لفظ العبد في نفسه يعم ذلك وغيره وهذا في الحقيقة خارج عما نحن بصدده لرجوعه الى فهم الخصوصية من خصوص المقام لا بانصراف
اللفظ اليه في نفسه كما هو الملحوظ من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة ولنتبع الكلام في المقام بذكر امور احدها انه يجري في الجمع المضاف والمفرد المضاف
ما ذكرناه في الجمع المعرف والمفرد المعرف فكما ان الجمع المعرف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف والتبادر الحاصل هناك قائم هنا ايضا الا ان العموم في الجمع المعرف بالنسبة
الى افراد الجمع وهنا الى افراده المقيدة بالمضاف اليه ويتحقق فيه نظير ما ذكرناه في الجمع المعرف فان التعريف كما يحصل بالالف واللام كذا يحصل بالاضافة
وكما ان التعريف قد يكون بتعريف الجنس وقد يكون بتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق فلما كان الجمع اسما واحدا للوحدان حسبما عرفت وكان
المرتبة المستفادة من الجمع هي الدرجة العليا منه حسبما مر لزم انصراف التعريف اليها حسبما ذكر واما على القول المذكور في الجمع فينبغي التوقف في وضع الهيئة التركيبية
هنا للعموم فينبغي القول بتعلق وضع خاص لاضافة الجمع نظرا الى زيادة ذلك في معناه بخلاف غيره من الاضافات وهو ايضا بعيد في الدعوى المذكورة اذ ثبوت وضع
خاص للاضافة المذكورة خلاف الاصل والظاهر ان ما ذكرناه في بيان اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف الى المعرفة ليحصل به تعريف المضاف
واما المضاف الى النكرة فلا يجري فيه الوجه المذكور وفاقا لظاهر افادته للعموم ولو قيل بكون دلالته عليه من جهة الوضع التركيبي فربما يقال بتعميم الحكم للامرين
ذلك وقد يشير اليه اطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم كما في كلام شيخنا البهائي في الزبدة وغيره وقد يحتج عليه بالتبادر لكنك خبير بان التبادر في العرف فاض
بالفرق ودعوى التبادر بالنسبة الى المضاف الى النكرة ممنوعة والمسلم منه انما هو بالنسبة الى المضاف الى المعرفة وليس مستندا الى نفس اللفظ بل الى الوضع
وانما هو مستند الى ما ذكرناه من الوجه حسبما مر القول فيه واقصى ما يسلم في المضاف الى النكرة هو الاطلاق الراجع الى العموم في كثير من المقامات من جهة دليل
الحكمة ولا ربط له بالمقام والحق في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف بالاداة ثانيها انه قد يتوهم ان انصراف المطلق الى الشايع بحصول النقل وكون اللفظ الخصوص
منقولا في العرف الى الخصوص ما يعم الافراد الشايعة وهجره من المعنى العام الشامل للجميع نظرا الى التبادر غيره منه في العرف فيكون حقيقة عرفية في الشايع مجازا
في غيره اخذا بمقتضى العلامتين فلا بد اذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية القديمة قطعا وانصراف كلام الشارع اليه مع دوانه بين الامرين

لتقديم العرف على اللغة حسبما قرر في محله وهذا الوجه فاسد جدا اذ دعوى كونه مجازا في المعنى العام وحصول الهجر بالنسبة اليه مما يأباه صريح العرف كيف ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العمومات والمطلقات اذ العموم انما يعرض للفظ بالنسبة الى ما وضع بازائه ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقة في خصوص الشايع وعدم تبادر المعنى الأعم منه ومن النادر على كونه مجازا فيه فاسدة اذ التبادر في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ بل من جهة غلبة الاطلاق فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة فلا يكون علامة على الحقيقة ولا عدمه علامة للمجاز حسبما قررنا ومع الغض عن ظهور ذلك في المقام فمجرد الشك في استناده الى اللفظ او الغلبة الظاهرة كاف في دفع ذلك لاصالة عدم النقل ودعوى ان الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ وكونه امارة على الحقيقة على اطلاقها فاسدة بل الاصل في المقام قاض بخلافه لظهور حصول الشهرة الباعثة على الفهم فالاصل عدم حصول سبب اخر لاستناد الفهم الى الوضع وقد قررنا ذلك في محله ويظهر من بعض الافاضل القول بثبوت الوضع الجديد للعرف في خصوص ما يعم الافراد الشايعة من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين اذ حصول الشهرة لاستعماله في خصوص الجامع بين الافراد الشايعة ليكون مجازا مشهورا فيه من غير ان يبلغ الى حد الحقيقة فعلى الوجهين لا يتجه الحمل على الافراد الشايعة بل لا بد من التوقف بين المعنيين لمكان ملاحظة مجرد شهرة احد معاني المشترك في ترجيح الحمل عليه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا انه لما كانت الافراد الشايعة مندرجة في المعنيين كان الحكم ثابتا بالنسبة اليها قطعا فيحكم بثبوت الحكم بالنسبة اليها دون غيرها لعدم افادة اللفظ ما يزيد على ثبوت الحكم بالنسبة الى غير الافراد الشايعة من جهة الاجمال المفروض وفيه ان القول بثبوت الوضع الجديد وضع بعيد جدا لا شاهد عليه سوى التبادر المذكور وقد عرفت الحال فيه وهو ايض مدفوع بالاصل كما عرفت والتزام التجوز في اطلاقه على الافراد الشايعة كما جرى عليه مسلم الاستعمال لان موهون جدا وبعيد الاصل ايض مع عدم الحاجة الى التزامه كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ منصرفا الى الشايع بحيث يفهم منه عرفا ارادة الشايع بل يكون مجملا في مقام الفهم وانما يثبت الحكم للشايع من جهة اندراجه في المفهوم على الوجهين وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع الى المخاطبات العرفية حيث ان المفهوم منها ارادة الشايع دون الحكم به من جهة الاجمال حسبما قررناه وهو ظ وايض لو كان الوجه فيه ما ذكر لزم الرجوع الى الاصل وهو كما يقتضي الانتفاء على الافراد الشايعة فقد تقتضي التعميم كما اذا كان الحكم المدلول عليه موافقا للاصل فيكون ذلك قاضيا في مقام الفقاهة بثبوت الحكم للاعم بل قد يكون الاصل مرجحا لحمله عليه ايض ويمكن ان يوجه الكلام في المقام في بيان ما يستفاد من اللفظ والاصل المذكور انما يعمل عليه في مقام الفقاهة ولا يقضي باستفادته من اللفظ فلا يصح جعله مرجحا لحمل اللفظ عليه ولما ثبوت الحكم للافراد الشايعة فهو مستفاد من اللفظ دون غيره نظرا الى الوجه المذكور من جهة الاجمال المفروض فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للافراد الشايعة دون غيره فمقتضى الاصل بثبوت الحكم للاعم غير ان يكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور وذلك هو الملحوظ في المقام وفيه ان ذلك لا يتم على التقرير المذكور وايض انه قد يكون قضية الاخذ بالمتيقن حمله على الاعم فيكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما اذا علق عليه تكليف وجودي كما اذا قال اذا لم يأتك الانسان فاقتل زيدا فانه ان حمل على الافراد الشايعة وجب القتل عند علم مجيئه ولو جاء غير الشايع وهو خلاف الاصل فالقدر الثابت من الاجمال هو وجوب القتل عند عدم مجيء الشايع وغيره ولا بد من الانتفاء عليه حتى يقوم دليل على الوجوب عند عدم مجيء الشايع نظير ما قررنا هناك فالحق ان يق ان انصراف المطلق الى الشايع انما هو من جهة غلبة الاطلاق المطلق عليه من دون لزوم تجوز ولا نقل ولا التزام وضع جديد وتوضيح الكلام فيه انك قد عرفت ان اطلاق الكلي على الفرد غير استعماله في خصوص الفرد وانه لا يستلزم ذلك تجوزا في اللفظ وان كانت الخصوصية ملحوظة للمستعمل اذ لم تجعل في معنى اللفظ وانما يدل عليها من الخارج وانه قد ينتهي الغلبة المذكورة الى حد النقل فيتعين اللفظ لما اطلق عليه ويكون حقيقة في خصوصه من غير ان يكون نقله اليه مسبوقا بالتجوز نقول انه اذا لم ينته الى حد النقل بحيث يكون اللفظ منصرفا اليه من دون ملاحظة الشهرة فقد يكون بحيث ينصرف اليه بملاحظة الشهرة نظير المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه ويكون اللفظ باقيا على الحقيقة الاصلية منصرفا الى الشايع بملاحظة الشهرة المفروضة والقول بان الشهرة لا تكون باعثة على الحمل وانها معارضة باصالة الحقيقة كما في كلام الفاضل المذكور فقد عرفت فساده مما قررناه في محله اذ ذلك يتبع درجة الشهرة كما عرفت الحال فيه غاية الامر تردد الذهن عند عدم بلوغها الى تلك الدرجة اذا كانت مطابقة لما يقتضيه ظ الاطلاق واما اذا كان الظن الحاصل من الشهرة راجحا على الحاصل من ظ الاطلاق كما هو الحال في موارد انصراف المطلق الى الشايع فلا ريب في ترجيحها عليه نظير ما ذكرناه في رجحان المجاز المشهور وغاية الامر ان يكون الافراد الشايعة في بعض الصور مما يتردد الذهن بين حمل اللفظ عليها او على الاعم نظرا الى معادلة ظ الاطلاق للظهور الحاصل من الغلبة ولا ينافي ذلك ما قررناه من الانصراف الى الشايع في محل الكلام ولو ادرجت تلك الصور في محل الكلام فغاية الامر ان يقع فيه ح بالتفصيل المذكور نظير ما ذكر في المجاز المشهور ثم ان عدم كون الشهرة قرينة لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدا كدعوى معارضة الشهرة لاصالة الحقيقة في المجاز المشهور فانه انما يصح اذا تكافأ الظنان واما اذا ترجح ظن الشهرة لقوتها فلا محيص عن الاخذ بمقتضاها والحاصل انه بعد قيام الاجماع على حجية الظن في مباحث الالفاظ وجريان المخاطبات عليه لا محيص من الاكتفاء به في القرائن الظنية المعينة والصارفة ومن جملتها الشهرة بل هي من اقوى الامور الباعثة على المظنة فلا وجه لعدم جواز الاتكال عليها فان قلت ان غلبة اطلاق المطلق على الشايع ان كان مع ملاحظة الخصوصية لزم التجوز في الاطلاق وان كان من دون ملاحظة الخصوصية بان لا يلاحظ في المقام الا المفهوم العام الذي وضع اللفظ بازائه فلا ثمرة لغلبة الاطلاق في انصراف المطلق الى الشايع اذ لا يراد من اللفظ الا معناه العام الشامل للاعم غاية الامر ان يكون ذلك المفهوم حاصلا في الغالب في ضمن هذا الشايع دون غيرها وذلك لا يقضي بعدم ثبوت الحكم بمقتضى مدلول ذلك اللفظ لغير الشايع اذا فرض تحققه فيه الا ترى ان غلبة اطلاق الماء على الما

الموجودة عندنا او الموجود في زمان الشارع لا يقضي بانصراف الاطلاق عندنا وفي كلام الشارع اليه وكذا الحال في سائر المفاهيم بالنسبة الى غلبة اطلاقها على الافراد الموجودة الشائعة اذ لا يلاحظ في الاطلاق خصوصية تلك الوجود اصلا بل لا يلاحظ فيه الا المفهوم العام ولذا لا نق بانصراف الاطلاق الى الشايع في مثل ذلك قطعا فقد يوجد وبعد وجوده صح لا يقضي بانصراف الاطلاق عنه ولذا لو فرض حصوله في المقام على خلاف المتعارف اندرج في الاطلاق قطعا الا ترى انه لو قال المولى لعبده اسقني الماء فأتاه بماء السيل من طين الارض مثلا كان ممتثلا قطعا فغلبة الاطلاق على الوجه المذكور لا يقضي بانصراف الاطلاق الى الغالب اصلا قلت انا لا نقول بعدم ملاحظة الخصوصية في المقام اصلا حتى لا يكون شيوع الاطلاق قاضيا بالانصراف كما في الصورة المذكورة بل نقول بملاحظتها في المقام الا ان تلك الملاحظة لا تستلزم المجازية وتوضيح ذلك ان الخصوصية قد تجعل في المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه وقد لا تجعل فيه ولكن يراد الخصوصية من الخارج ويلحظ في الاستعمال وان لم يكن مرادا من نفس اللفظ وقد لا يكون الخصوصية ملحوظة اصلا الا انه قد اطلق عليه لانه الموجود على سبيل الاتفاق او لغلبة وجوده فلا تكون الخصوصية ملحوظة للمستعمل لا باخذها في المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بارادة الخصوصية من القرائن القاضية بها فاستعمال اللفظ فيه ولا بارادته بخصوصه من القرائن القاضية عليه فاستعمال اللفظ على الوجه الاول مجاز قطعا وحصول الشهرة على الوجه المذكور قاض بالنقل او شهرة المجاز على الوجه الثاني لا تجوز فيه اذ لا يراد من نفس اللفظ الا المفهوم الذي وضع بازائه قطعا غاية الامر ارادة الخصوصية من الخارج واطلاق اللفظ على ذلك الخاص انما هو من جهة حصول ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه الا ان غلبة ذلك الاطلاق يقضي بالانصراف فتقوم تلك الغلبة مقام سائر القرائن الخاصة القائمة عليه قبل حصولها وقد ينتهي الامر فيه الى النقل حسبما قررناه والوجه الثالث لا تجوز فيه ايض ولا يقضي بالانصراف اصلا اذ ليست تلك الخصوصية ملحوظة في اطلاق اللفظ من الوجوه ولذا لا يكون بمجرده ندور الفرد قاضيا بانصراف الاطلاق عنه والفرق بين الوجوه الثلثة ظ للمتأمل ومورد انصراف الاطلاق الى الشايع هو القسم الثاني ما لم يتحقق النقل واما القسم الاول فهو مندرج في المجاز المشهور قبل حصول النقل واما الثالث فلا انصراف للاطلاق اليه كما بيناه وقد يقع الخلط بين الاقسام في كلمات الاعلام وتحقيق الحال ما ذكرنا حسبما يقتضيه النظر في المقام ثالثها انه اذا دار الامر في المفرد المعرف بين كونه للعهد او الجنس او العموم فان كان هناك معهود حمل عليه لانصراف التعريف اليه كما عرفت الا اذا كان في المقام ما يفيد ارادة غيره كما اذا قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك في الحدث فان اليقين لا ينقض بالشك اذ التعليل ظ في ارادة العموم وان لم يكن هناك معهود انصرف الى الجنس والقدر اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الاهمال الراجع الى الجزئية على نحو ما هو الحال في القضايا المهملة كما اذا قلت جاء الانسان او كرمنا الرجل وكذا الحال فيما اذا ندب الى اكرام الانسان او دفع الدرهم الى الفقير ونحو ذلك ولو لم يصح حمله على ذلك لزم حمله على العموم من ذلك قضاء للمقام به حسبما قررناه في ارجاع المفرد المحلى الى العموم من جهة الحكمة بان يجعل المعنى الجنسي مرآتا لملاحظة الافراد المندرجة تحته ويحكم عليه من حيث اتحاده بها فيراد به استغراق الافراد الشايعة حسبما مر كما في البيع حلال واليقين لا ينقض بالشك والشك لا عبرة به بعد الفراغ ونحوها قال الشهيد ره في التمهيد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه مرشد اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا لا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف فالاطلاق عليه الا مقيدا ومنها الحالف بان لا يأكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرف حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس قلت اما ما ذكره من تقديم العهد على المعنيين فهو المتجه كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرناه وكانه اشار بتعليله الثاني اليه واما تعليله الاول فهو وان تم فلا يفيد انصراف اللفظ ودلالته عليه بل غاية ما يدل عليه انه بعد التردد بين العهد والعموم يكون المعهود متعلقا للتكليف على الوجهين وتعلق التكليف بغيره مبني على احتمال كونه للعموم ومجرد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزايد بالاصل فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود دون غيره ولا باس بذكره في المقام لموافقته للاول في الثمرة واورد عليه بعض الافاضل انه لا يقضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العهد بازيد منه لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يق في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وانت خبير بانه لا يعقل فرق بين الوجهين فيما ذكره بعد ما اورده على الاول وما ورد على الثاني بعينه لو صح عدم دلالة الاصل المذكور على استعمال اللفظ في خصوص العهد كيف ولو دل عليه الاصل المذكور لدل عليه اصالة البراءة ايض من غير فرق بينهما في ذلك اصلا فيكون القدر الثابت من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشتركا بينهما ثم انه اورد عليه ايض انه انما يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما وفيه ان المعهود ايض مندرج في المراد لكونه من احد الافراد غاية الامر انه لا يتعين الاتيان به بناء على الجنسية فهو مطلوب اما بخصوصه او لحصول المطلوب به ومطلوبية غيره مع احد الوجهين غير معلومة فهي ايض مدفوعة بالاصل ويوضح الحال في ذلك انا لو نذر عليه الاتيان با بالمعهود فان الحكم بوجوب الاتيان به بفرد من غير المعهود مما لا دليل عليه اذ لا يفيد وجوبه الا مجرد الاحتمال وهو لا يثبت التكليف واصالة عدم وجوب خصوصية المعهود لا يثبت التكليف به فان الاصل ايض عدمه فالحق ان يق ان التكليف ثابت في المقام ويقين الامتثال حاصل باداء المعهود دون غيره فتعين الاتيان به عند التمكن منه ولا يثبت تكليف بغيره ومع عدمه فتحقق التكليف بغيره غير معلوم فهو مدفوع بالاصل هذا وكان مقصود الشهيد من التمسك باصالة البراءة هو مقتضى الاصل في الجملة فيما اذا تعلق التكليف به كما اذا قال اكرم العالم واعط المسكين وتصدق بالدينار

وتنفيذ من المعهود فان حمله على العموم على خلاف الاصل في مثلها بل حمله على المعهود والانسب البين انه لو تعلق به الاباحة او رفع التكليف كان الاتفاق الايجاب
عليك لو ارادتك بين او يباح لك اعطاء الدرهم لا مسرح لدفع العموم باصل البرائة نعم لو تمسك ح باصالة عدم ارادة غيره من الزائد حيث ان ارادة
المتكلم ثبوت الحكم للمعهود مستفاد من اللفظ مدلول له فانه اما ان يكون هو المراد او يكون مندرجا في المراد واما ارادته ثبوت الحكم لغيره فهو
ظا من اللفظ فهو مدفوع بالاصل في مورد التكليف وغيره الا ان التمسك بذلك في بيان مدلول الالفاظ وحملها على معانيها غير متجه والحكم
بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد الا ترى انه لو كان لفظ مشتركا بين الكل والبعض واستعمل مجردا عن القرائن لم يصح ترجيح ارادة البعض
بالاصل المذكور بل يتوقف في مقام الحمل كما هو قضية الاشتراك وح لو كان ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته للبعض حكم بثبوته على الوجهين
وليس ذلك قاضيا بحمل المشترك على البعض كما هو المقصود في المقام لكنك خبير بان دلالته على ثبوت الحكم للبعض لا يتم ايضا في جميع الموارد بل انما
يتم فيما يكون ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته للبعض دون غيره وح لا حاجة الى ضميمة الاصل في بيان مفاد اللفظ او يقرح ان المفهوم من
الالفاظ عند التجرد من القرائن ارادة الاول لكونه مرادا على كل من الوجهين المحتملين بخلاف ما زاد عليه لابتناء ارادته على تحريم الاحتمال الثاني
يكون بمنزلة الاطلاق الا ما ذكرناه وقوله ومن فروعها لو حلف ان لا يشرب الماء ابدا انه يحمل الماء في المثال على المعهود من اطلاق الماء اذا تعلق به الشرب
لذا يحنث بشرب بعض المياه ولو اريد العموم لم يحنث بشرب البعض لعدم وقوع الحلف الا على ترك شرب الجميع وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا اخذ
عموم المفرد المعرف من قبيل العموم المجموعي فكيف يكون قد نذر ترك مجموع المياه فلا يحنث بشرب البعض وجعل النفي واردا على نفس العموم لا على الجزئيات
المندرجة في العام كما تقول ما كل انسان ابيض فيكون قد نذر ترك شرب كل واحد من المياه فيكون مفاده شيئا واحدا وهو ترك الكل والعينات
المذكوران كما ترى في غاية البعد عن المفرد بل الظاهر فساد الحمل عليهما اما الاول فظ واما الثاني فلانه انما يتم اذا كان هناك اداة للعموم ليتعلق النفي بها فيكون
سببا للعموم كما في قولك ما جائني كل واحد من الناس اذا جاء بعضهم واما اذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدان كما اذا قلت ما جائني العالم مريدا
بالعالم الخصوص عالم عالم بان يجعل ذلك المفهوم مرآتا لملاحظة الافراد المندرجة تحتها فلا يكون مفاده الا عموم السلب وعلى هذا فيكون مفاد العام
في المقام الحلف على عدم شرب احاد المياه فيحنث اذا شرب واحدا منها كما اذا نذر ان لا يتزوج الثيبات فانه يحنث بتزويج واحدة منها على التحقيق
منها على القول الاخر فما ذكره من التفريع لا يتم الا على احد الوجهين الاولين وقد عرفت ضعفهما رادهما في المقام ثم لا يخفى انه لم يتعرض في المثال لحمله
على الجنس مع ان الحمل عليه اظهر في المقام لما عرفت من ان حمل المفرد على الجنس اوضح من غيره بعد انتفاء معهود خاص يحمل عليه كما في المقام وحمله
على المتعارف بين الناس ليس من العهد بل من حمل المطلق على المتعارف وان سلم الشيوع في المقام في اطلاق الماء لكن لا يذهب عليك ان حمله على الجنس
في المقام يرجع الى العموم على الوجه الثالث حسبما بيناه انتهى فيتحقق الحنث بشرب البعض قطعا ثم انك قد عرفت ان ما ذكره من قضاء اصالة البرائة
عن الزائد بحمله على المعهود ليس جاريا في جميع الموارد ولا ريب ان الاحتجاج بها في ذلك كلها بل انما اراد به قضاء الاصل به في الجملة كما عرفت الحال فيه
في الامثلة المتقدمة فلا يرد عليه عدم جريانه في المثال المذكور ولكون حمله على العموم هنا اوفق بالاصل اذ لا يجب عليه ح ترك شرب شيء من المياه فالايراد
عليه بان لزوم الكفارة في الحنث يعني عند شرب البعض عند ارادة العهد مخالف لاصل البرائة ليس على ما ينبغي وما ذكر في توجيه قضاء اصالة البرائة
بحمله على العهد من انه لو حمل على العهد المتعارف حصل الحنث بشرب بعض المياه فينحل اليمين فلا يبقى مانع من الشرب بخلاف ما لو حمل على
العموم لعدم انحلال اليمين اغرب شيء لوضوح ان ما يشرب بعد الانحلال وقبله انما هو بعض من المياه فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده
فكيف يصح بذلك كون العموم موافقا للاصل دون العهد على ان الاصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف الا بعد قيام الدلالة على الحكم
بارتفاع التكليف لجريان الاحتمال من جهة الاصل المذكور غير متجه بل قضية الاصل ح خلافه ثم انه لا يخفى ان تعلق التكليف بترك شيء يستحيل صدوره
من المكلف كالطيران في الهواء واجتماع النقيضين مما لا وجه له فانتفاء النذر على الوجه المذكور غير متجه وانه دليل على عدم ارادة العموم في المثال
على الوجه المذكور واصالة حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي عدم قصده ذلك من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر او صح التمسك به هنا وما ذكره في الفرع
الثاني انه اذا حلف ان لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي الخ وتوضيحه ان هناك معهودا في اكل البطيخ بحسب المقدار ومعهودا بحسب الجنس منه
من الهندي وغيره فلو حمل البطيخ على العموم بالنسبة الى الاول لم يحنث باكل شيء لا من الهندي ولا من غيره ولو حمل ذلك على معهود كما ذكره في الفرع الاول
فان كان هناك جنس خاص معهود حنث بالاكل منه دون غيره وان لم يحنث باكل اي من القسمين وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظة المعهودية
الثانية وعدمها والا فهو محمول عنده على المعهود الاول كما في مثال الماء من غير فرق وكذا الحال في الفرع الثالث وبذلك يندفع ما اورد على قوله في
المثال السابق اذ لو حمل على العموم لم يحنث بان في صورة العموم يحصل الحنث كما اذا جعل البطيخ اعم من الهندي على سبيل المساواة لما عرفت من عدم
ارتباط احد المعهودين بالاخر وحصول الحنث بالهندي او بغيره مبني على حمل البطيخ على المعهود بحسب المقدار لا على جميع افراده حسب ما ذكر في الماء وان لم
يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء والمعهودية الملحوظة في مقام اثباتا ونفيا انما هي في جانب البطيخ حسب ما ذكرنا ثم ان ما قرره في التمهيد من انه
حيث لا يكون الا المعهود فان حمل البطيخ على غير الهندي لا خروج ليس من العهد في شيء وانما هو من قبيل حمل الاطلاق على الشائع
من غير فرق بين ما يكون معرفا باللام وغيره حسبما مر تفصيل القول فيه فالقول بحمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع الى العموم في المقام من جهة
ورود النفي عليه لا انه يحمل على الشايع في الاطلاق اعم من الهندي اذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشايع عنده في الاطلاقات وان كان الشائع
في الاطلاق عند العشائر كما هو المتعارف في بعض البلدان شمول النوعين وكذا الحال في الفرع الثالث بل ربما يحصل نحو من قبيل الاشتراك اللفظي اذا

ربط له بالمقام واعلم ان من الفاظ العموم النكرة في سياق النفي ولا خلاف ظاهرا بين الاصوليين من قال بان للعموم صيغة تخصه كما هو المعروف بينهم في افادتها العموم
اذا كان اسما او صفة وهي مختلفة في وضوح الدلالة وعدمها فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل او زيد عليها من الزائدة نحو ما من رجل في الدار
او كانت النكرة مثل لفظ احد وبد مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بهما ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كالشيء والماء
والدهن والدبس ونحوها وقد ذكر الشهيد ره في التمهيد ان الكائنة بعد ليس وما ولا المشبهتين به ظاهرة والحق بعضهم النكرة الواقعة بعد لم ولن
بالاول قالوا والفرق بين القسمين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان او ما من رجل عندي بل
رجلان بخلاف ليس عندي رجل بل رجلان او ما عندي رجل بل رجلان او رجال وانت خبير بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة
على العمومية مط واما الدلالة على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرت الاشارة اليه نعم قد يقال ان النكرة في قولك ليس
عندي رجل يحتمل ان يراد به الفرد المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة متعلقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم حسب ما مرت الاشارة
اليه وح فلا دلالة فيها على العموم اصلا وربما كان الظاهر في قولك ليس عندي رجل ظاهرا في العموم من جهة احتمال ان يراد بالتنوين في رجل الوحدة التي
المقابلة للتثنية والجمع ولذا صح ان يقول بل رجلان او رجال كما مرت الاشارة اليه واما لو اريد به الوحدة المطلقة فلا فرق بينه وبين لا رجل
بين نفي الطبيعة ونفي فرد ما في افادة العموم حسبما عرفت وهذا الاحتمال قائم في الجمع الافرادي اذ لا يصح ان يراد بالتنوين فيه الاشارة الى جمع واحد
ولذا لا يجوز ان يقابله بنفي التسعة او العشرة مثلا وان امكن ان ينفي الجميع فان ذلك من الامور النادرة ولا يلحظ بالتنوين المقابلة لها فان قلت انه يحتمل
ان يكون قد اطلق رجالا على عدة معينة وحكم بنفيها ولا يفيد نفي الجميع فلذا لا يكون نصا في العموم قلت ان الكلام في النصوصية من جهة دلالة اللفظ
لا من جهة الارادة والا فليس لا رجل نصا فيه ايضا كما مر ولا ريب ان قضية ظاهر اللفظ هو الاطلاق ونفي ذلك يفيد العموم قطعا كما هو الحال في لا رجل
واما احتمال الاطلاق على الخاص وورود النفي عليه فهو قائم في لا رجال ايضا بان يكون قد اطلقه على رجال مخصوصين واورد النفي عليها ثم ياتي بعد ذلك
بقرينة تدل على ذلك كما هو الحال في قوله ليس عندي رجال والحاصل ان ذلك خروج عما يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع الى ما يقتضيه القرائن ولا ينافي
ذلك النصوصية الملحوظة في المقام فتم وينقل فيه خلاف عن النحاة فيما اذا كان الدال على النفي ليس وشابهها في نحو قولك ليس في الدار رجل وما في الدار
رجل ولا رجل قائما فالمحكي عن سيبويه انها للعموم والمحكي عن المبرد والجرجاني والزمخشري انها ليست للعموم لا نصا ولا ظاهرا وعن ابن هشام في المغني ان ما من رجل ولا رجل في الدار ولا رجل
قائما جواب لسؤال مطابق له في العموم منطوق به او مقدر وهو هل من رجل وهل فيها رجل وهل رجل في الدار وان السؤال في الاولين كان على الجنس فجاء الجواب
بنفي الجنس وفي الثالث عن الواحد فجاء نافيا له ومن ثم امتنع المخالفة في الاولين وصحت في الثاني فيجوز بل رجلان ثم ذكر ان هذا التحقيق مذهب النحاة وحكى عن
ارباب الاصول اطلاق القول بالعموم قال والتحقيق ما قال النحاة وظاهر كلامه اطباق النحاة عليه حيث اسنده اليهم من غير نقل خلاف عنهم وظاهر ما يستفاد من كلامه ان
استفادة العموم من النكرة في الاولين انما هي من جهة نفي الجنس القاضي بنفي جميع الاحاد لا من جهة الوضع بالخصوص وعدم الدلالة في الاخير من جهة كون النفي
مخصوص الواحد فلا يدل على نفي ما عداه ثم ان ظ ما حكي عن الاصوليين انها تفيد العموم بالوضع وقد اختاره جماعة من المتاخرين وح فالموضوع للعموم اما
الهيئة التركيبية المخصوص النكرة المقيدة بالوقوع في سياق النفي وعن السبكي والحنفية ان دلالة النكرة المنفية على العموم التزامية وهذا هو الظاهر عندي وقد احتج
على كونها للعموم بوجوه احدها التبادر فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا عد عاصيا وذمه العقلاء وصح للمولى عقوبته ثانيها
صحة الاستثناء منه مطردا وهو دليل الوضع للعموم فان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ثالثها انها لو لم تكن مفيدة للعموم لما كان كلمة لا اله الا الله مفيدا
للتوحيد لعدم افادتها نفي الالوهية عن جميع من سواه تع وهو باطل اجماعا رابعها ان اهل اللسان اذا ارادوا تكذيب من قال ما اكلت شيئا قالوا انه
اكلت كذا وهو موجبة جزئية فيكون الاول سلبا كليا والا لم يكن ذلك تكذيبا له لجواز صدق الجزئيتين خامسها اجماع العلماء على التمسك بقوله تع
لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن بكافر ونحوها على العموم ولولا دلالتها عليه لما صح ذلك سادسها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغة للعموم
تخصه كما هو صريح المعظم سابعها ان النكرة المثبتة لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق اجماعا ولا ثبوته لفرد مخصوص والا لكان بما انهو انما
يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معين فنفيه انما يكون بالاستغراق لان النفي نقيض كل شيء رفعه ولا تناقض بين الجزئيتين ليكون احدهما نقيضا للاخر وربما
له وانت خبير بان الوجه الاخير انما يفيد دلالة النكرة على العموم على سبيل الالتزام حيث ان نفي فرد ما انما يكون بنفي جميع الافراد حسب ما هو المختار من غير
حاجة الى وضعها لذلك لحصول الافادة المذكورة نظرا الى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص فمن فرض وقوع الاحتجاج بذلك في كلامه كالعلامة
في النهاية فالظاهر منه قوله بالتزامه بل ليس لغيره المسام من ساير الادلة المذكورة الا حصول الافادة في الجملة فلا ينافي ما ذكرنا فلا ينافي وبذلك
يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم اجمالا وتفصيل القول في ذلك انه يرد على الاول المنع من كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ ليكون
دليلا على الوضع اذ يحتمل ان يستند الى نفي الطبيعة او نفي فرد ما الحاصل بنفي جميع الافراد حسب ما نقول به واجيب عنه بان الاصل في التبادر ان يكون
من جهة اللفظ فمجرد قيام الاحتمال لا يكفي في الايراد بعد قضاء الاصل بخلافه مضافا الى قضاء الدليل باستناده الى الوضع واستفادة المعنى من نفس
اللفظ اذ لو لم يكن العموم مستفادا من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان احدهما الانتقال من اللفظ الى معنى والاخر الانتقال منه الى العموم وليس
هناك انتقالان لشهادة الوجدان وايض لو كان العموم في نحو لا رجل مستفادا من نفي الطبيعة لما صح الاستثناء منه الا على سبيل الانقطاع اذ ليست
الخصوصية من جنس الطبيعة فلا يكون الامر المركب منها ومن الطبيعة الا شيئا اخر مغايرا للطبيعة فيكون استثناؤه منها على وجه الانقطاع وهو واضح
الفساد ولا اقل من كونه على خلاف الاصل وفيه ان دعوى كون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ على اطلاقها غير متجه والتحقيق كما مر

الاشارة اليه في محله انه لو لم يكن في الظاهر ما يمكن استناد التبادر اليه فالظاهر استناده الى نفس اللفظ واما لو كان هناك ما يصح استناد التبادر اليه مع قطع النظر عن
الوضع كما في المقام حسبما قررناه فلا وجه لدعوى استناده الى الوضع وكون الوضع هو الباعث على الانتقال اليه اذ لا دلالة في فهم ذلك من اللفظ على
حصول الوضع له بل لا حاجة الى ارتكاب الوضع له بعد حصول الفهم من دونه وما ذكر مؤيد لاستناد التبادر الى اللفظ بين الاندفاع اما الاول
فلظهور منع عدم تعدد الانتقال في المقام بل الظاهر تعدده فان المستفاد اولا من قولك ليس عندي رجل نفي فرد ما ويتضمن ذلك نفي جميع الافراد فهو
لازم بين لذلك لتغاير الانتفائين لا امرين بين الامرين تراءى في جليل النظر كون مدلول اللفظ اولا هو نفي جميع الافراد وليس كك بعد التأمل الصحيح في مدلول اللفظ
لظهور تعدد المدلولين حسبما ذكرنا واما الثاني فلوضوح ان نفي الماهية انما يراد به نفيها من حيث الوجود وظ ان نفي وجود الماهية مط انما يكون بنفي
جميع افرادها فاذا ثبت وجود واحد منها كان اخراجا له عن مدلول اللفظ فان قلت ان الاخراج المذكور انما يكون من مدلوله الالتزامي فلا
يكون الاخراج عما هو المراد من اللفظ وهو خروج عن قاعدة الاستثناء مخالف للظاهر فان قضية الاستثناء هو الاخراج عن المستثنى منه دون الامر
اللازم له قلت ان كان الامر اللازم امرا مباينا للمستثنى منه فالحال على ما ذكروا واما ان كان ذلك مصداقا للمدلول اللفظ حاصلا بحصوله منضما
الى مدلول اللفظ بيانا لخصوصيته في ذلك المدلول ملحوظا بملاحظة تلك لانه لا الالتزامية من غير لزوم تجوز في الاستعمال كما في المقام فلا منع
فلا مانع فان مفاد لا رجل بضميمة الملاحظة المذكورة اللازمة لمؤداه نفي جميع الاحاد فلا مانع من اخراج بعض الافراد عنه نظرا الى دخوله في مدلول
اللفظ وان كان استفادة ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظة الخارج اللازم وعلى الثاني ان المراد الاستناد للدليل على فهم العموم منه عند الاطلاق
وهو اعم من الوضع له فلا مانع من ان يكون من اجل ما قررناه ونحوه يرد على الثالث والرابع والخامس فان اقصى ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا
خصوص كونها من جهة الوضع له وعلى السادس ان اريد به دعوى الاتفاق منهم على استفادة العموم منه عند الاطلاق فمسلم ولا ينافي ما قررنا
وان اريد دعوى الاتفاق على وضعه لذلك فالظاهر ما حكي عن النحاة من نفي دلالتها على العموم انهم ارادوا عدم دلالتها على نفي التثنية والجمع ولذا
قالوا بجواز ليس عندي رجل بل رجلان فانه قاض بعدم دلالتها على نفي الزائد على الواحد وقد يرجع ذلك الى الاختلاف في معنى النكرة فان المراد بالنكرة
ان كان مطلق الجنس كما في لا رجل فقد نصوا بافادتها العموم وان كان المراد بها الواحد المطلق كما في ما من رجل فقد قالوا به ايضا وان اريد بها الوحدة العددية
المقابل للتثنية والجمع منعوا من دلالتها على العموم بمعنى العموم بالمعنى المذكور وانما دلالتها على العموم بالنسبة الى الاحاد اعني نفيه جميع الوحدات العددية
على نحو افادة النكرة بمعناه الاخر جميع الوحدات المندرجة فيها فالظاهر انهم يقولون به ولذا لا يجوز ليس عندي رجل بل رجل فغاية اختلافهم في المقام من
جهة عدم دلالتها على العموم بالنسبة الى ما يصدق عليه بل من جهة اختلاف معنى النكرة وعلى الوجهين تفيد نفي جميع مصاديقها فتفيد نفي جميع
الوحدات المطلقة في الاولين وتفيد نفي جميع الوحدات العددية في الثالث فالبحث معهم ح في مدلول النكرة والظاهر من ملاحظة الاستعمالات
العرفية كون المفاد من النكرة في مدخول ليس ومشابهتها ايضا هو الواحد المطلق فلذا قلنا بظهورها في العموم على نحو الاولين وان قام فيه الاحتمال
المذكور دون الاولين وهم قالوا بعكسه دلالتها على ذلك اما لدعوى ظهورها في الواحد العددي كما ادعوه او لانها بين الوجهين فينبغي دلالتها على الوجه المذكور
من جهة قيام الاحتمال المساوي والفهم العرفي كما عرفت يدفع ما ذكروه نعم لو ذكر الاضراب المذكور دل على ارادة الواحد العددي والظاهر انه لا تجوز في النكرة
ح وان كان ذلك خلاف الظاهر فان الظاهر كون النكرة حقيقة في الصورتين عند الاطلاق الى الاول وقد مر الكلام فيه هذا ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور
احدها انه يختلف الحال في النكرات وضوحا وخفاء في الدلالة على العموم فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل وما زيد عليها من الزائدة نحو
ما من رجل في الدار وما كانت النكرة فيه لفظ احد او ديار او واحد اذا كان اسما لا وصفا مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بها ما اذا كانت
النكرة صادقة على القليل والكثير على نحو واحد كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد نبه عليه الشهيد ره في التمهيد والكائنة بعد ليس وما
ولا المشابهتين لها ظاهرة فيه قالوا والفرق بين القسمين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندك بل رجلان
او ما من رجل عندك بل رجلان بخلاف ليس عندك رجل او رجال وانت خبير بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العموم مط واما
الدلالة على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك حسبما مرت الاشارة اليه نعم يمكن ان يق ان النكرة في قولك ليس عندي رجل
يحتمل ان يراد بها الفرد المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة في الخبر المثبت على ما نص عليه بعضهم فيتم ولا دلالة فيها على العموم اصلا
فظهورها في العموم انما هو من جهة قيام الاحتمال المذكور في الصورة الثانية بخلاف الاولى ويشكل بان قيام الاحتمال المذكور بعيد الوجوه في النكرة
في المقام وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصية ولذا لم يعلل الحكم بالظهور بذلك في كلامهم وكيف كان فقيام هذا الاحتمال هنا
قاض بالاختلاف في وضوح الدلالة لو سلم عدم اخراجه لها عن النصوصية في الجملة هذا والحق بعضهم بالاول النكرة الواقعة بعد لم ولن وهو غير صحيح
لقيام ما ذكر من الاحتمال بالنسبة اليهما ايضا اذ لا مانع من ان يق لم يجئني رجل بل رجلان ومثله الواقع بعد ما النافية للفعل نحو ما جاءني رجل بل رجلان
ويقوم فيها الاحتمال الاخر ايضا فالاظهر الحاقه بالجميع بالظاهر في العموم المطلق ثانيها انه يجري ما ذكرنا في النكرة الواقعة في سياق النفي من الدلالة على العموم
بالنسبة الى الواقعة في سياق النهي نحو لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وهي ايضا مختلفة في وضوح الدلالة فان كانت النكرة مما لا يقع الا بعد النفي وما بمعناه
نحو لا تضرب احدا ولا تقتل ديارا كان اوضح في الدلالة وكذا لو اشترك القليل والكثير في الاسم نحو لا تعط زيدا شيئا واما نحو قولك لا تضرب رجلا
فهو دونه في الوضوح ويقوم فيه احتمال ارادة الوحدة العددية فيعقبه بقوله بل رجلين الا انه بعيد لكنه بعيد العموم بالنسبة الى معناه حسبما مر
ويحتمل ايضا على بعد ارادة النكرة الابهام منه فلا دلالة فيه اذن على العموم اصلا وقد عرفت بعد ارادة ذلك من النكرة جدا ثم انه يجري ما ذكرنا في

في النكرة المتعقبة للنهي وغيره ويجري في النكرة الواحدة والمتعددة تقول لا تعط من شتمك شتما بالف درهم ولا تعط رجلا اهانك درهما ثالثها
ان النكرة الواقعة في سياق الاستفهام يفيد العموم ايضا على ما صرح به بعضهم كما في قولك هل اكرمت رجلا فمفاده السؤال عن جميع احاد الرجال انه
وقع الاكرام عليه لكن على سبيل البدل فالمسؤول عنه هو اكرام الواحد وان وقع السؤال عن الكل ويتفرع على ذلك انه لو وقع السؤال عن الماء القليل
انه هل ينجسه شيء فقيل لا افاد عدم تنجس شيء من الاشياء له فانه لما وقع السؤال عن كل نجاسة يكون لا جوابا بالنسبة الى كل منها ليطابق السؤال ويمكن
ان يجعل ذلك من قبيل النكرة المفيدة في سياق النفي اي لا ينجسه شيء فلا حاجة الى ملاحظة ذلك نعم لو قال لا ينجسه ما سئلت عنه انحصر في الوجه
الاول رابعها انهم اختلفوا في دلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط على العموم وحكى الشهيد ره في التمهيد عن جماعة من الاصوليين ذلك قال وبه صرح
الجويني في البرهان وتابعه الابياري في شرحه واقتضاه كلام الامدي والمختار عند اخرين عدم افادته العموم نعم لو انضم اليه قرينة المقام كما في قوله تعالى
افاد ذلك ولا كلام فيه وفرعوا عليه ما اذا قال للوصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها مائة فولدت ذكرين او انثيين فيشتركان
الذكران في الالف والانثيان في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما فيقال انه على العموم يعطى كل واحد من الذكرين الفا ومن الانثيين مائة
اذ المعنى كل من ولدته فله كذا ويحتمل كان في العتق ولا يخص احدهما لانتفاء الاولوية ويحتمل القول بثبوته للواحد ولا يتخرج بالقرعة او في
تخيير الوصي في الدفع الى اي منهما ويحتمل ايضا سقوط الوصية فلا يعطى شيء لتعلق الوصية بولادة ذكر واحد او انثى واحدة لظهور اللفظ في
الوحدة مع انتفائها فينتفي الوصية وكيف كان فالمختار عندنا عدم افادتها العموم وضعا قطعا ولا لزوما اذ مجرد التعليق لا يدل عليه نعم لو شرط تعليق الحكم على
النكرة يكون مناط الحكم مجرد ثبوت مفاد النكرة فيثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته فان كان الحكم المعلق عليه مطلوب الفعل كما في قولك ان جاءك رجل
فاكرم عمرا افاد ثبوت وجوب اكرام عمرو بمجرد مجيء اي رجل كان فيثبت له العموم البدلي وان كان مما يثبت لمصاديق المعلق عليه او على ما يتعلق به نحو ان جاءك
رجل فاكرمه وقوله تعالى ان جاءكم فاسق سواء ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه فيشبه الحال العموم الاستغراقي خامسها ان النكرة اذا وقعت في سياق الامر افادت
العموم كما في اعتق رقبة فانه يفيد الاجزاء بعتق اي رقبة كان فيستفاد منه وجوب عتق رقبة ما والتخيير بين مصاديقه من الرقاب وليس استفادة العموم هنا
من جهة وضعه له قطعا وانما هو من جهة صدق فرد ما على كل من مصاديق الرقبة وتعلق الامر بالاجزاء فيرجع الى العموم الاستغراقي في ثبوت الوجوب لكل
منها على سبيل التخيير لكن يكون استغراقه الى الافراد الشائعة اذ لا يزيد ذلك له على الاطلاق وانما يرجع الاطلاق الى العموم بملاحظة ما ذكرناه فيكون بالنسبة
ذلك مدلولا التزاميا ويكون عمومه على حسب ما ينصرف الاطلاق اليه من الفرد الجامع بين الافراد حسبما مرت الاشارة اليه فما ذكره الرازي من ان النكرة
ان وقعت في الخبر نحو جاءني رجل فلا تعم وان وقعت في الامر كاعتق رقبة عمت عند الاكثر بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء فان اراد به ما ذكرنا
فلا كلام وان اراد عمومه على حسب اللغة فلا وجه له وانما احتج به على الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء لا يدل عليه واقصى الامر فيه ما ذكرناه وفي معنى الامر
ما يفيد مفاده ولو كان بصورة الاخبار كما يجب في الظهار عتق رقبة ولا حاجة في ارجاعه الى العموم الى ضم اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد الى ذلك
ليكون الاطلاق والاصل المذكور معا قاضيين بالاجزاء باي فرد من ذلك بل مجرد الاطلاق كاف في الدلالة عليه حسبما عرفت من انصرافه الى المذكور
كما هو الحال في سائر الاطلاقات والحاصل ان مدلول اللفظ كاف في افادة ذلك واصالة البراءة من الزائد امر اخر واما اصالة عدم التقييد فهو
عين مفاد الاخذ بالاطلاق وليس امرا منضما اليه الظاهر فما ذكره بعض الافاضل من انه لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل
لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما
صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ليس على ما ينبغي ثم ان ما ذكرناه انما يجري فيما اذا اريد بالنكرة النكرة المطلقة كما هو الظاهر منها واما اذا اريد به
المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في الامر الشرعية على حسب ظنهم المبهور فلا يرجع الى العموم اصلا ويكون مجملا الا انه خلاف الظاهر من اطلاق النكرة
فهي اما مجاز فيه او انه خلاف ما ينصرف الاطلاق اليه وقد اشرنا الى مثل ذلك في النكرة الواقعة في سياق النفي ونحوه وقد مر الكلام فيه عند بيان
معنى النكرة سادسها ان النكرة في مقام الاثبات فان كان في مقام وقوع الفعل وعليته في الماضي او المستقبل نحو جاء رجل او يجيء رجل او ضربته بعصا او
اكرمته يوما فلا عموم فيه مط وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما من غير دلالة على الخصوصية المعينة اصلا لا ابتداء ولا التزاما وان كان في مقام اثبات
حكم له فان لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الاجمال كما اذا قال اوجبت عليكم اليوم شيئا او كلفتكم
بتكليف ونحو ذلك وان ورد في مقام البيان وكان بيانا لثبوت الحكم لفرد ما غير معين بحسب المقام والمفروض انه لا اشارة الى تعيين الفرد انصرف الى العموم
من جهة قضاء الحكمة به على ما مرت الاشارة اليه في المفرد المعرف ويكون المراد بالنكرة ح هو مطلق الطبيعة المرسلة ويكون الشيوع فيه لمحض التمكن على
نحو ما سلف ويعم ثبوت الحكم للطبيعة لافراده المتحدة بها كما في قولك رجل خير من امرأة وحمل النكرة على ذلك وان كان خلاف ما هو الظاهر منها الا ان قرينة
المقام حسبما ذكرنا قاضية بالحمل عليه ومن ذلك ما اذا وردت في مقام الامتنان ولم يحصل باثبات الحكم لفرد ما منه على ما هو الظاهر من النكرة لا للطبيعة
بالنسبة الى بعض افرادها كما في الاية الشريفة فيعم الطهور لجميع افراد الماء النازل من السماء وهذا هو المراد من قولهم ان النكرة الواقعة في مقام
الامتنان يفيد العموم واما اذا حصل الامتنان بثبوت فرد ما له كما في قولك قد اعطاك سمعا وبصرا وانالك قوة ومحلا وعملا وفضلا ونحو ذلك فلا
دلالة فيه على العموم قطعا وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعة في ضمن بعض الافراد كما في قوله تعالى فيها فاكهة ونخل ورمان فانه لا يدل على وجود افراد
الفواكه والنخل والرمان في الجنة بل انما يفيد وجود هذه الاجناس فيه فالشيوع فيها بحسب المقام للتمكن لكن لا يفيد ثبوت الحكم لجميع افراده لحصول
الامتنان بثبوت تلك الاجناس فيها فما ذكره في الوافية كما ترى وكذا الحال في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه لا يفيد الا ثبوت المطهر لنا

نزله عليهم من غير ان يفيد نزول جميع الثيا عليهم اصلا وهو ظ فما ذكره فيهما من الابيه كما ترى سابعها ان ما ذكرناه في النكرة المنفية او المنهي عنها هل
يجري في الفعل المنفي نحو ما ضربت او المنهي عنها نحو لا تضرب فتكون المادة المنفية او المنهي عنها كالنكرة الواقعة في سياق النفي او النهي وجهان
فالمحكي عن ظ العضدي انه كذلك فيفيد العموم وقد يحتج عليه بوجوه احدها ان التبادر منها ذلك حسب ما ادعي من التبادر في النكرة المنفية
من غير فرق ونحن نقول ان التبادر المدعى صحيح الا انه من مقتضيات الاطلاق وليس دليلا على الوضع نظير ما مر في النكرة المنفية فان اريد
بذلك قضاء الاطلاق به فصحيح وان اريد بذلك اثبات الوضع فلا وقد مر تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي ويجري ما ذكرناه في الفعل
المنفي من غير فرق ثانيها ان الفعل نكرة باتفاق النحاة فيجري فيه حكمها وانه يوصف به النكرة دون المعرفة واورد عليه الاول بان نجم الائمة منع من كون
الافعال نكرات محتجا بان التنكير كالتعريف من خواص الاسماء ومن عوارض الذات وفيه انه ان اريد بذلك عدم اتصاف الافعال بملاحظة
تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك لظهور كون معنى الفعل مركبا من المعنى الاسمي والحرفي ولا يوصف بهما الحروف فلا يصح اتصاف الملفق
منه ومن غيره بهما وان اريد عدم اتصافها بملاحظة معناه التام بذلك فغير متجه اذ لا يمكن خلو المعنى التام عن احد الوجهين اقصى الامر عدم
اندراج الافعال في النكرة المصطلحة حيث انه اصطلاح المعرفة والنكرة في الالفاظ بملاحظة معناها المطابقي دون التضمني والتنكير الحاصل في معناها
التام من قبيل تنكير المصادر الغير المنونة وليس كتنكير الفرد المنكر ليكون المراد بها فردا ما حسب ما مرت الاشارة اليه وقد عرفت ان النكرة على وجهيها
يفيد العموم عند الوقوع في سياق النفي او النهي وعلى الثاني بان ذلك لمناسبتها لها من حيث انه يصح تاويلها بها كما تقول في قام رجل قائم ابوه
حكي عن نجم الائمة وفيه انه ان اريد بذلك عدم اندراجها في النكرة المصطلحة فمم ولا يجدي في المقام وان اريد عدم افادتها مفاد النكرة فغير متجه اذ كذا
لولا ذلك لما قامت النكرة مقامها ثالثها ان مفاد الفعل حكم والاحكام من النكرات لان الحكم بشيء على اخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع
والا لغى الكلام وخرج عن الافادة كبيان الواضحات نحو السماء فوقنا وهذا الوجه ضعيف جدا فان النكرة في اصطلاحهم ليست عبارة عن كون
الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها الى متعين في الذهن او الخارج ثم سلمنا كون الشيء مجهولا نكرة لكن لا يلزم من ذلك ان
يكون نفس الخبر والصيغة نكرة اذ المجهول المستفاد مما تضمنه الخبر والصيغة الى المحكوم عليه فان المجهول من مجيء زيد انتساب المجيء الى زيد لا نفس
المجيء المحمول عليه كيف ولو لزم تنكير المحكوم به لجاز ان يقول زيد القائم وانا زيد وكان التعريف في المقام قاضيا بمعرفة النسبة فكان كقولك السماء
فوقنا وليس كله منه وذلك محصل ما حكي عن نجم الائمة وهو متجه وكيف كان فالمختار عندنا افادته العموم على مقتضى الاطلاق من غير ان يكون
تقييده ببعض الصور قاضيا بالتجوز فيه فالعموم من لوازم الاطلاق ومقتضياته من غير ان يكون اللفظ موضوعا بازائه حسب ما مر تفصيل القول فيه
في مبحث النهي ويجري الكلام المقدم في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط نحو ان اكلت فانت حر وانت طالق فظ ربط اللفظ دوران الجزاء مدار مطلق
حصول ماهية الشرط فيرجع ايضا الى العموم البدلي وظ التعليق على الطبيعة دوران الحكم على مجردها كذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيات الا
انه كغيره ينصرف الى الشايع ثامنها الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع في سياقه كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات
وقد ذكر بعضهم ان الحكم بالنصوصية والظهورية لا يختلف في المقامين فلا رجال في الدار من رجال نص في العموم وليس في الدار رجال وما في البيت
رجال ظاهر فيه وعندي في ذلك كلام لعدم ظهور فرق بين تلك العبارة في فهم العرف الا ان ما يزيد فيه من يبلغ في العموم الحالي عنه نعم هنا كلام في
افادته النفي من الاحاد كالمفرد او انه يفيد النفي عن افراد الجموع وقد نص بعضهم بان لا رجال نص في عموم افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم
الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام مع منع معنى الجمعية قلت دعوى ظهوره في نفي الوحدان لا يخ من خفاء وكيف ولو كان الاغلبية لكان قول القائل ليس على من يد
دراهم اقرارا بعدم اشتغال ذمته بدرهم ودرهمين وليس كك قطعا وكذا لو نذر ان لا يستقرض من زيد دراهم لم يحنث باستقراض درهم
او درهمين وبالجملة ان الجمع اسم للوحدان الثلث وما فوقها والنفي الوارد عليه يمكن ان يرد على تلك الوحدان وعلى المجموع فعلى الاول يعم الاحاد وعلى
الثاني لا يفيد الا نفي مراتب الجمع ونفي الاول يستلزم نفي الثاني بخلاف العكس فالقدر المحقق من الاول هو الثاني ويتوقف ارادة الاخر منه على قيام القرينة
عليه ودعوى ظهوره فيه مع الاطلاق غير متجه ولذا يصح ان يق لا رجال في الدار بل رجل او رجلان مع انه لا يصح ان يق لا رجل في الدار بل رجلان او رجال
وكذا الحال في اسماء العدد الواقعة في سياق النفي اذ يمكن ورود النفي على الوحدات المندرجة فيها وعلى المجموع فلا ينافي ثبوته لبعضه ويجري ما ذكرناه في
الواقع في سياق النهي نحو لا تشتر عبيدا ولا تاكل ارغفة والحق انها لا تفيد المنع عن شراء الواحد والاثنين الا ان يقوم قرينة في المقام على تسلط النفي
على الوحدان ولو وقع الجمع المعرف في سياق النفي فالظ منه عموم السلب كما في قولك ما جائني العلماء وما اكرمت الفساق وما اهنت العلماء فانه ظ في عدم مجيء
احد من العلماء اليه وعدم اكرام احد من الفساق وعدم اهانته احدا من العلماء فان قلت ان الجمع المعرف يفيد العموم فالنفي الوارد عليه يكون سلبا للعموم
كما في قولك ما جائني كل عالم فكيف يكون ظاهرا في عموم السلب قلت انما يتم ما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدل على مفهوم الشمول كما في المثال فيرجع
النفي اليه فيكون سلبا للعموم وليس من ذلك العموم في الجمع حسب ما مر بيانه بل الجمع المعرف اشارة الى جميع الوحدات المندرجة فيه ويكون الحكم متعلقا
بجميع تلك الوحدات فهو شامل لجميع الوحدات المندرجة من غير ان يكون مفهوم الشمول ماخوذا فيه فيتعلق الحكم بكل من تلك الاحاد ايجابيا كان
او سلبيا فيرجع في الايجاب الى موجبة كلية وفي السلب الى سالبة كلية فلو حلف ان لا يتزوج الثيبات حنث بتزويج ثيبة واحدة هذا كله على
المختار من كونه حقيقة في استغراق الاحاد واما لو قلنا بدلالته على استغراق الجموع لم يحنث بتزويج واحدة واثنين وكذا الحال اذا وقع الجمع المعرف
في سياق النهي من غير فرق هذا اذا اريد بالجمع المعرف ما هو الظ منه اعني الاستغراق واما اذا اريد به الجنس ففيه وجهان من ارادة الجنس الظ فيفيد

العموم بالنفي

عموم النفي او النهي بالنسبة الى الاحاد ومن ارادة جنس الجمع فلا يفيد الا العموم بالنسبة الى الجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين وكذا النهي عنه فيه
من الكلام مبيح ولا فرق في ذلك بين وقوعه في سياق الايجاب والسلب او وقع في سياق الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع فلا يثبت الا مع حصول الكل
كما اذا قال ان جاءك العلماء فاكرم زيدا هذا اذا لم يكن حكم الجزاء متعلقا بهم واما اذا كان متعلقا بهم فهو ظ في افادة اناطة الحكم في كل منها بحصول
الشرط المذكور بالنسبة اليه كما اذا قال ان جاءك العلماء فاكرمهم ويحتمل ان يكون المقصود اناطة اكرام الكل على مجيء الكل الا انه خلاف ظ الاطلاق حسبما هو
المفهوم منه في العرف ولو وقع الجمع المنكر في سياق الامر او الايجاب ففي افادته العموم خلاف اشار اليه المص بقوله اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم هذا هو المعروف من الاصوليين بل لا يبعد حصول الاتفاق عليه بعد الخلاف المذكور اذ لم ينقل فيه خلاف بعده نسب الخلاف الى جماعة من القدماء
والظ انه لا خلاف فيه ايض من جهة وضعه لخصوص العموم بل لا يبعد قضاء ضرورة اللغة بخلافه وانما الخلاف المذكور في انصرافه الى العموم من جهة اقتضاء
الحكمة به كما عزي الى الشيخ او غيره ما عزي الى ابي علي الجبائي وهو ايض خلاف ضعيف ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما ستقرره انش وكيف كان فالمختار
عدم انصرافه الى العموم ايض الا في بعض مواضع نادرة تقتضي الحكمة به بحسب المقام كما ستقرره ويدل عليه ان المتبادر من الجمع المنكر في الاستعمالات العرفية
سيما بالرجوع الى العرف ليس الا الوحدات المتعددة ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع وليس مفاد التنوين فيه الا التمكن ولا دلالة فيه على الوحدة كما
هو الحال في المفرد ولا يفيد اطلاقه على عدد خاص ولا مرتبة مخصوصة من الجمع فالمعنى المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبة
العليا منه بوجه من الوجوه والقدر المتيقن منه هو الاول فلا دلالة في لفظه على خصوص المرتبة العليا ولا قرينة فانه يفيد اطلاقه عليها او الادنى
ذلك منه الى الفهم عند الاطلاق ودعوى المعلوم على دعوى قضاء الحكمة به ممنوعة الا في بعض موارد خاصة لا ربط له بمحل البحث في المسئلة وتوضيح
القول في ذلك ان الجمع المنكر اما ان يقع في مورد الاخبار او فاما ان يتعلق به حكم من الاحكام كما كل وارباح مناحج ونحو ذلك وغيرها من
سائر الاخبار كجائني رجال او يقع متعلقا للامر او يقع للشرط المتعلق عليه حكم من الاحكام الشرعية او غيرها ففيه هنا صور احدها ان يقع متعلقا للاخبار
سواء كان ركنا في الاسناد نحو جائني رجال او كان من متعلقات المخبر به كقد رعت لبد دراهم ونحو فالقدر المستفاد منه وقوع اقل الجمع ولا دلالة فيه على
ما يزيد على ذلك اذ العام لا دلالة فيه على الخاص وانما افاد الاقل لاشتراكه بين جميع المراتب ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في
المفرد المنكر الا ان ذلك يفيد وحدة المخبر به وهذا يفيد تعدده بما يزيد على الاثنين فالابهام الحاصل في المفرد من جهة واحدة وهو عدم تعين
الفرد الذي تعلق الاخبار به وهنا من جهتين احدهما دوران الجمع بين الثلثة وما فوقها الى ان يستغرق الجميع ليكون الجمع موضوعا لافادة القدر المشترك
بينها فلا يتعين شيء من مراتبه وحيث كان اقلها الثلثة دل على حصوله قطعا ويكون الاطلاق على ما يزيد عليها في مقام الاجمال وليس ذلك من جهة
اجمال اللفظ ودورانه بين امور كما هو الحال في المشترك بين المعاني وان كانت تلك المعاني متداخلة فان نفس المعنى غير متعين هناك بل من جهة كون
معناه صادقا على الجميع وحاصلا بكل منها فمعنى اللفظ ومفاده متعين في المقام اعني ما فوق الاثنين الا ان ذلك المعنى غير متعين الصدق على رتبة متعينة
بل يصدق على مراتب غير متناهية فلا دلالة في اللفظ الا على القدر المشترك من غير ان يدل على شيء من ذلك الى هنا جف القلم **قوله** في جملة مباحث التخصيص
التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله فلو تعلق الحكم من اول الامر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصا كما في قولك اكرم بعض العلماء وكذا يخرج عنه
التخصيص المتعلق بغير العام في نحو قولك له علي عشرة الا ثلثة واكلت الخبز الا نصفه ويخرج عنه ايض التخصيص المتعلق ببعض احوال العام كما في قولك اكرم العلماء
او في يوم الجمعة الى يوم الجمعة اذ لا عموم بالنسبة الى الاحوال حتى يكون اخراج الحال المذكور تخصيصا له وانما العموم الحاصل فيه بالنسبة الى الافراد وهو حاصل في المثال
المفروض فهو يفيد بحسب الظ الاطلاق القاضي بالاكتفاء بالاكرام الحاصل في اي وقت كان ويخرج عنه ايض اطلاق العام على بعض افراده لا على وجه
تخصيص كما اذا قلت رايت كل الرجل وقد رايت زيدا انه بالاله منزلة الجميع ويندرج فيه ما اذا كان التخصيص مبنيا على اطلاق العام على بعض مدلوله
وما اذا كان مخرجا لبعض الافراد عن الحكم المتعلق به واذا استعمل العام فيما وضع له من العموم في وجه وقد يطلق التخصيص على ما يعم قصر الحكم المتعلق بغير العام
على بعض مدلوله ويعرف بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب ذلك كالتخصيص المتعلق باسماء العدد واخراج بعض الاجزاء عن الكل كما في اكلت السمكة
الا راسها ثم ان المخصص قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا كالصلة وان كانت في معنى الصفة الا انها ليست مخصصة للموصول وذلك لعدم تمامية
الموصول الا بها فعمومه انما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف واما القيود المتعلقة بالصلة فهل يعد تخصيصا وجهان من تمامية الموصول بنفس الصلة فيكون ذلك
مخصصا له ببعض الافراد ومن كونه بمنزلة جزء الصلة فيكون عموم الموصول على حسبه والمخصص المتصل المو هو منه الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض
من الكل ويندرج في الصفة وسائر القيود المتضمنة الى اللفظ مما يوجب تقييد الحكم به والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه وبالمنفصل ما يكون مستقلا في افادة
الحكم وان اتصل بالعام لفظا والتخصيص المنفصل قد يكون عقليا وقد يكون نقليا نصا او اجماعا **قوله** اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو ظ كلامه
في المقام تعميم التخصيص الواقع على كل من الوجوه المتقدمة والظ ان المراد بالتخصيص هو الاطلاق الاول اعني ما يرد على العام المصطلح دون ما يرد على الكل
من جهة شموله لاجزائه كما في اسماء العدد ونحوها وان لم يبعد اتحاد المناط في المقامين ثم ان التخصيص الوارد على العام اما ان يكون بالنسبة الى خصوص
الافراد المندرجة فيه او الانواع المندرجة فيه وحصول التخصيص الاكثر على كل من الوجهين اما ان يستلزم ذلك على الوجه الاخر او لا ثم انه اما ان يلحظ الاكثر
بالنسبة الى ما هو الموجود من افراد العام وان كان غير الموجود اضعافا فيه او يلحظ بالنسبة الى الافراد او الانواع مط مع بقاء اغلب الافراد او الانواع الموجودة وعدمه
ثم ان التخصيص اما ان يكون مع ارادة العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسبما اشير
اليه ثم انهم في المسئلة اقوال عديدة اشار المص الى جملة منها ومنها ان يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج اقل او اكثر ومنها التفصيل بين الجمع

ومنهم من يعتبر بقاء اقل الجمع في الاول ويجوز الى الواحد في الثاني ومنها ما ذهب اليه الحاجبي فصل بين المخصص المتصل والمنفصل ثم فصل في المتصل بين ما
يكون باستثناء او بدل بعض فجوزه الى الواحد وما يكون بغيرهما من الشرط والصفة والغاية فاعتبر فيه بقاء الاثنين وفي المنفصل بين ما يكون العام
محصورا في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة مثلا فيجوز التخصيص الى الاثنين وما لا ينحصر افراده فاعتبر بقاء جمع يقرب من
مدلول العام والاظهر عندي دوران الامر في الجواز والمنع مدار الاستهجان والاستقباح العرفي فما لم يكن مستقبحا بحسب العرف يجوز التخصيص على
حسبه ومع الاستقباح يمنع منه وذلك مما يختلف جدا بحسب اختلاف المقامات لنا على الجواز مع عدم الاستقباح انه ان كان التخصيص على وجه
الحقيقة من دون لزوم تجوز في المقام فظ وان كان على وجه التجوز فلما عرفت سابقا من دوران الامر في المجاز مدار عدم الاستقباح وعدم اباء العرف
عن الاستعمال من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيات العلائق المعروفة ولو سلم اعتبار تلك الخصوصيات فعلاقة العام والخاص الا من جملة تلك العلائق
وهو الحاصل في العمومات المخصصة والقول بكون المراد بالعام والخاص المنطقي دون الاصولي مما سيجيء بيانه انشاء الله مضافا الى انه يمكن حصول علاقة موهود
المشابهة في المقام ايضا وان كان الباقي اقل اذا كان مقاربا للكل في الثمرة كما في قولك اخذت كل ما في الصندوق وفيه الالف من الاشياء وقد اخذ منه
واحد انها يعادل في القيمة جميع الباقي ويزيد عليه ولو قلت كلت كل رمانة في الحرز الا ما كان فاسدا او لم يكن النضج منه الا اقله وقد يكون ذلك
من جهة افادة المبالغة في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم كقول الضيف للمضيف اكلت كل ما في الخوان وانما اكل قليلا منه الى غير ذلك من الامثلة
وعلى المنع منه مع الاستقباح ان التخصيص مما يجوز في لفظ العام او تصرف في مدلوله على وجه يقضي بالتصرف في اللفظ وكلا الامرين يتوقف
على ترخيص الواضع وهو غير حاصل مع استقباحه في العرف ولو قيل بعدم توقفه عليه في الوجه الاخير فلا ريب في فضله منعه منه بعدم الجواز
والقبح العرفي كاشف عن حصول المنع فان قلت ان الاستقباح الحاصل في المقام ليس من جهة نفس الاستعمال الكاشف عن منع الواضع بل من
جهة سوء التعبير وركاكة البيان على نحو قولك اكلت رمانة ورمانة ورمانة وهكذا ان تكمل عشرا او عشرين فانه ينبغي ان يعبر عنه بقوله اكلت عشر
رمانات او عشرين وكذا اذا اراد التعبير عن اكل ما ئتين وتلثا ينبغي ان يعبر عنه بلفظه لا ان يقول اكلت كل رمانة ثم يستثني عنه الى ان يبقى واحد
او اثنان او ثلثة وما يشبه ذلك انه لو كان المنع من جهة اللغة لاطرد الاستقباح المذكور وليس كذلك لوضوح استحسانه في بعض المقامات حسبما اشرنا اليه
فذلك شاهد على كون المنع من جهة الاستقباح من جهة ركاكة التعبير وخلو العدول اليه من النكتة اللائقة فلذا يستحسن مع وجودها في المقام
ولو كان ذلك من اجل المنع اللغوي لم يحسنه مراعاة المقام قلت لظ ان القبح الحاصل في المقام انما هو في اطلاق لفظ العام على الوجه المذكور وليس
ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظة التركيب بل من جهة نفس الاطلاق الافرادي وذلك قاض بكون الاستعمال غلطا خارجا عن قانون اللغة كما
هو الحال في نظايره من الاغلاط اذ ليس القاضي بالمنع من الاستعمال بالنسبة اليها سوى الاستقباح المذكور وعدم تجويز العرف للاستقباح كما في هذا
المقام وما ذكر من انه لو كان مستندا الى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات وانه يختلف الحال فيه بحسب المقامات غير متجه لوضوح اختلاف المعاني
المجازية صحة وفسادا بحسب اختلاف المقامات لاختلاف الخصوصيات الملحوظة في كل مقام وليس مجرد صحة التجوز في مقام قاضيا باطراده في سائر
المقامات ولذا قالوا بعدم لزوم الاطراد في المجازات الا ترى انه يصح اطلاق اليد على الانسان في مقام الاخذ والاعطاء ونحوهما ولا يصح اطلاقها
عليه في غير ذلك المقام وكذا اطلاق الرقبة في مقام يرتبط بالرقبة ونحوها دون غيره حسبما مر تفصيل القول فيه في محله وهذا امر واضح بالنسبة
الى المجازات بل يمكن القول به في الحقايق ايضا اذا اشتمل على ضرب زايد على مجرد استعمالها فيما وضع له كما هو المفروض في المقام لو قلنا باستعماله فيه
فاذا صح بحسب المقام تخصيص العام بالاكثر بملاحظة خصوصية مجوزة له جاز استعمال العام على الوجه المذكور كما اذا نزل الباقي منزلة المعظم او الكل
واطلق لفظ العام عليه تنزيلا له بتلك المنزلة فيصح الاستعمال ولو كان المخرج اضعافا اطلق اللفظ عليه او نزل القليل الحاصل منه منزلة الكثير اما
لدعوى استجماعه لصفات الكل او الجل او لاكتفائه بذلك عن الكل على حد قولك حصل لي اليوم كل الربح اذا حصلت منه قدرا كافيا لا يتوقع
الزيادة عليه ونحو ذلك والامر جوازا ومنعا مدار ذلك ليس ذلك كاشفا عن جواز الاستعمال كذلك مطلقا وان كان في بعض المقامات مستحسنا موافقا
للبلاغة جاريا على وفق مقتضى الحال وفي بعض المقامات على خلاف ذلك وانما يدور الجواز والمنع مدار ذلك من جهة حصول المصحح في بعض حلافه بل الحال علمه
تلك المقامات دون غيره حسبما يتبانع ولو كان الامر الملحوظ في كل من تلك المقامات شيئا واحدا من غير اختلاف في اعتباراته والجهات الملحوظة معه
بحسب مقام دون اخر كان ذلك شاهدا على عدم استناد التحسين والتقبيح الى الوضع والامر يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك لظهور
بما قررنا ان تخصيص العام الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة ونحوها من مراتب تخصيص الاكثر مما لا يجوز مع قطع النظر عن ضم امر اخر وملاحظة
جهة اخرى معه ولا يختلف الحال فيه من تلك الجهة بحسب المقامات وانما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف ساير الامور المنضمة اليه ومن ذلك ما اذا كان
المخرج صنفا والباقي صنفا اخر مع انحصار الباقي بحسب المصداق في الواحد او الاثنين او الثلثة ونحوها وهو في التوصيف والشرط ونحوهما مما لا
ينبغي الريب فيه بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على وجه الحقيقة كما في قولك اكرم كل عالم عادل او اكلت كل رمانة صحيحة في البستان واهن كل فاسق
ان امنت شره اذ لا يبعد القول بانتفاء التجوز فيه وان كان الباقي اقل وسيجيء تفصيل القول في المسئلة الاتية انشاء الله تعلى وهو اختيار المرتضى وعزاه
الشريف الاستاد الى اكثر اصحابنا قال لديه قال ابن ادريس وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلامة وظاهر اتفاقهم الخلاف في ذلك بين
الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامة وفي الذريعة لنا القطع بصحة قول القائل هذا احد الوجوه التي يحتج بها على القول المذكور وانت خبير بان
ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الاطلاق كما هو المدعي غاية الامر ثبوت المنع مع حصول الاستقباح كما في الامثلة المذكورة مما مع ثبوت القول

بالتفصيل

بالتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل لحصول الاستقباح مع انفصال المخصص لا يستلزم المنع مع اتصاله وعدم ظهور استقباحه كما في قولك اكلت كل
رمانة حامضة في البستان وفيه الالف من الرمان ولا حامض فيها الا ثلثة وكذا قولك كل من دخل داري من اصدقائي فاكرمه ولم يكن الداخلون منهم
سوى ثلثة مثلا وهكذا مضافا الى ما عرفت من عدم دلالته على المنع بالنسبة الى المخصص المنفصل على سبيل الاطلاق ايضا غاية الامر افادته
المنع مع عدم ضم جهة خارجية مسوغة للتعبير المذكور يرتفع به القبح واما مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام فيه مما قررنا فلا قبح ولا منع وقد يمنع
في المقام من دلالة القبح المذكور على المنع كما مرت الاشارة اليه وقد عرفت الجواب عنه فلا نعيده ثانيها ان معاني الالفاظ حقايقها ومجازاتها توقيفية
لا بد من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص او العموم المستفاد من نقل النقلة او الرجوع الى الاستعمالات الجارية فيقتصر فيها على القدر
الثابت والثابت من ملاحظة الادلة هو الاذن في التخصيص مع بقاء الاكثر فيبقى جواز الاستعمال بالنسبة الى غيره خاليا عن الدليل فلا
يجوز التخطي اليه مع عدم قيام دليل عليه وانت خبير بان غاية ما يقتضيه الوجه المذكور عدم جواز استعمالنا على الوجه المذكور لا الحكم بفساد
الاستعمال المنقول حتى يطرح الروايات المشتملة عليه او يحكم بعدم جواز حمل الروايات على المعنى المشتمل عليه على ما هو الملحوظ في انظار ارباب الاصول
غاية الامر ان لا يصح الحكم بالحمل عليه وليس ذلك ثمرة يعتد بها في المقام ثالثها ان التخصيص استعمال العام في غير ما وضع له فيتبع جوازه وجود العلاقة
المصححة ولا علاقة مصححة في المقام سوى علاقة المشابهة وهي غير حاصلة الا مع بقاء الاكثر وسيأتي الاشارة اليه في كلام المص ويضعفه المنع من
انحصار العلاقة هنا بالمشابهة اذ علاقة العام والخاص ايضا من جملة العلائق المعتبرة وهي العلاقة الجارية في تخصيص العمومات بناء على القول
بمجازيتها وهو امر مشترك بين مراتب التخصيص لا انه لما دار الامر مدار عدم الاستقباح لم يطرد في جميع الصور حسبما قررناه والقول بكون علاقة
العام والخاص انما هي في العام والخاص المنطقي دون الاصولي كما ذكره المدقق المحشي رده مما لا وجه له اذ لا ابانة على تلبسها عليه مع ان ملاحظة
الاستعمالات كما يقضي بجواز استعمال العام المنطقي في الخاص كذا يقضي بجواز استعمال العام الاصولي في الخاص واستعمال المنطقي في الخاص من قبيل
استعمال المطلق في المقيد وقد عد علاقة اخرى فيختص علاقة العام والخاص بالثاني الا ان يفرق بينهما باخذ المطلق على سبيل التفصيل في الاطلاق
على المقيد بخلاف اطلاق العام على الخاص وفيه انه لا وجه لتقييده بذلك مع صدق الاطلاق والتقييد على الوجهين ومع البناء عليه بناء على
كون التعداد المذكور مبنيا على تكثير الاقسام الا انه لا مانع من عد اطلاق العام الاصولي على الخاص من جملة العلائق ايضا كاطلاق العام المنطقي
على الخاص وملاحظة الاستعمالات كما تشهد للثاني فهي شاهدة للاول ايضا بل الامر فيه اظهر لكونه اشيع في الاطلاقات قوله واذا خص العام
واريد به الباقي لا يخفى ان ظ العنوان لا يوافق القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم بخصوصه حسبما مر اذ بعد فرض كون اللفظ حقيقة في العموم
دون غيره لا يقبل النزاع في كونه حقيقة في الباقي فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسئلة المذكورة والبناء على كون الفاظ العموم حقيقة
فيه بخصوصه لا يتجه في بادي الراي عن التدافع وربما يوجه ذلك بان عقد هذا النزاع انما يبتني على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة ولا يبتني على كون تلك
الالفاظ موضوعة للعموم خاصة فعقدهم لهذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم بخصوصه مجازا في غيره فمن يقول بكون الفاظ
العموم حقيقة في الخصوص خاصة ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصة
وفيه انه لا فائدة اذن في عقد ذلك نزاعا اخر وجعله عنوانا براسه لتفرع كونه حقيقة او مجازا على المختار في تلك المسئلة حسبما ذكر كيف والقائل
بكونه حقيقة عند ارادة الباقي انما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم لا من جهة كونه حقيقة في خصوص الخصوص او مشتركا بين العموم والخصوص ولذا
لم يسند الى تلك حد من القائلين بكونه حقيقة عند ارادة الباقي كما استند بالتجوز الى حقيقة في العموم كما في احتجاج المص وغيره فظ كلامهم عقد هذا القائل
النزاع بعد البناء على كون هذا اللفظ حقيقة في العموم خاصة كما هو ظ العنوان حيث فرضوا البحث في ان تخصيص العام الى انه قضية
وارادة الباقي هل يقضي بمجازيته اولا فالملحوظ ان كون اللفظ للعموم هل يقضي بالتجوز عند التخصيص وارادة الباقي او لا يقضي بذلك وسيأتي التنصيص
عليه في كلام المص فالاشكال المذكور على حاله ويمكن تصحيح محل النزاع في المقام بوجهين احدهما انه ليس الكلام في استعمال العام بخصوصه في خصوص
الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي فانه يتصور ذلك مع ارادة الباقي من العام بخصوصه او من مجموع العام والمخصص وبارادة العموم
من اللفظ واسناد الحكم الى الباقي على ما ياتي تفصيل القول فيها فعلى الاول لا مناص من القول بالتجوز بخلاف الاخيرين اذ لا مانع من القول بكونه
حقيقة فيصح ان يكون بناء القائل بكونه حقيقة على احد الوجهين الاخيرين من غير ان ينافي كونه موضوعا للعموم بخصوصه وقد اختار ذلك جماعة في
الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله هذا اذا اريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة واما على بعض المذاهب النادرة فالامر واضح لا حاجة
الى التوجيه كما يتبين الحال من ملاحظة ادلتهم لكنك خبير بان ذلك لا يوافق الحجة المعروفة من القائل بكونه حقيقة فان مقتضاها كونه حقيقة في خصوص
الباقي حسبما هو ظ عنوان المص الا ان يقال ان ضعف الحجة لا يقتضي فساد النزاع في المسئلة ولذا قد دفعوه بذلك كما في كلام المص وغيره فتامل ثانيهما
ان العموم كيفية عارضة على دلالة اللفظ قاضية بتناول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقية او جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهرا
في الجميع فالملحوظ للقائل بكونه حقيقة عند عروض التخصيص ان الباقي ايضا مصداق حقيقي للفظ مع ارادته تكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ايضا غاية
الامر سقوط تلك الكيفية في المقام وذلك لا يقضي بالتجوز في العام الذي هو معروض العموم نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقة في الباقي الى كونه بعضا
من الموضوع له لم يعقل ذهابه الى كونه حقيقة فيه لكن ليس الحال على ذلك عنده اذ دلالة العام على كل من جزئياته على سبيل المطابقة عندهم كما مرت
الاشارة اليه فبذلك يتصور القول فيه بكون العام حقيقة في الباقي مع القول بان للعموم صيغة تخصه ولا فرض فساده بعد التنبيه وكان هذا هو ملحوظ البعض

القائلين كما يظهر من احتجاجهم الآتي والاولى ان يصحح النزاع على الوجهين المذكورين فيكون الوجه الاول ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقة
والثاني عند غيره ثم ان الاقوال المذكورة في المسألة ثمانية كما سيجيء اليه الاشارة ايضا والمختار عندنا انه لا يجوز غالبا في لفظ العام واما
التجوز على فرض حصوله فيما يفيد العموم فانه كان هناك لفظ موضوع بازائه فانا قد عرفنا ان اغلب الالفاظ المستعملة في العموم ليست بنفسها
موضوعة لخصوص العموم فان الدال على العموم هناك مغاير لما يفيد المعنى الذي يتعلق العموم به فحينئذ يكون العام لفظا والموضوع لافادة
عمومه لفظا آخر كما في كل رجل وفي بعضها يكون معنى العموم مستفادا بالالتزام وفي بعضها من ظاهر المقام او نحو ذلك ثم لا يبعد في بعضها ان يكون
العام والمفيد للعموم لفظا واحدا كما في اسماء المجازات ومع كون لفظ العام موضوعا للخصوص لعموما وكون الدال على العموم موضوعا لذلك
انما يلزم التجوز فيه اذا استعمل في غيره ثم ول واما مع استعماله فيه كما في عدة من المخصصات فلا مجاز فيه فهنا ان تفصيل في المقام ولنوضح
الكلام في المرام برسم امور الاول انه اعترض جماعة منهم بان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها الافرادية وانما المقصود منها
افادة معانيها التركيبية بعد تركيب بعضها مع بعض فالظاهر ان مقصودهم من ذلك ان الغرض من تقرير الاوضاع هو اظهار ما في الضمير من المطالب
والحاجات وظاهر ان ما يتعلق به الاغراض انما هو بيان المعاني التركيبية دون المفاهيم الافرادية لعدم تعلق الاغراض بها الا نادرا فالحاجة
انما تمس الى بيانها من جهة توقف المطالب التركيبية عليها فالوضع انما تعلق بالالفاظ المفردة من جهة توقف المعاني التركيبية على المعاني الافرادية
المدلول عليها بالالفاظ المفردة والغرض الباعث الى وضعها هو الايصال الى المعاني التركيبية الحاصلة من ضم بعضها الى البعض بعد وضع
الهيئات الطارية عليها لافادة النسبة على حسب ما تقرر في محله فالمقصود الاصلي من وضع المفردات هو افهام المعاني التركيبية الحاصلة من تركيبها المعلم
باوضاعها وهذا ظاهر لكنهم عللوا الحكم المذكور بانه لو كان الغرض من اوضاعها افادة معانيها الافرادية لزم الدور لان استفادة المعاني منها يتوقف
على العلم باوضاعها ضرورة توقف الدلالات الوضعية على العلم بالوضع والعلم بالوضع للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وحصوله في النفس
فهو دور مصرح وضعف هذا التعليل ظاهر ضرورة ان المراد من كون الوضع لافادة المعنى كون اللفظ باعثا لاخطار المعنى ببال السامع والاشارة اليه
والعلم بالوضع انما يتوقف على تصور المعنى وحصوله في البال في الجملة لا على ذلك الاخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفظ المتكلم به فلا مجال
لتوهم الدور وهو واضح ويمكن ان يقال ان المقصود مما ذكروه انه ليس الغرض من وضع المفردات افادة معانيها وتصويرها في ذهن السامع من اول
الامر لما عرفت من لزوم الدور ولو توقف حصول تلك المعاني في النفس بواسطة تركيب تلك الالفاظ بوضعها لتلك المعاني المتوقف على تصورها
وحصولها في النفس بخلاف المعاني التركيبية فانه يمكن حصولها بواسطة تلك الالفاظ من غير ان تكون حاصلة للنفس قبل ذلك اصلا فالمقصود من
وضع الالفاظ المفردة ليس تصوير معانيها الافرادية للزوم الدور وانما هو لاجل تصوير معانيها التركيبية الغير الحاصلة للمخاطب قبل تلفظ المتكلم بها
وانت خبير بانه لو اريد بذلك كون الوضع لاجل تصوير المعاني التركيبية انما هو على سبيل الاجمال اذ يمكن ان يكون الابهام في المركبات على الوجهين
من افادة تصوير المعنى المركب من الاشارة الى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفظ المتكلم به على ما هو الحال في المفردات وكيف كان فالانسب بالتعليل
هو ما ذكرناه وابعد توجيه ما عللوه بما قاله ثم انك بعد التامل فيما ذكرناه من الوجهين تعرف انه لا منافاة بين ما ذكروه في المقام وما اشتهر في تعريف
الوضع من انه تعيين اللفظ او تعيينه للدلالة على المعنى بنفسه نظرا الى ان ظاهره كون وضع المفردات لاجل الدلالة على معانيها الافرادية فينافي ذلك
ما قرروه هناك وذلك لان المراد بالدلالة هنا هو اخطار معانيها الموضوع لها عند التلفظ بها وان كان ذلك مقصودا بالتبع من اجل حصول تلك المعاني
التركيبية حسب ما قررنا اولا وليس المراد به تحصيل تصور تلك المعاني من اصلها لوضوح امتناعه نظرا الى ما قررنا وانما المراد مجرد احضارها والاشارة
اليها من بين المعاني المخزونة في الخيال وهو واضح ومن الغريب ما ذكره بعض الافاضل في بيان عدم المنافات بين ما ذكروه في المقامين بان مقصودهم
بما نفوه من كون استفادة المعاني الافرادية غرضا في الوضع انه ليس الغرض من وضعها افادة معانيها بمعنى حصول التصديق من وضعها التصديق
المعاني فلا وضعها تلك الالفاظ والمقصود فيه ثانيها ان استعمال اللفظ في المعنى اعني اطلاق اللفظ وارادة المعنى يكون تارة بان تراد تلك المعنى على وجه يكون
هو المقصود بالافادة فيريد المتكلم افادته نفس المخاطب وتارة لا يكون على الوجه المذكور بل يكون مقصود المتكلم تصوير ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل
منه الى غيره بملاحظة القرينة الحالية او المقالية القاضية به ويكون ذلك الغير هو المقصود بالبيان والافادة وح فهل يكون المستعمل فيه هو الاول
او الثاني وجهان والذي يقتضيه النظر كون المستعمل فيه هو الثاني حسب ما نفصله القول فيه فان الملحوظ في الاستعمال هو المعاني التي يكون المقصود
من الكلام بيانها وافادتها فيكون اللفظ مستعملا فيها دون المعاني التي جعلت وسيلة للانتقال اليها من غير ان تكون مقصودة في الاستعمال
بل لا بيانها ولا افادتها اصلا فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ هو المعنى المقصود بالافادة فان كان ذلك عين ما وضع اللفظ بازائه كان اللفظ حقيقة
والا كان مجازا وان اريد من اللفظ صورة ما وضع بازائه ليجعل وسيلة للانتقال اليه على ما سنفصله في تفصيل الكلام في شيء وهو انه قد يكون
المعنى الذي يراد الانتقال اليه حاصلا من ملاحظة اوضاع متعددة ويكون ذلك المعنى حاصلا باستعمال تلك الالفاظ في معانيها الموضوع لها
الا ان ذلك قد يستلزم ان لا يكون خصوص المعنى الموضوع له لبعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة حقيقة بل يكون المقصود بالافادة غيرها الا انه ليس
مقصودا بالافادة من تلك اللفظة بل من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة اوضاعها المتعلقة بها وتوضيح المقام ان المعنى الذي يراد الانتقال اليه قد
يكون معنى مجازيا لتلك اللفظة ويراد من تلك اللفظة خصوص معناه الحقيقي لاجل الانتقال الى معناها المجازي الذي هو المقصود بالافادة وقد يكون
معنى مجازيا مقصودا من ملاحظة مجموع الالفاظ من غير ان يراد ذلك المعنى من خصوص بعض منها بل انما يراد من خصوص كل من تلك الالفاظ معناه

الحقيقي

الحقيقي لينتقل من المجموع الى معناه الحقيقي التركيبي الحاصل من الاوضاع العديدة ثم ينتقل منه الى المعنى المجازي المقصود بالافادة كما في التمثيل وح يكون
التجوز في المركب بل وفي خصوص كل من تلك الالفاظ ايضا وقد يكون معنى حقيقيا مقصودا بالافادة من ارادة المعاني الحقيقية من كل من الالفاظ المستعملة
لكن يكون اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة لا بان يراد بتلك اللفظة الانتقال الى المعنى الآخر ليجعل ارادة
معناه الحقيقي وسيلة اليه بل ذلك المعنى انما يراد من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة اوضاعها الحقيقية فليس ذلك المعنى مرادا من تلك اللفظة ليقال
بكونها مستعملة فيه على جهة المجاز كما في الصورة الاولى وليس المعنى المراد من الجملة خارجا عما وضعت له ليكون الانتقال من الجملة الى ذلك المعنى مانعا
بالخروج عن اوضاع المفردات حسب ما قلناه في الصورة الثانية فلا مجاز ح فيكون كل من المفردات مستعملة فيما وضع له وان كان المعنى الموضوع له المراد
من بعض تلك الالفاظ غير مقصود بالافادة على الوجه الذي قررناه توضيح ذلك انه كما يكون الحقيقة دالة على المعنى الحقيقي بواسطة وضع اللفظ فكذا المجاز هو
الدال على المعنى المجازي بواسطة القرينة القائمة عليه فالمستعمل في المعنى المجازي والمحمول عليه هو لفظ المجاز وان كانت دلالته عليه بواسطة القرينة فاذا لم
يكن اللفظ ما اريد به معناه المجازي ولم يكن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى بواسطة القرينة بل كان تلك اللفظ وغيره دالا عليه وكان ذلك المعنى مرادا
من مجموع اللفظين او الالفاظ لم يكن ذلك اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بل كان المستعمل فيه هو ما اريد منه من معناه الحقيقي والمجازي نعم لو كان المعنى معنى
مجازيا للمركب وكانت تلك الالفاظ في حال التركيب مستعملة فيه كما في التمثيل كان كل من الالفاظ المستعملة فيه مجازا حسب ما قررناه في التمثيل على تامل
فيه من بعضهم كما مر بيانه في محله وبالجملة ان حصول التجوز مبني على احد امور ثلثة من استعمال اللفظ ابتداء في غير ما وضع له كما في رايت اسدا يرمي
او كون المراد منه بالاصالة غير ما وضع له وان اريد به الموضوع له لاجل التوصل اليه كما في الكناية في المفرد وعدم كون المقصود بالافادة منه معناه
الموضوع له وان لم يستعمل في معنى مجازي مخصوص بل كان المقصود منه في ضمن الجملة افادة غير ما وضع له بان كانت الجملة المركبة منه مستعملة في غير معناه
الموضوع له كما في المجاز المركب والكناية المركبة ولا شيء من الوجوه الثلثة حاصلة في المقام فلا وجه لالتزام التجوز فيه ثالثها ان القيود الواردة على اللفظ
لا يقضي بتجوز فيه الا ان يكون مفاد ذلك القيد مندرجا في المعنى المراد من المطلق فيكون ذلك قرينة على ارادة خصوص ذلك المعنى منه فيندرج
ح في المجاز لكن ذلك غير شايع في التقييدات بل الشايع فيها ضم القيد المدلول عليه باللفظ الدال عليه الى المطلق المدلول عليه بلفظه فيكون اللفظ الدال
على المطلق حسب ما مستعملا في معناه وحيث انه ماخوذ على وجه اللابشرط فلا ينافيه ضم الشرط اليه المدلول عليه بالقيد اللاحق له فان اللابشرط يجامع
الف شرط وح فيكون ذلك المطلق انما اطلق على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج اعني القيد الماخوذ معه فلا تجوز فيه حسب ما قررناه في
اطلاق الكليات على فردها ولا فرق في ذلك بين التقييد المتصل والمنفصل فاقصى ما يفيده التقييد بالمنفصل اطلاق المطلق على خصوص ذلك
القيد مع استفادة الخصوصية من الخارج وكونه قرينة على الاطلاق المذكور اذ اطلاق المطلق على خصوص بعض الافراد نظير التجوز باللفظ في افتقاره
الى وجود القرينة الدالة عليه وبدونه لا يحمل المطلق الا على معناه الاطلاقي الماخوذ على وجه اللابشرط من دون ضم شرط اليه رابعها ان العموم
الوارد على الالفاظ المقيدة انما يرد عليها بملاحظة القيود المنضمة اليها وذلك لان المطلق من تلك المطلقات هو معانيها الاطلاقية المقيدة بالقيود
المنضمة اليها فتكون تلك المطلقات مطلقة على خصوص بعض انواعها على حسب التقييد الوارد عليها كما عرفت فيكون العموم الوارد عليها على حسب
ذلك فان العموم الوارد على اللفظ انما يتبع ما اطلق عليه ذلك اللفظ وح فعد الصفة والشرط ونحوهما من القيود مخصصا للعام انما هو من جهة
اخراجه عن معناه الاطلاقي بحيث لم يلحظ العموم فيه على حسب مدلوله بل خص ذلك بما يفيده القيد المنضم اليه تخصيصا للعام حيث انه بمعناه
وان لم يكن ذلك عند التحقيق تخصيصا له بان يراد العموم على المطلق ثم اخراج بعضه بالقيود المذكورة بل لم يرد العموم الا على خصوص ما اطلق عليه ذلك
المطلق نظرا الى ما انضم اليه من القيد ويجري نحو ذلك في المخصص المنفصل اذ دل ذلك على اطلاق ما يتعلق العموم به على بعض مصاديقه كما في
قولك اكرم كل رجل ولا تكرم الجهال فان ذلك يفيد كون ما اطلق عليه الرجل هنا خصوص العالم فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من
اللفظ واطلق عليه دون مطلق الرجل وح لا مجاز في لفظة كل وما في معناه حيث استعمل في معناه ولا في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها وقد
عرفت ان اطلاقه عليه على وجه الحقيقة نعم لو اريد بذلك هو معناه اللابشرط من غير ان يقيد به لا انه المخصص على اطلاقه على خصوص المقيد تعين
التزام التجوز فيما يفيد العموم من لفظة كل وما بمعناه خامسها ان الالفاظ الدالة على العموم على وجوه فمنها ما يكون موضوعا لافادة العموم والشمول
ويكون الامر الشامل غيره كما في لفظة كل وما بمعناه ومنها ما يفيد ذلك من جهة المقام لوروده في سياق الشرط او العموم كما في قولك كلما جاءك رجل
فاكرمه ومنه اسماء المجازات ونحوها ومنها ما يدل على العموم على سبيل الالتزام كالنكرة الواقعة في سياق النفي ومنها ما يدل عليه من جهة انصراف
ظ الاطلاق اليه كما في الجمع المعرف اذ ليس موضوعا للخصوص العموم كما مرت الاشارة اليه سادسها انك قد عرفت ان شمول العام انما هو لمصاديقه
والجزئيات المندرجة تحته فلذا عرفوه باللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له سوى بعض العمومات كالجمع المعرف حيث ان شموله بالنسبة الى اجزائه حسب ما مر
بيانه ثم نقول ان صدق العام على كل من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث انطباقه عليه فيكون العموم الطاري عليه قاضيا باطلاقه على جميع مصاديقه
فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له وح مفاد التخصيص الوارد عليه اطلاق ذلك العام على بعض مصاديقه والجزئيات المطابقة له فلا تجوز اذن في اللفظ
من تلك الجهة انما التجوز هناك على القول به بالنسبة الى ما يفيد عموم اللفظ وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه بعد ظهور التخصيص وح ما كان
الدال على العموم موضوعا بازائه كان ذلك مجازا حيث اريد به غير ما وضع له من الشمول وكذا لو كان دالا على عموم النفي فانه انما يجيء التجوز
من تلك الجهة واما ان لم يكن افادة العموم بالوضع بل بالالتزام او ظهور الاطلاق فلا تجوز كما في النكرة الواقعة في سياق النفي فان قلت ان العموم

المطلوب

فمعنى

كذا وجد في بعض النسخ ... المصنف ...

از كان بعض التراميا الذكان عدم ثبوت العموم شاملا على انتفاء ملزومه فيلزم التجوز فيه من تلك الجهة قلت لا وجه لالتزام التجوز من تلك الجهة اذ لا فرق في الامر بين ان يكون النكرة الواقعة هناك قد اطلق على فرد خاص ليكون النفي واردا عليه من غير ان يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفائه انتفاء الجميع وذلك ايضا مما لا تجوز فيه كما عرفت واما الجمع المعرف اذا ورد التخصيص عليه فلا يخ اما ان يكون ذلك مع اطلاقه على جميع الافراد واخراج المخرج منها عن الحكم فليس في ذلك تجوز مستعملا الا في المعنى واما ان يكون باستعماله فيما دون الدرجة العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص وهو ان استعمل في بعض مراتب الجمع وليس اطلاق الجمع على تلك المرتبة الا على وجه الحقيقة لوضع الجمع لما يشمل الجميع ولا اختصاص له وضعا بالدرجة العليا وانما ينصرف اليه مع الاطلاق لما مر بيانه اذا تقرر هذه الجملة فقد تلخص لك منها انه لا تجوز في التخصيص بالمتصل من الاستثناء وغيره من الوصف و الغاية والشرط ونحوها اما الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه في خصوص الباقي بل انما يراد الباقي من مجموع المستثنى والمستثنى منه فنحو عشرة الا ثلثة قد اريد من لفظ العشرة مفهومها واريد بالا ثلثة اخراج الثلثة منها من حيث تعلق الحكم منها من حيث يريد ويبقى السبعة متعلقا للحكم الوارد عليها المستفاد من مجموع الالفاظ المذكورة بملاحظة اوضاعها هو ذلك فكل من تلك الالفاظ قد استعمل في موضوعه وتلخص ذلك من ملاحظة المجموع ولو كان لفظ العشرة مستعملا في خصوص السبعة على سبيل المجاز لكان ما يستفاد منه خصوص الباقي هو العشرة وكان الاستثناء قرينة عليه كساير القرائن المقالية القائمة على ارادة المعاني المجازية من غير ان يتحصل ذلك من المجموع حسب ما قررناه في دلالة المجاز وهو ما يأبى عنه ظاهر الفهم عند التأمل في المقام ومما يشير الى ذلك انهم انكروا ان من فوائد الاستثناء تدارك ما فات المتكلم عند ذكر المستثنى منه اذ قد يغفل من خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على الجملة فيظهر منه اسناد الحكم الى المجموع ثم اذا انتبه على خروج المستثنى منه تداركه بالاستثناء مع بقاء محله ولا يراد به اخراج المستثنى من المستثنى منه من حيث تعلق الحكم به وليس ح قرينة على استعمال المستثنى في الباقي اذ المفروض استعماله في المجموع وقد يجعل الا الاستثناء في المقام قاضيا بفسخ الارادة الاولية ودالا على ارادة البعض من ذلك اللفظ ثانيا الا انه لا يعد كما لا يخفى على المتأمل واذا ظهر ورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظاهر جريانه في ساير الصور لوروده على وجه واحد في الجميع وان كان في بعض الصور مبنيا على الغفلة دون البعض ومما يشهد بما ذكرناه انه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينة الاستثناء لجاز التخصيص المستوعب بالازيد من المستثنى منه اذا ورد استثناء اخر على المستثنى يجعله انقص من المستثنى منه كما اذا قال له علي عشرة الا عشرة الا خمسة وله عندي عشرة الا عشرين الا خمسة عشر اذ لا اشتباه بالنظر الى ما اريد من المستثنى في المقام مع ان ملاحظة الاستعمالات تأبى عنه جدا بل الظاهر عدم التأمل في فساده ولعل الوجه فيه هو ما قررناه ثانيا بر ما قلناه ويشير الى ذلك ان اسامي الاعداد لا يجوز اطلاق الاكثر منها على الاقل من جهة علاقة الكل والجزء في غير الاستثناء كما اذا قال اكرم هذه العشرة مشيرا الى عشرة رجال الى رجل واحد او قال لزيد هذه الدراهم العشرون مشيرا الى عشرة دراهم الى غير ذلك من الامثلة فعدم جواز الاستعمال المذكور مطلقا في غير الاستثناء وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عدم استعماله هناك في العدد الاقل اذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة العلاقة المذكورة لجاز في المقامين لاتحاد المعنى والعلاقة في الصورتين غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما من جهة القرينة ومن البين انه لا يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القرائن واما ساير المخصصات المتصلة من الشرط والصفة والغاية ونحوها فلانها تفيد تقييد ما يرد العموم عليه بها فقد يتبدل بذلك على حسب ما يرد المطلقات المقيدة ويكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه والمطلق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه والمطلق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا على المقيد لا ان التقييد حصل بعد ارادة العموم بل نقول ان التقييد المذكور كاشف في بعضها من اطلاق المطلق على خصوص المقيد من حيث انطباقه معه حسب ما بيناه وح فيكون العموم واردا عليه كك نعم لو كان العموم مرادا من اول الامر ثم تنبه المتكلم على خلافه فتداركه بالتوصيف وغيره من التقييدات لم يتجه فيه ذلك لانه يكون ذلك ح قصرا للحكم الاول على محل الوصف واخراجا لغيره عن حكمه فيكون كل من تلك الالفاظ مستعملا فيما وضع له ويكون الباقي هو المتحصل من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء ولا تجوز فيه حسب ما عرفت وقد يقال بكون التقييد ح رفعا للارادة الاولى من اللفظ ونسخا لما اريد به من الطبيعة المطلقة بتقييده بالوصف المذكور واطلاق ذلك المطلق على المقيد حسب ما ذكرناه في المنفصل ولا مانع منه مع بقاء محله ولا تجوز فيه ايضا كما عرفت ويجري ما ذكرناه في اسماء الشرط ونحوها نظرا الى ورود التقييد هناك على محل الشرط او الصفة فيكون عمومه ايضا على حسب ذلك على نحو ما قررناه ثم انك قد عرفت ان استفادة العموم من بعض العمومات ليست بالوضع بل من جهة الالتزام او ظهور الاطلاق فبعد اقتضاء التخصيص هناك تجوزا في اللفظ اظهر حسب ما مر بيانه واما المخصصات المنفصلة فقد عرفت جريان الوجهين فيها فيمكن ان يكون التخصيص الوارد هناك على غير وجه التجوز بل لانه المخصص على اطلاق ما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد فيكون المخصص ولو كان منفصلا قرينة دالة على ذلك فيكون العموم واردا على المقيد وان يكون قرينة دالة على عدم ارادة العموم من اللفظ الموضوع له الا انه انما يتم المجاز فيه اذا كان العام موضوعا للعموم واما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز ايضا حسب ما مرت الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض في الاستثناء نظرا الى ما يترائى من اثبات الحكم تارة للمستثنى ونفيه عنه اخرى وقد تكلم في التفصي عنه بوجوه احدها ان المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد خرج عنه المستثنى ثم اسند الحكم الى الباقي من غير ان يكون هناك اسنادان ليحصل التناقض في المقام و قد عزي ذلك الى جماعة منهم العلامة واختاره المحقق الرضي وحكاه عن جماعة ثانيها ان المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينة على التجوز فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه تارة بالاثبات واخرى بالنفي وعزي ذلك الى الاكثر تارة والى الجمهور اخرى واسنده المحقق الرضي الى البعض وحكاه بعضهم عن السكاكي ثالثها ان مجموع المستثنى منه والمستثنى والاداة اسم للباقي فعشرة الا ثلثة اسم للسبعة

وللباقي اسمان مفرد ومركب حكاه المحقق الرضي عن القاضي عبد الجبار وعزاه العضدي الى ابي بكر القاضي وحيث كانت الوجوه المذكورة مسوقة لبيان دفع الايراد المذكور لم يتعرضوا للاحتجاج على ما اختاروه منها اكتفاء بتم في مقام دفع الايراد كما هو الحال في ساير الاجوبة المذكورة عما يورد في المقام وانما اكتفوا بذكر الوجه المختار والايراد على غيره من الاشكال ويمكن الاستناد لكل من الوجوه المذكورة ببعض الوجوه كان يستند للوجه الاول باصالة الحمل اللفظ على الحقيقة مهما امكن وللثاني بان المقصود بالافادة من المستثنى منه بحسب الحقيقة انما هو الباقي خاصة دون المجموع والاستثناء قرينة عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كساير المجازات المنضمة الى قرائنها وللثالث بان التبادر امارة الحقيقة فيكون المجموع حقيقة في ذلك والوجوه المذكورة بعضها فاسد قطعا وبعضها محل نظر وسنبين لك حقيقة الحال ثم وكيف كان فقد اورد على الوجه الاول تارة بان البناء على ذلك يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا على من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء اصلا فان اخراج المستثنى قبل تعلق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى في حكم المسكوت عنه وهو خلاف التحقيق بل الثاني منه فاسد عند الكل على ما قيل وتارة بانه لو اشير الى عشرة مجتمعة كان يقول هذه العشرة الا ثلثة منها لم يتصور هناك اخراج الا عن الحكم اذ المفروض عدم اخراج اشخاص الثلثة من جملة العشرة فلا يمكن الا ان يكون المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع اذ لا حكم هناك الا الاسناد الموجود في الكلام وهو متعلق بالمجموع اخرى بلزوم اللغو في كلام الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ مع اسناد الحكم اليه مما لا فائدة فيه بل يندرج في الاغلاط اذ الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم المعاني التركيبية الحاصلة منها وبيان الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ المنضمة بعضها الى البعض فاذا لم يرد في الكلام اسنادا الى مفهوم العام ولا اسناده الى شيء اسنادا تاما او ناقصا لم يكن هناك فائدة في ارادته وكان اخراجا لما هو ملحوظ الوضع في وضع الالفاظ كذا ذكره بعض الافاضل وانت خبير بوهن الكل اما الاول فلان من الواضح انه ليس المراد باخراج المستثنى عن المستثنى منه اخراجه من جملتها بحسب الخارج عن كونه مدلولا له ضرورة حصول الدلالة بعد ثبوت الوضع ولا اخراجه عن المراد من اللفظ فانه غير معقول على سبيل الحقيقة ولا اخراجه الا ان يراد الاخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينة على كون المراد هو الباقي لكنه مخالف لصريح ما بني عليه الجواب المذكور فالمراد اخراجه عنه من حيث كونه متعلق الحكم فان ظاهر تعليق الحكم على العام شموله للجميع جزئيا فيكون اخراجا لبعض مدلوله من كونه متعلقا للحكم فيختص الحكم بالباقي وهذا الوجه كما ترى مما لا ربط له بما ذهب اليه ابو حنيفة او يجمع مع القول بدلالة الاستثناء على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه وعدمها فان الدلالة على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنية على كون الاخراج بملاحظة حكم المتكلم من الاثبات والنفي او بملاحظة الواقع وعدم المطابقة لتلك النسبة الايقاعية فان كان بملاحظة الثاني كما هو المشهور ويدل عليه ظاهر اللفظ تعين الاول وان كان بملاحظة الاول تعين ما ذهب اليه ابو حنيفة وهذا مما لا ربط له بكون الاسناد قبل الاخراج او بعده نعم لو توهم كون الاخراج عن معنى الافراد من دون ملاحظة الاسناد والحكم اصلا توجه ذلك الا انه توهم فاسد لا مجال له في المقام كما عرفت واما الثاني فشاء بعضه فلابتنائه على كون مراد المجيب باخراج المستثنى عن المستثنى منه هو اخراجه عن جملته بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل كلام المجيب عليه غريب اما الثالث فبانه ان اريد ان كون المقصود من وضع الالفاظ افادة معانيها التركيبية ان يكون تلك المعاني الحاصلة من ملاحظة المفردات هي المقصودة بالافادة حتى انها اذا لم تكن مقصودة كان الكلام غلطا خارجا عن القانون اللغوي فهو اوهن شيء كيف وفيه سد لباب المجاز في المركبات اذ من البين ان من يقول تقدم رجلا وتؤخر اخرى عند بيان كونه مرددا في الامر لم يرد بالالفاظ المذكورة موضوعها اللغوي مع كون المقصود بالافادة ما يشابه معناها التركيبي اعني التردد في الامر وان اريد به كون المعنى التركيبي مقصودا سواء كان مقصودا بالذات او بالتبع فهذا القدر حاصل في المقام ضرورة تعلق الاسناد بالكل صورة للانتقال الى اسناده الى البعض بعد اخراج المستثنى فان قلت على ما ذكرت يكون هناك اسنادان احدهما بالنظر الى الظاهر متعلق بالكل والاخر بالنظر الى الواقع وما هو المقصود بالاصالة وهو متعلق بالباقي فلا يوافق ما ذكرت من كون الاسناد واحدا حاصلا بعد الاخراج فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد في دفع التناقض لحصول التدافع اذن بين الاسنادين المذكورين قلت الجواب المذكور يحتمل في بادي الرأي وجوها احدها ان يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر الى معناه الافرادي مع قطع النظر عن التركيب وملاحظة الاسناد واسناد الحكم بعد ملاحظة تركيبه مع الغير والاسناد المتعلق به بعد الاخراج فلا اسناد هناك الا الى الباقي وقد عرفت وهن هذا الوجه وفساده اذ لا يعقل الاخراج عن المعنى الافرادي سوى ان يراد به الاخراج عن ظاهر مدلوله الوضعي ليفيد كون المقصود به هو الباقي كما ذكروه في الجواب الثاني فيكون قرينة على كون المستثنى في خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور ثانيها ان يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه ومن جهة تعلق الحكم به فانه لما اريد من اللفظ تمام معناه كان قضية ذلك لولا الاستثناء اسناد الحكم الى تمام فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا الى ما يقتضيه الظاهر ح فيكون الاخراج بالنسبة الى الظاهر اللفظي من حيث كونه مرادا من غير ان يكون ذلك الظاهر مرادا فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم ارادته من حيث التركيب الدال على تعلق الاسناد بالباقي دون الجميع وكان هذا هو المراد مما ذكره بعض الفضلاء جوابا رابعا في المقام من ان المستثنى منه من حيث الافراد واللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم اذ الاستثناء بيان لتغيير وكل كلام التحقيق اخره ما لتغيير توقف حكم صدره على اخره فلا تناقض ويمكن تنزيله على الوجه الاتي ايضا ويرد على الوجه المذكور انه لا مجال للقول بتأخر الاسناد الى مجيء وورود الاستثناء ذلك لوضوح اهمال القائل فيه قبل وروده الكاشف عن حصول الاسناد سيما اذا كان هناك فصل بينه وبين الاستثناء ثالثها ان يقال بحصول الاسناد الصوري الى الكل والحكم عليه كك من جهة احضار ذلك في ذهن السامع ليتبعه باخراج البعض فيتبين بذلك ما هو المقصود بالافادة من تلك العبارة فكانه يريد من المستثنى منه ما وضع له فكذا يريد الاسناد اليه كك على حسب الصناعة وقانون العربية اذ لا

فلا يثبت ثم
ولا اخراجه
وهو م
لزوم

وجه للاسناد الى بعض مدلول اللفظ الامع استعمال اللفظ فيه ويكون ذلك فى جميع مدلوله لاندراج المجاز فى المطابقة الا انه ليس الاسناد المذكور مقصودا بالافادة وانما اتى به للتوصل الى غيره والاسناد المقصود فى المقام انما هو الاسناد الى ... فجعل الاسناد الى الكل صورة واخراج المستثنى دالا عليه وقد عرفت فيما مر ان المناط فى الاستعمال انما هو المعنى المقصود بالافادة دون ما يجعل ذريعة الى الانتقال فما يدل على النسبة انما استعمل حقيقة فى النسبة الثانية اذ ليست النسبة الاولى مقصودة بالافادة مرادا بيانها من ذكر تلك العبارة كما هو الحال فى النسبة الحاصلة فى قولك زيد يقدم رجلا ويؤخر اخرى فان المنسوب الى زيد بحسب الصناعة انما هو مفهوم تقدم رجل وتاخر اخرى بمعناه العرفى لكن ذلك غير مقصود بالافادة وانما المقصود نسبة التردد اليه فليست تلك النسبة مقصودة الا من جهة التوصل الى النسبة الثانية خاصة فالمستعمل فيه هى تلك النسبة خاصة دون الاولى وكذا الحال فى غير ذلك من المجازات والكنايات المركبة وح فالمراد من كون الاخراج قبل النسبة انما هو بالنظر الى النسبة الثانية دون الاولى اذ هى المستعمل فيها والمراد من الكلام المذكور افادتها وان تقدمها نسبة صناعية صورية لاجل الانتقال اليها كما هو الحال فى نظايره وهذا هو المراد مما ذكره بعض المحققين فى الجواب عن التناقض المورد فى المقام من قوله وتلك ان تريد انه يخرج عن النسبة الى المتعدد بان زيد بجميع المتعدد ونسبت الشئ اليه فيأتى بالاستثناء لاخراج الحزء عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد ولم نرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد بالنسبة المتعلقة بالاعتقاد هى النسبة المقصودة بالافادة وبالنسبة الاخرى الموصلة اليها هى النسبة الصورية الصناعية ولما كان الاستعمال انما هى الاولى اذ هى المقصودة من الكلام وبها منوط الصدق والكذب فى المقام فكون الاخراج قبل النسبة حسبما قررناه فى الجواب المذكور انما لوحظ بالنسبة التى استعملت فيها العبارة دون النسبة الصورية الموصلة اليها مما لا يندرج فى المراد من العبارة والاخراج ح انما يكون بالنسبة الى ظاهر اللفظ ايض نظرا الى ظهوره فيما هو المقصود بالافادة فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من حيث كونه متعلقا للحكم المذكور فلا يتعلق الا بالباقى وهذا الوجه المتجه فى المقام ولا يرد عليه شئ من الايرادات المذكورة كما لا يخفى على المتتبع فى الكلام ثم ان البناء على الوجه المذكور هل يشتمل على تجوز فى المقام اولا والذى يقتضيه استعمال التجوز هنا امور احدها خصوص المستثنى منه وقد عرفت انه لا تجوز بالنسبة اليه حسبما مر تفصيل القول فيه ثانيها التجوز فى الجملة حيث ان مفادها مع قطع النظر عن الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك ويدفعه انه لم يرد من الجملة المذكورة بعد ضم المفردات بعضها الى البعض الا ما هو مفادها بعد التركيب فالتجوز فى المركب انما هو مركب حيث انه لم يرد به غير معناه الحاصل بالتركيب على نحو سائر المجازات المركبة ثالثها التجوز فيما وضع لافادة النسبة بناء على وضعه للاسناد الى ما يستعمل فيه لفظ المنتسبين دون بعضه كما هو المفروض فى المقام لحصول الاسناد الى ما يستعمل فيه لفظ المنتسبين دون بعضه كما هو المفروض فى المقام بحصول الاسناد الى ما هنا فلا بالنسبة الى بعض مدلوله حسبما عرفت الا ان القول بوضعه لخصوص ذلك محل تامل لامكان القول بوضعه للاعم وان كان المتبادر منه من جهة الاطلاق هو الاسناد الى المجموع فيكون الانصراف اليه لظهور الاطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص والحاصل ان احتمال التجوز فيه من الجهة المذكورة قائم فى المقام نظرا الى الاحتمالين المذكورين هذا وقد اورد على الوجه الثانى ايض بوجوه احدها ما اشار اليه المحقق الرضى وذكره الحاجبى والعضدى وغيرهما من اجماع اهل اللغة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا بعد الدخول ويمكن دفعه بان المراد دخوله فى الظاهر دون ما هو المقصود بحسب الواقع فهو فى المقام وان لم يكن داخلا فى المقصود من اللفظ لكنه داخل فيما هو الظاهر منه المحكوم بكونه المراد لولا تعلق الاستثناء به وهو مخرج حقيقة عن ظاهر ما يدل عليه اللفظ الا انه مخرج صورة من دون ان يكون هناك اخراج حقيقة كما توهمه بعض العبارات فالاداة مستعملة فى حقيقة الاخراج على ما هو مقتضى وضعها حسبما نصوا عليه ثانيها ما اشار اليه المحقق المذكور من انه يفيد دعوى عدم الدخول فى قصد المتكلم فى نحو قوله على عشرة الا واحدا الا ان واحدا داخل فى المراد وبالعشرة بقصده ثم اخرج عنه والا كان مريدا بلفظ العشرة تسعة وهو مخ قطعا وتوضيحه ان الاستثناء الوارد على اسماء العدد وغيرها على نحو واحد ولا يصح اجراء الوجه المذكور بالنسبة الى اسماء العدد قطعا والا لزم جواز اطلاق كل عدد على ما دونه من الاعداد كان يطلق العشرة على خمسة او ثلثة او واحد كيف ولو جاز ذلك من جهة علاقة الكل والجزء وكان الاستثناء قرينة على التجوز لجاز ذلك عند قيام غيره من القراين عليه فيقول اعطنى بهذه العشرة مشيرا الى خمسة او بهذه الخمسة مشيرا الى واحد او مفسرا لها بذلك ومن البين بملاحظة الاستعمالات العرفية فساده وفيه على نحو سائر الاغلاط ويمكن الجواب عنها بانه لا يلزم الاطراد فى المجازات فاى مانع من تجويز الواضع لاستعمال العدد فى بعض منه على الوجه المذكور دون غيره الا ترى انه يجوز استعمال الرقبة واليد فى الانسان فى موضع دون اخرى ويشكل ذلك الفرق بين المقامين وذلك لقوة العلاقة بين المعنيين فى بعض المواضع فيجوز الاستعمال دون غيره مما لا يثبت العلاقة بتلك القوة وليس الحال كذلك فى المقام لاتحاد العلاقة قوة وضعفا فى المقامين غاية الامر اختلاف الحال فى القرينة من كونها استثناء او غيره والتزام اختلاف الحال فى التجوز جوازا او منعا بمجرد اختلاف القرينة بعيد جدا بل فاسد ظاهرا ثالثها ما اشار اليه الحاجبى والعضدى وغيرهما تقريره على ما ذكره العضدى انه لو قيل اشتريت الجارية الا نصفها فاما ان يكون الضمير راجعا الى كل الجارية او نصفها فعلى الاول يلزم الاستثناء المستغرق وعلى الثانى يلزم التسلسل فان المستثنى هو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا وفيه انه لا وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الاول لوضوح ان النصف المستثنى غير النصف الباقى والايراد عليه بعدم اندراج المستثنى فى المستثنى منه بين الوهن لظهور ان الاندراج انما يعتبر بالنظر الى الظاهر دون ما هو المراد كيف ولولا ذلك لجرى ذلك فى جميع موارد الاستثناء فالاولى ان يقال انه لو كان المستثنى منه مستعملا فى خصوص الباقى لكان الضمير فى المثال المذكور راجعا الى الباقى لوضوح رجوع الضمير الى ما اريد من المرجع مع انه لا يراد ذلك قطعا اذ المستثنى نصف الجارية لا ربعها وايض لو كان المراد ذلك لزم التسلسل الى آخر ما ذكر واجيب عنه بالتزام الاستخدام فى المقام بارجاع الضمير الى كل الجارية مع ان المراد بالمرجع نصفها وانت خبير بما فيه

وان كان جائزا لكنه بعيد عن المقام جدا والاستخدام نادر فى الاستعمالات غير معهود فى المخاطبات سيما فى امثال هذه المقامات وارد على القاتلين ايض بوجوه منها ما مر من مخالفته لاجماع اهل اللغة من كون اداة الاستثناء للاخراج ومنها القطع بان فى الكلام المذكور اثباتا ونفيا على الوجه المذكور وليس الحال على ما ذكروه اذ ليس مفاده الا اثبات الباقى او نفيه ابتداء ومنها انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس فى الالفاظ لفظ مركب من الفاظ ثلثة يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها انه يلزم ارجاع الضمير الى بعض الكلمة فى نحو قولك اشتريت الجارية الا نصفها ويمكن دفع بعض ذلك بنحو ما مرت الاشارة اليه ويندفع الجميع بما سيجئ بيانه من ان مراده فى المقام الا انه يرجع ح الى المذهب المختار فى قوله وينقل للناس هنا مذاهب كثيرة منها انه حقيقة ان خص بدليل متصل ومنفصل ومجاز ان خص بغيره ومنها انه حقيقة ان خص باستثناء او شرط دون الوصف ومنها انه حقيقة ان خص بشرط او صفة دون الاستثناء وغيره وحكى القول به عن القاضى عبد الجبار ومنها انه حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه حكى عن الرازى ح ان كان متناولا حقيقة بالاتفاق اورد عليه تارة بالنقض بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للكل فى الجزء فانه كان متناولا ايض حقيقة فى ضمن الكل والتناول بان غاية الامر عدم تناوله للباقى مع انه لا كلام فى مجازيته وتارة بالحل حسبما يشير اليه المصنف بان تناوله للباقى ان كان على سبيل الحقيقة بملاحظة نفسه ثم ما ذكر فى الاستدلال لكنه محل منع بل فاسد واما ان كان تناوله على سبيل الحقيقة فى ضمن تناوله للجميع من جهة اندراجه فى الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم ارادة الجميع والحرى بتحقق كون تناوله للباقى فى ضمن الكل على سبيل الحقيقة المصطلحة اذ اللفظ انما يتصف بالحقيقة باعتبار تناوله للجميع دون الباقى وكون الباقى داخلا فى المعنى الحقيقى لا يستدعى كون اللفظ حقيقة فيه ويمكن ان يقرر فى المقام مقصود المستدل بتناول العام للباقى فى تناول المفهوم لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه فان سقا كونه مستعملا فيما يصدق عليه كونه صادقا على الكل واحد مما يندرج فيه على سبيل الحقيقة فيكون اطلاقه على الجميع اطلاقا له على جميع مصاديقه الحقيقية ثم ان صدقه على كل من الجزئيات المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم كان صدقه عليه كذلك ايض عند اخراج الباقى فان تناوله له على حاله انما طرء عدم تناوله الغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقى على وجه الحقيقة بتناوله لغيره وعدمه وح فالنقض المذكور ساقط من اصله وكذا ما ذكر فى الحل فان دلالة العام على كل من جزئياته دلالة تامة لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئيا من جزئياته حسبما قررناه فى اول مباحث العموم وما يتوهم من ان دلالته على كل من جزئياته دلالة تامة لا انه لا يثبت بذلك كون اطلاقه على كل منها حال انفراده عن ارادة الباقى حقيقة فان الموضوع له وان كان كل فرد بدون قيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع انما يثبت فى حال ارادة جميع الافراد بعضها وان الكلى التفصيلى الافرادى حسبما مر نظيره فى بحث استعمال المشترك فى معنييه فارادته على غير الوجه المذكور خروج عن القدر الثابت من الوضع فلا يجوز التخطى اليه من غير قيام دليل عليه لما تقرر من كون الاوضاع توقيفية مدفوع بان دلالة العام على كل جزئى من جزئياته اذا كان على سبيل المطابقة يلزم ان يكون استعماله فى الباقى على وجه الحقيقة والقول بكون الوضع له حال الانضمام وان لم يكن بقيد الانضمام غير مفيد ضرورة شمول الوضع اذن للصورتين فيكون حقيقة على الوجهين اذ المفروض عدم اعتبار القيد المذكور فى الوضع وتوقيفية الوضع فى الحال المفروض مع عدم اعتبار ذلك فى الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئا فى المقام حسبما مر الكلام فى نظايره مرارا وايض لو تم ما ذكر من البيان لم يجز معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة لا ان يثبت به كون الاستعمال على وجه المجاز كما هو المدعى نعم لو قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صح ما ذكر الا انه نص على خلافه على ان القول بكون الوضع لكل منها مستقلا لكن بشرط الانضمام غير ظاهر بل فاسد اذ ليس نفس اللفظ موضوعا لخصوص الجزئيات وانما هو موضوع للمفهوم العام ويكون اطلاقه على الجزئيات اطلاقا له على مصاديق ما وضع بانه وشموله لجميع مصاديقه انما يكون من انضمام اداة العموم لدلالتها عليه بالوضع كما فى كل رجل وما من جهة الالتزام فى دلالته فى المقام فهنا دلالتان احدهما على نفس المعنى والاخر على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه لا انها دلالة واحدة على جميع الاحاد حاصلة بوضع واحد كما يتراءى فى بادى الرأى حسبما مر تفصيل القول فيه وح فالتجوز فى المقام انما يفيد الشمول ان كانت دلالته عليه بالوضع حسبما قررناه ومن ذلك يظهر ضعف الايراد الاخر ايض فانه مبنى على البيان المذكور حسبما قرره المورد حيث قال ان الخاص وان لم يكن جزء من العام ليكون دلالته عليه تضمنية نظرا الى كون دلالة العام على كل من افراده دلالة تامة بل يكون اللفظ الثابت وضعها للكل من الاحاد حال اجتماعها مع الباقى فيكون استعمالها فى الباقى استعمالا فى غير ما وضع له وكونه حقيقة فى الباقى فى الصورة الاولى لا يستدعى كونه حقيقة فى الثانية وانت خبير بعد ما علمت ضعف الكلام المذكور ولا تحتاج الى تفصيل الكلام فى الايراد عليه ومن الغريب انه قال بعد ذلك ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقى فى حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقى والجميع انتهى فان كلامه الاول صريح فى تعلق الوضع بكل من الافراد بحال انضمامه الى الباقى وهذا الكلام منه صريح فى كون مدلوله الحقيقى هو الجميع وان كلا من الاحاد المندرجة فيه حال انضمام بعضها الى البعض مدلول تبعى غير حقيقى ثم انه قال بعد ذلك ولو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك فى حال كونه فى ضمن الجميع وقد تغير الموضوع وفيه ان دعوى تغير الموضوع غير ظاهر بعد تسليم كون الباقى موضوعا له حال الانضمام اذ لا تفاوت بين الصورتين سوى تبدل حال الانضمام بحال الانفراد ولا وجه للحكم بتغير الموضوع بمجرد ذلك فالحجة فى الايراد منع حجية الاستصحاب فى المقام لدوران الامر فى مباحث الالفاظ مدار الظن وهو غير حاصل هنا بمجرد الاستصحاب فلا بد ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو وضعه له فى خصوص حال الانضمام دون غيره حسبما عرفت فى نظايره نعم يتم ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العام على كل من الجزئيات المندرجة تحته تضمنية اما مطلقا او فى خصوص العام المجموعى لكونه مدلولا فى ضمن الكل لا يقتضى بكونه مدلولا مع الانفراد ايض بل دلالته على الجزء فى ضمن الكل ليست الا على وجه الحقيقة واما تحقق الدلالة ان اتيان الانضمام والانفراد فيما هو لخلاف الاعتبار فهى خارجة عن كونها على

الحقيقة بذلك الاعتبار الذي يتميز به عن المطابقة بحسب مقام الكلام فيه في محله قوله انه يسبق الى الفهم مع القرينة اه كانه اراد بذلك ان الباقي يسبق الى الفهم بعد قيام القرينة على خروج المخرج من دون حاجة الى قيام قرينة على ارادته فلو كان مجازا لتوقف على قيام قرينة معينة له بين المجازات لتعددها في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع وبه يتضح ان قرينة المجاز كامنة في الاضراب انه حسب مقام الكلام فيه في محله ومع الغض عن ذلك فمراتب الباقي مختلفة بحسب اختلاف المخصصات الواردة عليه والمفروض انه حقيقة في الجميع عند القائل المذكور اذ لا تخصيص بدعواه بمرتبة دون اخرى فاي داع الى انصرافه الى تمام الباقي بعد اخراج المخرج فما يجعل قاضيا بذلك على فرض كونه حقيقة يجعل ذلك شاهدا على تعيين المجاز ايضا قوله ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره اه يمكن حمله على كل من الوجهين المتقدمين بان يراد بكون الباقي مدلولا له هنا في ضمن الكل على وجه التضمن وقد صار مدلولا في المقام على وجه المطابقة فكون التناول هناك على وجه الحقيقة لا يستدعي كونه هنا على وجه الحقيقة ايضا نظرا الى اختلاف المدلولين هناك هو الكل وانما يكون الباقي مدلولا عليه بما اوثيه بخلاف المقام وقد عرفت ما يرد عليه وقد يراد ان كون دلالته على الباقي على وجه الحقيقة حال انضمامه الى الغير لا يقضي بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه فكونه حقيقة في الصورة الاولى لا يستلزم كونه حقيقة في الثانية وقد عرفت ما يرد عليه ايضا ولا يبتنى عليه على ذلك ما سنذكره في الجواب عن الاعتراض المذكور قوله ليس باعتبار تناوله للباقي اه مبنى الاحتجاج والاعتراض المذكور على كون شمول العام لكل من الافراد المندرجة تحته على سبيل الحقيقة لا بالاطلاق على جميع مصاديقه الحقيقية ومبنى الجوابين المذكورين على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة الى الجميع خاصة كما هو صريح هذا الجواب والظاهر من الجواب عن اصل الدليل قوله كون النزاع في لفظ العام اه لا يخفى انه لا يتم ذلك في لفظ العام ايضا فان اللفظة موضوعة ايضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الامر المشمول فقد يكون ذلك منحصرا وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معناه مع عدم الانحصار قوله واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم كانه يشير بذلك الى خصم معين كان يقول بذلك والا فليس كل من يقول بكون التخصيص مطلقا منشأ من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجازية كيف والمعزى الى الاكثر كون المستثنى منه مجازا في الباقي مطلقا قوله ان كلا من المذكورات يفيد بعيد وضع ذلك ان التقييد بالوصف وغيره من المخصصات المتصلة كسائر التقييدات الواردة في الكلام فكما لا يوجب ذلك تجوزا فيما ورد عليه فكذا في المقام وانما خص الامثلة المذكورة بالذكر للاتفاق على عدم شمول التجوز في الاولين ودعوى موافقة الخصم على الاخير فكما ان لفظة مسلم مع الاطلاق موضوعة للطبيعة المطلقة وبعد ورود اللام عليه تكون للطبيعة المتعينة ومع تقييده بعلامة الجمع للطبيعة الحاصلة في ضمن الجماعة ومع تقييده بالاستثناء المذكور بالالف المخرج منه خمسون من دون حصول تجوز في تلك الالفاظ فكذا الحال في التخصيص المتصل الوارد على العموم مما لو ورد الجميع على وجه واحد فلو كان اخراج اللفظ عن الاطلاق بسبب منه انضمام موجبا للمجازية جرى في الجميع والا فلا تجوز في الكل قوله الا ان المجموع في العرف يعد كلمة واحدة لا يخفى ان ما ذكره من كون لفظ مسلمون ونحوه موضوعة بوضع واحد خلاف التحقيق اذ الاظهر كون علامة الجمع موضوعة بوضع واحد خلافا فهو في مستقل كما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ان يتم الجواب المذكور بالنسبة اليه واما بالنسبة الى لفظة المسلم فلا وجه له اصلا اذ عدهما في العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا في المقام مع تعدد كون الموضوع له للفظة مسلم شيئا وكون المراد به بعد ضم اللام شيئا اخر اذ لو كان البيان المذكور مفيدا لتعلق وضع اخر بالمجموع تم ما ذكره وليس كذلك لوضوح تعدد الوضع المتعلق باللفظين والتجوز انما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض في المقام فاي فائدة في عدها لفظا واحدا بحسب العرف قوله مبني على ان المراد بتمام المدلول لوضوح الكلام المذكور في ذلك جري في محل النزاع لكون الاستثناء في المقامين على وجه واحد قوله ان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام غير واضح اذ قد يفرض كون الباقي مقصودا بالافادة واما كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا كيف ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه معقولا بعد فرض اختصاص اللفظ وضعا للعموم حسبما اشرنا اليه قوله الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخفى ان ظاهر العنوان ثبوت الخلاف في حجية العام المخصص مطلقا سواء كان التخصيص بطريق الاخراج من غير تعيين للباقي او بتعيين الباقي بعض افراده متصلا كان كالتخصيص بالوصف او الشرط ونحوهما او منفصلا كما اذا فسر العام بالخاص ولكنا نبين من ملاحظة الادلة اختصاص الخلاف بالصورة الاولى واما الثانية فلا ينبغي للخلاف فيه لوضوح دلالته وصراحته في تعيين المراد بالعام ولا خلاف ايضا في عدم حجية العام المخصص بالمجمل مع سريان اجماله الى العام مطلقا كما لو قال اكرم القوم الا بعضهم او اردت به بعضهم ومن ذلك ولو قضي باجمال البعض الانواع المندرجة في العام سقط العام عن الحجية بالنسبة اليه كما لو قال اقتل المشركين الا البعض اليهود ولو صدق المخصص على الاقل والاكثر لم يقتصر فيه على الاقل بل يحكم بالرجوع الى حكم العام بالنسبة الى الباقي قوله لنا القطع اه وقد يحتج عليه بوجوه اخر منها ان المقتضي للحجية في الباقي موجود والمانع مفقود فوجب حصولها اما الاول فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت الحكم لجميع افراده التي من جملتها الباقي واما الثاني فلان قضية التخصيص نفي الحكم الواقع من المتكلم عن محل التخصيص والظاهر انه في مورد التخصيص لا يفيد شيئا من غيره ولذا يصح التصريح بانتفاء الحكم في محل التخصيص وثبوته فيما عداه كيف ولو افاد التخصيص نفيه من غير محل التخصيص ايضا كان منعا وفيه المنع من وجود المقتضي لافادة الحكم في الباقي هو العام على فرض ارادة العموم منه واما مع عدم ارادته كما هو المفروض في المقام فلا ويمكن الذب عنه بانه انما يتم ذلك لو قلنا بعدم ارادة العموم من اللفظ وحصول الاخراج عن الحكم واما لو قلنا باستعماله في العموم وتعلق الاخراج بالحكم كما مر في الاستثناء فلا يتم ذلك اذ لا يمكن دفع وجود المقتضي نعم لا يتم ذلك في جميع المخصصات ومنها ان العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد منها ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي لا تنافي عكس لزم الدور والا كان ترجيحا من غير مرجح وبدفعه انه ان اريد بالتوقف ما يتم التوقف في البين المساند بين فرو لا مانع منه وان اريد به التوقف المبني على علية المتوقف عليه في الوجود فممنوع ونقول نقرر انه لا يتوقف على كونه حجة في غير محل المخرج انما يتوقف على كونه حجة في الجميع فاذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجة في الباقي فان قلت ان نسبة الكلام بالنسبة الى الجميع فسقوطه عن حجيته في كل

واحد منها

في الجميع على حجيته

واحد منها الا بتوقف على حجيته في الجميع والا لزم الدور ورابعها لتوقف حجيته في كل واحد من الافراد لا تمام الكل من الافراد قلت هذا ضعيف جدا اذ لا توقف لحجيته في الكل على حجيته في خصوص الافراد وانما يستلزم حجيته في الجميع حجيته في الافراد والقول بالتيام الكل من الافراد فيتوقف عليها ان اريد به من حيث الوجود فمسلم ولا ربط له بالمقام وان اريد من حيث المدلولية فممنوع بل الدلالة انما تتعلق بالكل وكل من الافراد يكون مدلولا عليه بالدلالة على الكل ومنها الاستصحاب فانه كان قبل ورود المخصص حجة في الباقي وكان العمل مقتضيا واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود التخصيص عليه وفيه ان حجية الدليل في الاول انما يتبع حصول الدلالة وحجيته في الباقي انما كان من جهة مدلوليته في الكل وان حجية المدلول الا بعد هنا هو العموم مع انتفاء تلك الدلالة لا يتبع حجية في الجميع فيتبع الحكم الساري منه الى الجزئيات ومجيء دلالة اخرى يفيد ثبوت الحكم للباقي اول الكلام ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ كما قد يومي اليه كلام بعضهم نظرا الى حصول الدلالة على حكم الباقي قبل ورود التخصيص فالاصل يقتضي بقائه ويمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم لو لم نقل باستعمال العام في معناه واما مع البناء على استعماله فيه واخراج مورد التخصيص عن الحكم كما هو الحال في بعض المخصصات حسبما مر فلا يتم ذلك لحصول الدلالة اللفظية بالنسبة الى الكل وغاية ما قضى به المخصص خروج مورد التخصيص فيبقى حجة في غيره قوله واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات اه لا يخفى ان ما ذكر انما يتم اذا قال مثلا ان هذا العام مخصوص ولم يبين خصوص المخرج لكن ذلك ليس استنادا الى الاستصحاب لكون ذلك اذن قرينة صارفة عن ارادة العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ واما اذا قال اكرم العلماء الا زيدا فليس المستفاد من قوله الا زيدا مجرد الصرف عن الظاهر من غير بيان للمراد بل مفاده اخراج زيد عن العموم فيبقى الباقي مندرجا فيه فان قلت انه اذا اخرج زيد عن القوم كان قاضيا بعدم استعماله في معناه الحقيقي نظرا الى خروج الفرد المذكور منه فمن اين ثبت ان المراد تمام الباقي وانه لم يخرج غيره من افراده ايضا فلو لم يكن هناك ما يفيد الخروج عن حقيقة اللفظ كانت اصالة الحقيقة قاضية باندراج جميع الافراد فيه واما بعد ثبوت التجوز في اللفظ فاي دليل على تعيين المرتبة التي استعمل فيها اللفظ وكون المخرج خصوص الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراك الجميع في التجوز والخروج عما وضع له وقيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور قلت ظهور اللفظ في ارادة الجميع كاف في الحكم بعدم خروج شيء سوى المستثنى فانه اذا لوحظ الامران كان مفادهما ثبوت الحكم لتمام الباقي كما هو المفهوم في العرف فلو غض النظر عن الوجه المذكور كان فهم العرف كافيا في المقام حسبما اشار اليه المصنف وغيره ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف لو تم فانما يتم لو قلنا باستعمال العام في خصوص الباقي واما لو قلنا باستعماله في العموم واخراج المخرج عن الحكم فان الكلام المذكور ساقط من اصله قوله خرج عن كونه ظاهرا اه لا يخفى انه انما خرج عن كونه ظاهرا في العموم لا انه خرج من الظهور بالمرة بل هو ظاهر في الباقي كما انه ظاهر قبل التخصيص في ارادة الجميع بل ربما يقال ان ظهوره في ارادة الباقي اقوى من ظهور العام في العموم قوله اما اذا كان بعضها اقرب اه لا يخفى ان مجرد الاقربية غير كاف في افادة المقصود كيف ولو كان ذلك كافيا في الانصراف لجرى فيما اذا قال هذا العام مخصوص في الحكم بخروج الواحد دون ما زاد عليه لدوران المخصص هنا بين ارادة الاقرب والابعد وكذا الحال في نظائره مع انه لا يحكم هناك بارادة الاقل وبقاء ما عداه تحت العام حسبما مرت الاشارة اليه فظهر بذلك ان الاقربية غير قاضية بذلك وانما الوجه فيه ما ذكرناه من فهم العرف المنبعث عنه فالصواب الاستناد اليه دون الاقربية المذكورة قوله مع ان الحجة غير واضحة بدفع القول اه لا يخفى ان اعتبار بقاء اقل الجمع في التخصيص غير كاف في خروج العام المخصوص من الاجمال لدورانه اذن بين افراد شتى كما هو الحال في الواحد الباقي بناء على جواز التخصيص الى الواحد بل وكذا الحال بناء على عدم جواز التخصيص الى النصف فانه حجة على هذا القول فيما زاد على النصف فانه حجة على هذا القول فيما يزيد على النصف لكن لا يتعين به خصوص المخرج والباقي ومن ذلك يجيء الاجمال في الكلام نعم لو تعين الافراد المخرجة بحيث لا يجوز التخصيص زيادة عليها على حسب ما يختاره القائل في منتهى التخصيص فالظاهر انه لا اشكال في كونه حجة في الباقي ولا مجال فيه للنزاع وهو ايضا خارج عن محل الكلام قوله بان اقل الجمع هو المحقق اه قد عرفت ان ذلك لا يقضي بخروج العام عن الاجمال لوضوح دورانه من المتيقن من الباقي بين افراد كثيرة واما حجيته في الحكم ببقاء اقل الجمع على وجه الاجمال فهو مما لا ريب فيه على هذا القول كما انه حجة بالنسبة الى الواحد على القول بجواز التخصيص اليه وكذا بالنسبة الى الاكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص الا بالاقل فان كان التفصيل المذكور من الجهة المذكورة فلا اختصاص له بالمذهب المذكور بل يجيء على المختار اخرى حسبما ذكرنا والظاهر ان ذلك مما لا ربط له بهذا الخلاف اذ اعتبار بقاء اقل ما يجوز التخصيص اليه غير قابل للنزاع فهذا القول في الحقيقة راجع الى ما نفيه مرة قوله اذا تعقب المخصص اراد به المنفصل فان المتصل خارج عن محل البحث لاستقلاله بالافادة وانما يقتضي بتخصيص العام من جهة بنائه على الخاص على ما هو قضية تعارض العام والخاص الظاهرين وهو انما يكون بعد معارضته منافيته للعام على الخاص وح فلا يرتبط بغيره مما لا يحصل التعارض بالنسبة اليه نعم لو اتحد حكم العامين كما لو قال اكرم الفقهاء واكرم الادباء ثم قال لا تكرم زيدا وهو مندرج في الفقهاء والادباء فالظاهر عدم التأمل في رجوع التخصيص الى العامين لقضاء اطلاق النهي عن اكرامه فيهما ثم تعلق الاكرام به مطلقا فيخصص به العمومات سواء كان جملا او غيرها او كان ملفقا من الامرين وسواء كان متعاطفا او غيره ذا حكم واحد او احكام مختلفة وربما يظهر من العضدي خروج غير المتعاطفين عن محل البحث حيث عنون البحث بخصوص المتعاطفة فيكون غير المتعاطفة راجعا الى الاخيرة على الاقوال والمحكي عن البعض دعوى الاتفاق على رجوع المتعقب للمفردات الى الجميع فيكون خارجا عن محل النزاع وهو غير ظاهر والظاهر انه لا فرق بينها لو كانت الجمل او العمومات المفروضة مما لم او غيرها مما لم يكن الفصل الحاصل مانعا من رجوع المخصص اليه قوله وصح عوده الى كل واحد احترز عما لا يصح عوده الى الكل لعدم اندراج المستثنى في الجميع نحو اكرم العلماء واحسن الى الصلحاء الا الجهال فلا بد من اخراجه عن الاخيرة ولو عكس الترتيب اختص بالاول ومنه ما لو كان المستثنى شخصا معينا في بعضها نحو اكرم العلماء واعن الادباء الا زيدا اذا لم يكن زيد الا من احدهما اما لو اندرج فيهما فالظاهر اندراجه في محل البحث لتوارد الحكمين عليه فيحتمل

تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع مثلا اذا لم يشمل تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة فقط الجميع على التدافع والا لم يصح عوده الى الجميع كما اذا قال يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا زيدا مع ابتداء راجحية العاملين ولا يمكن تخصيصه بالنسبة اليها والا لوجب الحكم عليه بوجوب الاكرام وعدمه بقي الكلام هنا في امور احدها ان تقييد محل النزاع بذلك يتّضح عن تامل فانه ان كان النزاع في وضع المخصص المتعقب لتلك العمومات كما هو الظ من جملة من كلماتهم لم يتجه ذلك اذ غاية الامر ح باستعماله اذن في غير ما لم يوضع له على القول بوضعه للعود الى الجميع من جهة قيام القرينة الصارفة عليه فلا ينافي ذلك ثبوت وضعه للرجوع الى الجميع ح ايضا الا ان يقال باختصاص وضعه لذلك بغير الصورة المفروضة فيكون ح حقيقة في الرجوع الى الاخيرة وهو بعيد جدا وان كان الخلاف في مجرد الظهور دون الوضع فظ ان ذلك انما يكون من جهة انصراف الاطلاق فلا ينافي على انصرافه اليه مع قيام القرينة على خلافه فلا حاجة ايضا الى التقييد الا ان يقال ان ذلك غير لازم بيان محل النزاع فيما ينصرف اليه الاطلاق واذا كان اللفظ قابلا للرجوع الى الاخيرة والجميع وانما خص ذلك بالذكر دون سائر القرائن لكونها قرينة داخلية قاضية بعدم الرجوع الى الجميع بخلاف سائر القرائن الخارجة فكان فرض انتفاء الاول من تتمة المقتضي وانتفاء الثاني من قبيل انتفاء المانع واعتبار الثاني ظ لا حاجة الى التنبيه عليه فاعتبر الاول في المقام لبيان عدم الاقتضاء ثانيها ان ظ العبارة خروج ما لو لم يصح عوده الى الجميع عن محل البحث وهو قد يكون باختصاص عوده الى الاخيرة وقد يكون باحتمال عوده الى متعدد سوى الجميع كما اذا تعدد عمومات ثلثة لا يحتمل عوده الى الاول فيدور الحال فيه بين عوده الى الاخيرة وعوده الى الامرين فظ العنوان انه ح لا وجه واحد فيرجع الى الاخيرة وهو محل خفاء اذ على القول بظهورها في العود الى الجميع لا يبعد القول ايضا بظهوره في العود الى المتعدد وايضا قد يكون عدم صحة عوده الى الجميع من جهة عدم قابليته للعود الى الاخيرة فيدور بين كونه عائدا الى الجميع ما عداها والى احد مما تقبل او خصوص ما قبل الاخيرة مما يصح عوده اليه فذلك ايضا مما يقع الكلام فيه ويمكن ان يق ان اخراج المذكورات عن محل النزاع لا يقتضي ان يكون الحال فيها ظاهرا بل غاية الامر خروجها عن مورد هذا الخلاف وان دار الامر فيها ايضا بين وجهين او وجوه فتم ثالثها ان صلاحية المستثنى للعود الى الجميع تكون على وجوه احدها ان يكون من المبهمات الصادقة على الجميع كما اذا قال اكرم العلماء واهن الصلحاء الا من اهانك والا الذي شتمك ثانيها ان يكون من المشتقات المندرجة في كل منها نحو اهن كل من شتمك واضرب كل من ضربك الا العالم وكذا لو كان بمنزلة المشتق كما لو كان المستثنى الا البغدادي في المثال المذكور ونحوه ما لو كان من المفاهيم الكلية المندرجة في الجميع كما لو كان المستثنى هناك الا الامراء ولا فرق في ذلك بين المفرد والجمع على كل من الوجهين المذكورين فاما ان يكون المستثنى مط كما في المثالين المذكورين او عاما كما اذا دخل على المستثنى اداة العموم وعلى كل من الوجوه الاربعة فاما ان يكون المصداق الذي يصدق عليه مفهوم المستثنى شيئا واحدا مندرجا في كل من تلك العمومات كما اذا قال اكرم العلماء واعطهم درهما الا من اهانك ومن ذلك انه الفذلك واما ان يختلف المصداق كما في الامثلة المتقدمة وان احتمل اتفاقهما في بعض المصاديق ثالثها ان يكون المستثنى جزئيا حقيقيا مندرجا في العمومين نحو اكرم العلماء واهن الصلحاء الا زيدا اذا كان من العلماء والصلحاء معا فيصح اخراجه من الاخيرة ومن الجميع رابعها ان يكون المستثنى من النكرات مما يصح اندراجه في كل منها كما في اكرم العلماء واهن الظرفاء الا رجلا او الا واحدا وقد يشكل الحال فيه بان النكرة حقيقة في فرد ما دائر بين الافراد وهنا على تقدير رجوع الاستثناء الى الامرين وقضية الجميع انما يراد بها ما يزيد على الواحد فتكون قد اطلقت في المثال المذكور على رجل من العلماء واستثني منهم ورجل من الظرفاء واستثني منهم وهو خروج عن وضعها ان لوحظ الامران معا في ذلك الاستعمال بان يكون خروج الاول من الاول والثاني من الثاني فلا تكون صالحة لذلك الا ان لوحظ اطلاقها على كل منها بلحاظ مستقل كما هو الظ في المقام كان ذلك من اطلاق اللفظ على كل من مصداقيه استقلالا ليقوم الاستعمال الواحد مقام استعمالين نظير استعمال المشترك في معنييه وقد مر جواز ذلك الاستعمال وقد عرفت ان التحقيق المنع منه ويمكن دفعه بان النكرة في المقام لم تستعمل الا في معنى واحد اعني فردا ما الا انه يكون اخراجها من العمومين دليلا على كون فرد ما الخارج من الاول مغايرا للخارج من الثاني فيكون مصداقها بالنسبة الى الاول غير مصداقها بالنسبة الى الثاني ولا يستلزم ذلك ان تكون النكرة قد اطلقت على فردين ولا ان تكون قد اطلقت على مصداق وعلى آخر استقلالا ليقوم مقام استعمالين الا ترى انه لو قال اكرم رجلا من العلماء ومن الظرفاء لم يرد عليه المحذور المذكور مع كون فردها من العلماء مغايرا لفردها من الظرفاء وكذا اذا قال اكرم كل عالم فقد اطلق النكرة على كل من مصاديقها لكن بضميمة لفظ كل فلا منافاة بين الوحدة الملحوظة في معنى النكرة واطلاقها على المتعدد اذا كان الدال عليه امرا خارجا وكان المراد بالنكرة نفسها هو فرد ما كما في كل من الامثلة المذكورة خامسها ان يكون المستثنى من المشتركات اللفظية فيصح عوده الى الامرين باعتبار معنييه و هذا الوجه مبني على جواز استعمال المشترك في معنييه وعلى القول بالمنع فلا صلاحية له للعود ومن ذلك ما لو قال اكرم العلماء واحسن الى الادباء الا زيدا اذا كان هناك زيدان احدهما من العلماء والآخر من الادباء واذا اريد بزيد في المثال مفهوم المسمى به كان من الوجه المتقدم سادسها ان يكون صلوحه للعود الى الكل بتقسيط المستثنى عليها كما اذا قال اكرم العلماء واحسن الى الظرفاء الا الرجلين فيحتمل اخراجهما من الاخيرة واخراج احدهما من الاول والآخر من الثاني ولو اريد اخراج رجلين من الاولين ورجلين من الثاني كان من قبيل الوجه الرابع ومن ذلك ما لو كان المستثنى مشتركا لفظيا واريد به مجموع المعنيين على ان يكون المخرج من الاول احدهما ومن الثاني الآخر وقد يق ان اداة الاستثناء انما وضعت لاخراج المستثنى منه فان عاد الاستثناء الى الجميع لزم ان يراد اخراج جميع المستثنى من كل من الامرين فارادة اخراج البعض خارج عما يقتضيه وضع الاستثناء فاذا اريد من العبارة ذلك فلا بد ان يلحظ المستثنى منه شيئا منتزعا من العامين فيلحظ اخراج ذلك بالنسبة اليه وهو خارج عن محل النزاع وفيه انه يمكن ان يق بان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج لمدخولها من العموم سواء اريد اخراج المستثنى من كل من العمومين او من احدهما او اخراج

مجموعه من العمومين معا على وجه التقسيط فيكون ما استعمل فيه هو اخراج واحد متعلق بالمجموع عن العمومين معا كما ان اخراجه عن كل منهما اخراج واحد متعلق بكل منهما حسب ظاهر ما يأتي توضيح القول فيه ان شاء الله الا ان القول بعموم وضع الاستثناء لما ذكر محل خفاء وانت خبير بان هذا الوجه من القلة لو تم فهو خارج عن ظ المفروض في كلام القوم فان الظ مما عنونوه للبحث كون المستثنى بتمامه مخرجا من كل من العمومين ويمكن ان يق ان كون المستثنى مخرجا عن كل منهما انما يتصور فيما اذا كان المستثنى بنفسه مندرجا في العامين كما مر في المثال المتقدم فيما يكون المستثنى شخصا معينا مندرجا فيهما او كان مفهوما مندرجا فيهما معا واما اذا كان بعض مصاديقه مندرجا في الاول وبعضها في الآخر فلا محيص يكون رجوع المخصص الى العامين على وجه التقسيط فان من اهانك في المثال المتقدم يعم من اهانه من العلماء والصلحاء وقد حصل تخصيص العلماء بمن اهانه من العلماء والصلحاء بمن اهانه من الصلحاء وبعد تقسيط المستثنى على العامين وحصل تخصيص كل منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض ولو كان المستثنى ح عاما لغويا فالامر اظهر لكون المخصص لكل من العمومين بعض جزئيات ذلك العام فعلى هذا يكون عمدة ما عدا صالحا في المقام للرجوع الى الجميع من قبيل الوجه المذكور فكيف يق بخروجه عن ظ كلام القوم وقد يقال ان شمول المستثنى للامرين على ان يكون ذلك ماخوذا في معناه كيف ولو كان كذلك وقلنا برجوعه الى الاخيرة لزم عدم ارتباط بعض مدلوله بالمستثنى منه لعدم امكان اخراجه عنه بل المستثنى في المقام مفهوم واحد قد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين بناء على رجوعه الى الجميع غاية الامر اختلاف مصداقه وانما يلاحظ الامرين وذلك لا يقضي باختلاف نفس المعنى ومدلوله في المقامين فمفهوم المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه اصلا لانه قد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين واين ذلك من كون بعض معناه مخرجا عن احدهما وبعضه الآخر عن الآخر فان قلت انه يلزم على ذلك ان يكون قد اطلق ذلك اللفظ تارة على مصداق منطبق على مفهومه وعلى مصداق آخر كذلك فيكون الاطلاق في المفروض بمنزلة اطلاقين نظير استعمال المشترك في معنييه فيكون ارادة ذلك مبنية على القول بجواز مثل ذلك قلت ليس الحال كذلك وانما استعمال اللفظ في المقامين في مفهومه الوحداني وانما يأتي الاختلاف المفروض بملاحظة ضمه الى العام المخرج منه من غير ان يلحظ ذلك في اطلاق اللفظ واستعماله في معناه انتهى قوله ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الخ ظ كلامه يومي الى الاتفاق على عدم الفرق وهو محل تامل بل قد حكى القول بالفرق في الجملة عن بعضهم والذي يقتضيه النظر في المقام هو الفرق وسيجيء تفصيل الكلام فيه في آخر المسألة انتهى نعم قوله كالجمل المتعاطفة لا يخفى ان كون الجمل متعاطفة مما لم يؤخذ في عنوان المسألة فكان القائل بعوده الى الجميع نظر الى اتصال الجملتين من جهة العطف وانت خبير بان اتصال الجملتين لا يتوقف على العطف على اعتباره ذلك في سائر الاقوال ايضا كما هو ظ تقريره ايضا مما لا وجه له ايضا ما لا وجه له ايضا كيف والعود الى الاخيرة مع عدم اتصال الجملتين اولى الا ان يق بخروج ذلك عن محل الخلاف كما قد يومي اليه كلام الفاضل حسبما اشرنا اليه وهو لا يلائم الطلاقة الاول ثم ان تقرير النزاع في الجمل يومي الى كون النزاع فيها دون المفردات مع ان المذكور في العنوان ما يعمها والمفردات وقد يحمل ذلك في كلامه وكلام غيره على عنوان البحث في الجمل على المثال الا انك قد عرفت تنصيص بعضهم على خروج المتعقب للمفردات عن محل النزاع قوله ظ في رجوعه الى الجميع التعبير المذكور هنا في القول الاول اعم من دعوى الوضع لخصوص الاخراج عن الجميع او الاخيرة وظهور الاطلاق فيه ولو بالقول بوضعه للاعم لكن قضية المقابلة بين الاقوال المذكورة كون المقصود من الظهور في المقام هو الظهور الوضعي دون الانصرافي وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام بوجهين احدهما ان يكون الخلاف في وضع الادوات حال كونها متعقبة للجمل المتعددة ونحوها بان يق ح بوضعها للاخراج عن الجميع او الاخيرة وان كان اصل وضعها لمطلق الاخراج حيث انها لو وقعت عقيب جملة واحدة كانت حقيقة في الاخراج عنها قطعا ثانيهما ان يكون البحث هنا من جهة الهيئة التركيبية وذلك بان يق بوضع الاداة لافادة الاخراج المطلق او الجزئيات من غير ملاحظة لوروده عقيب المتعدد او الواحد او لرجوعها في الفرض الاول الى الاخيرة او الجميع فيكون النزاع في وضع الهيئة التركيبية الطارية على الاستثناء الوارد عقيب المتعدد لافادة الرجوع الى الجميع او الاخيرة او اشتراكها بين الامرين وكون الاداة موضوعة بازاء المعنى الحرفي الرابطي لا يستلزم ملاحظة الخصوصيتين المذكورتين في وضعها فيكون الاخراج الرابطي مستفادا من الاداة وخصوصية رجوعها الى الجميع او الاخيرة من الهيئة المذكورة وعلى القول بعدم وضع الهيئة لا يكون المستفاد من الاداة سوى الاخراج المطلق من غير افادة لاحدى الخصوصيتين على ما هو احد الاقوال في المقام فيكون محصل البحث ان الهيئة التركيبية هل وضعت لافادة تعلق الاخراج الرابطي المدلول عليه بالاداة بالجميع او بخصوص الاخيرة او لم يوضع لشيء من الامرين وانما الموضوع خصوص الاداة لمطلق الاخراج من غير دلالة على شيء من الخصوصيتين قوله وفسر بعضهم بكل واحدة كان اسناده التفسير المذكور الى البعض يشير الى عدم تعين الحمل عليه اذ قد يقول القائل المذكور بغيره او الاعم منه وتوضيح المقام ان رجوع الاستثناء الى الجميع يتصور على وجوه احدها ان يكون راجعا الى المجموع بان يكون المستثنى مخرجا من مجموع المذكورات فيقسط ذلك عليها كما اذا اريد من قوله له علي مائة ولعمرو خمسون ولبكر اربعون الا خمسة عشر اخراج الخمسة عشر من مجموع المذكورات من غير ان يراد اخراجه عن كل واحد منها فلا يتعين ح خصوص القدر المخرج عن كل منها ثانيها ان يراد اخراجه عن كل واحد منها من المذكورات فيكون المراد بالاداة هو الاخراج المتعلق بالمتعدد فيكون التعدد في متعلق الاخراج والمستعمل فيه للادات هو الاخراج الخصوص المتعلق بكل من المتعدد فالمستعمل فيه هنا امر واحد لكنه ينحل في الخارج الى اخراجات عديدة ثالثها ان يستعمل في مجموع الاخراجات المتعلق كل واحد منها بواحد من العمومات المتقدمة فان مجموع تلك الاخراجات ايضا معنى واحد فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه رابعها ان يستعمل في كل واحد من الاخراجات المفروضة على ان يكون كل من المذكورات مما استعمل فيه اللفظ بخصوصه فيكون اللفظ مستعملا في كل منها بارادة مستقلة نظير استعمال المشترك في من اخراجه عن كل منهما
جميع معانيه على ما هو محل النزاع كما مر الكلام فيه فالقائل برجوعه الى الجميع اما ان يقول به على احد الوجوه المذكورة في الجملة من غير تعيين للخصوصية

او بقوله على الوجه الاول الاعم من الكل فيتجه عند الرجوع الى الجميع على اى من الوجوه المذكورة وقد يكون تأمل المص في تفسير المذكور لاجل ذلك لكن الاظهر ان يتجه خروج الوجه الاول عن ظ كلامه اذ ظ كلامه في المقام الخلاف في خروج المستثنى بتمامه من الكل دون تقسيطه عليه كما مرت الاشارة اليه لظ خروج الاخير عما يريده القائل بالرجوع الى الكل بل الظ خروج ذلك عن محل الخلاف في المقام وان زعم بعض الافاضل تنزيل كلام القائل برجوعه الى الجميع الى ذلك وجعل النزاع في رجوعه الى الجميع او الاخيرة منزلا على ذلك وهو غير متجه حسبما يأتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله عند نقل كلامه ثم يبقى الكلام في الوجهين الباقيين ويمكن تنزيل كلامه على كل منهما وعلى ارادة الاعم منهما وظ كلام البعض تنزيله على الاول منهما وهى افادة ارادة الاعم منهما وظ كلام البعض تنزيله على الاول منهما وعلى افادة ارادة الاعم منهما وظ كلام البعض تنزيله على الاخير منهما فيمكن ان يكون تأمل المص في ذلك من جهة احتمال الوجه الثاني او احتمال حمله على الاعم وكان الاظهر هو ما ذكره البعض الاخير الوجه الثاني عن التكلف وسيأتي تتمة الكلام في ذلك انشاء الله تعالى قوله وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم ما ذكره مأخوذ من كلام العضدي وقد تبعه جماعة من المتأخرين وظ هذا الكلام الحكم بموافقة القولين للقول الثاني في الحكم بتخصيص الاخيرة وبقاء غيرها على العموم بمقتضى ظ اللفظ وقد اسند ذلك بثبوت فرق بينهما في امر لفظي انشاء الله بقوله نعم اه فهو كالصريح بل صريح في عدم حصول فرق بينهما اظهر من ذلك وقد اورد عليه الفاضل المحشي بان ما ذكره محل تأمل لوضوح ان الحكم بالعموم في غير الاخيرة على القول الثاني قطعا واما على هذين القولين فلا وجه للحكم بعمومه اذ بعد ملاحظة الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين والمتردد بينهما يتوقف حمله على احدهما فيكون مجملا ومع التوقف فيه يشكل الحكم بالعموم فيها الا ان يقال قضية التردد والاشتراك هو التوقف بالنظر الى نفس المخصص ولا ينافي ذلك ترجيح جانب العموم بالنظر الى ملاحظة وضع العام واصالة عدم التخصيص قال ولا يخفى ما فيه سيما اذا كان ابقاء العموم مخالفا للاصل وقد اورد الفاضل المدقق على ذلك ولا مانع لا اشكال في موافقة القولين الاخيرين للثاني في تمام الحكم اذ يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابها الا على العموم لثبوت وضعه للعموم خاصة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء المفروض فكما ان البحث عن انتفاء المخصص كاف في دفع التخصيص والبناء على العموم فكذا الحال في المقام فان ثبوت الاشتراك وعدم العثور على قرينة تقتضي رجوعه الى الجميع وعدم العثور عليه بعد الفحص القاضي بالتوقف كاف فيه ايضا والحاصل انه لا بد من حمل العام على مقتضى وضعه بعد الفحص عن المخصص حتى يتبين المخرج عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

المطلب الخامس في الاجماع لما فرغ المص عن الكلام في المباحث المتعلقة بالالفاظ مما يشترك فيه الكتاب والسنة شرع في بيان الادلة الشرعية واغمض النظر عن مباحث الكتاب فان حجيته كان معدودا من الضروريات ولذا لم يعنونوا له بحثا في سائر الكتب المعدة لذكر الخلافيات فان اطلاق الخلاف الواقع فيه انما وقع من جماعة من ظاهرية علمائنا ممن ينتمون الى الاخبار ويأخذون بظواهر الاثار ولم يكن الخلاف مشتهرا في تلك الاعصار وانما هو امر حادث بين المتأخرين واما سائر المباحث المتعلقة بالكتاب فمما لا يتفرع عليه ثمرة مهمة في الاحكام حتى يناسب ذكره في امثال هذه المختصرات ثم ان الادلة عندنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ولنذكر قبل الشروع في بيانها مطالب الاول في بيان معنى الدليل وتقسيمه على حسب ما يسوق اليه ثانيها ان الدليل ينقسم الى ما يكون حجة في نفسه مط كظ الكتاب وخبر الواحد وما يكون حجة عند عدم قيام حجة على خلافه فيكون حجة في نفسه لا مط فاذا كان تعارض في القسم الاول لزم الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما اذا وقعت المعارضة بينه وبين القسم الثاني من الادلة فان الدليل على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمة شيء من الادلة على الوجه الاول اذ المفروض كونه دليلا حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدم عليه لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده فان قلت ان حجية القسم الاول ايض ليست مطلقة فانه انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه واما مع حصوله فلا ريب في سقوطه قلت المراد بالاطلاق في الحجية كونه حجة في نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مط اذ من البين كون المعمول به اقوى الحجتين ولا ملازمة بين الحجية على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين حجيته لوجود حجة اقوى منها وعدم حجية شيء من اصله بعبارة اخرى ثم ان الادلة الشرعية تنقسم ايضا الى اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل ثانيها ما يفيد الظن بالواقع ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن منها لم تكن حجة وحصول هذا القسم في الادلة غير ظ كما سيفصل القول فيه انشاء الله ثالثها ما تكون الحجة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع او لا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي كما مرت الاشارة اليه في غير مرة في المباحث المتقدمة رابعها ان لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا لا من حيث افادة المظنة بالواقع ولا من حيث النظر اليه والدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف ويراد منه في الحال التي هو عليها كما هو الحال في اصالة البراءة والاستصحاب فان الثابت بها هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي وان اتفق حصول الظن منها بالواقع في بعض الوقائع وقد عرفت مما قررنا وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثاني فلا يكاد يتحقق حصوله في الادلة الشرعية بل القاعدة وان تسارع الى كثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان الذي يظهر بالتأمل خلافه لعدم اناطة الحجية بحصول الظن بالاحكام الواقعية في شيء من الادلة الشرعية كما يتبين الحال فيه انشاء الله فان قلنا ان المدار في حجية اخبار الآحاد على الظن دون التعبد من حيث الاسناد ومن جهة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول في محله ومع اناطة الحجية بالمظنة لا يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وايضا الوجوه الواردة في التراجيح عند تعارض الاخبار انما يناط

الترجيح بها بالاقوى والرجوع الى ما هو الاقوى فيكون الامر دائرا مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين الشكوك لتساويها في الدرجة قلت ههنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبين به حقيقة المرام احدهما كون الخبر مفيدا للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد انما يقضي به هو المطابق لمتن الواقع ثانيهما كون الخبر محلا للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والاسناد لو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الاخر ويتبين الفرق بين الامرين بان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم لوضوح كون ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن والشك والوهم اذ ليس متعلق الظن هنا الا الصدور والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن بصدور خبر والظن بصدور معارضه ايضا او الشك فيه وكذا الحال في الظن بدلالة احدهما على مضمونه والظن بدلالة الاخر او الشك فيه فقد الامران يؤخذ بالمظنون منهما او باقوى الظنين منهما وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسألة حتى يكون ما يقابله وهما اذ من البين ان مجرد ظن الصدور والدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف احتمالا متساويا او العدم وجود ما يعارضه بحسب الواقع بل قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح ان مثل ذلك ضعيف الخبر بالظن بكذبه مع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن فيه بالواقع من الخبر الاخر وان كان ذلك حجة وهذا غير حجة فان مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنونا ايضا من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين غاية الامر ان يؤخذ باقوى الظنين المفروضين فهو ايض لا يستلزم ظنا بالواقع ومجرد كونه اقوى سندا ودلالة لا يقضي بالظن بكذب الاخر او سقوطه لانه مع عدم حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيدا للظن وعدمه انما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين مفيدا للظن بالنظر الى الواقع دون الخبر الاخر وكان مفيدا للظن الاقوى والاخر الاضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحا على الاخر فيكون ذلك مظنونا والاخر موهوما وان كان الاضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فان ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل يجعله موهوما فكيف لو كان مشكوكا في نفسه فالحاصل للمجتهد هنا ايض بالواقع المقابل للوهم كما فرض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما ذكر وكشف الحال ان يقال انه ان كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الاخر كان الامر على ما ذكر لظن الكذب ح في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام والخاص والحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاص او الخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغا الى حد يفيد الظن بالصدور وكان مشكوكا من تلك الجهة لحجية العمل به فلا يجوز ان يترك الحجة من اجله ومع ذلك لا يعقل حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى العموم الواقع وكذا ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود التخصيص عليه في الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف لا يجوز بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه او التجوز فيه عن ظاهره بل لا بد في العمل به الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت مما قررناه في المباحث السالفة ان دلالة الالفاظ انما يبتني حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد او لا حسبما فصلناه ومن ذلك يعرف الحال في باقي المعارضات مع عدم بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فلو ان ترجيح احد الجانبين من حيث القوة بحسب الصدور ولا يقضي بالظن بكذب الاخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة ولا يكاد يوجد ذلك في الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقضي قوة الظن بصدور احد الخبرين لوهن الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدور الخبرين او وهن الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدور الخبرين وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدور احدهما مظنونا والاخر مشكوكا كان علينا الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما مظنونا بالظن الاقوى والاخر بالاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه بحسب ما يقتضيه الخبر الاخر موهوما اذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر او ظن صدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل الظن او الشك المذكوران في غالب الحال فان قلت اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من معارضه وان تساويا في وجه الدلالة ايض فضلا عما لو كان الدلالة ايض اقوى فكيف يتوقع بعدم حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا بالنظر الى الواقع فكيف لو تساويا فيها وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق بصدور ذلك الرواية اكثر من الوثوق بصدور الاخر وما يقتضيه قوة الدلالة كون افادته لمضمونه اوضح واقوى من افادة الاخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالا مساويا كما اذا كان الخبر الاخر مشتملا على مشترك لفظي بين معنيين يكون حمله على احدهما صارفا وغالب هذه الروايات من معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره عن الامام بعد ملاحظة هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقا للواقع كون ما يقابله موهوما وهو لا يجامع الشك فيه حسبما هو الحال في مقتضى الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور او الخبر الاقوى مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالروايات الضعيفة او الخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الاخر مع تساويهما في ذلك قلت اي مانع من ذلك بعد اختيار كون الحجية غير منوطة بمظنة افادة الواقع كما هو المدعى فانا وجدنا شرائط الحجية في خبر دون خبر اخر وان شارك الاخر في عدم افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون التراجيح مبنية على الظنون دون التعبد لا برهان عليه حصول الظن بالواقع بل المتيقن كون الخبر المشتمل على الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع وانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان بالترجيح احرى وان كان مساويا لما يترجح عليه في عدم افادته الظن بالواقع الا انه في الشك اصابة الواقع قد تتحد وقد تتعدد والجهات المتعددة

ند تكون اقل وقد تكون اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة مع اشتراك الكل في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاصابة نظراً الى حصول الجهة المشككة متحدة كانت او متكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك ان شاء الله في محله وليس المقصود مما قررنا المنع من حصول الظن بالواقع كلياً بل المراد عدم استلزامه له وعدم اناطة الحجية بحصول المظنة وان حصل منه الظن بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ما ذكرناه انه قد يقوم في المقام امارات ظنية كالشهرة او القياس او عدم ظهور الخلاف ونحوها مما يفيد ظناً بالحكم غير معتبرة شرعاً في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا شك في عدم حصول الظن من الدليل لاستحالة تعلق الظنين بالمتقابلين في آن واحد مع انه لا يحكم بسقوط الدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة مما لا يعقل وجهه ثالثها ان مدار حجية الادلة الشرعية حصول العلم منها واليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة او وسائط فلا عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وقد دل عليه العقل والنقل اذ من البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف وان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطاء فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر وفي عدة من الآيات الكريمة دلالة عليه والقول بورودها في الاصول دون الفروع فلا تدل على عدم جواز الاستناد اليها في الاحكام وان الاخذ بتلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الآيات انما وردت في الفروع وانما المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه فهو استناد الى ما هو مركوز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر المتفرع عليها فالمقصود اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا من النص المتوقف على صدقه ليدور الاحتجاج ولا يكون وقع الذم
لايراد عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبوه الا من جهة نص فيكون ذلك شاهداً شرعياً على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح الاخذ بالظن فاحتمال طرو التخصيص عليه ساقط جداً مضافاً الى اخذه كبرى في القياس فلا يراد بها الا الكلية ليتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها في الدلالة بان دلالة الظن الظواهر على عدم حجية الظن كما مر في المقام اذ لا يخلو الواقع عن احد الامرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصود والاول قاض بصحة الاستدلال وايضاً كيف يمكن الحكم بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لانه دافع لنفسه وكون حصول الحجية مقتضياً لعدمها وما يتوهم من لزوم مراعاة اقوى الظنين من الظن المتعلق بالحكم والمتعلق بعدم حجية ذلك الظن فاسد اذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما فان الاول انما يقضي بثبوت الحكم على نحو غيره من التفصيل والثاني انما يقضي بعدم حجية ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل ولا منافاة بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقواهما فلا معارض اصلا للظن القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول بمراتب نعم ان دل دليل على حجية الظن حصل التعارض بين ذلك الدليل وهذه الظواهر وهو كلام آخر لا ربط له بالمقام ثم ان في الاخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الآمرة بالتعلم ومعرفة الاحكام الدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد ملاحظة الجميع وفي ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الآن من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية في ذلك فانه لا زالت العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه الى الظن لدار فظهر مما قررنا ان المستفاد من العقل والنقل كتاباً وسنة واجماعاً عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن خارجاً عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل مستقلاً في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من الظنون الخاصة قلنا لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلاحظ انتهاؤه الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين وليس احدهما مندرجاً في الآخر بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص والعقل والنقل متطابقان في الحكم من غير طرو تخصيص عليها وكيف يتوهم لزوم التخصيص في تلك القاعدة من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به من بعد انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعة للاخس فكيف يدعى كونها قطعية في المقام مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ القضية الظنية في المقدمات واخذ الظن بها فيها اذ لا شك في كون الثاني من الامور المعلومة الوجدانية والمأخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن الذي دل الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس الحجة في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى العلم وكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم وهو ظاهر وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف قد ظهر فساده مما بيناه وربما يؤول كلام قائله بما يرجع الى ما ذكرناه رابعها ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين

بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب انما هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به قطعاً بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته للواقع او ظن ذلك او لم يحصل به شيء من العلم والظن اصلاً وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعاً بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء آخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي والائمة عليهم السلام كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه لجميع الاحكام او حصول التواتر الى آحادهم بالنسبة الى آحاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في فهم او في سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به والقول بافادة قول الثقة القطع بالنسبة الى السامع منه من طريق المشافهة نظراً الى ان العلم بعدالته والوثوق على احواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بينة اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما نشاهد مثل ذلك في افهام العلماء فضلاً عن العوام مضافاً الى قيام احتمال النسخ في زمن النبي في كل آن ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده التجسس عما يفيد العلم بعدمه في كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا كله بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول والامام عليه السلام فكيف بالنسبة الى سائر الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية ومن الواضح انه كان يكتفى منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما تدل عليه آية النفر والطريقة الجارية المستمرة المقطوع بها ولم يوجب صلى الله عليه وآله على كل من لم يتمكن من المهاجرة ونحوها الى اخذ الاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة عليهم السلام كل ذلك امر معلوم من ملاحظة احوال العلم ظ
السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات وليس ذلك الا للاكتفاء بالاخذ بطرق ظنية ودعوى حصول العلم بالواقع في الامور البعيدة خصوصاً بالنسبة الى البلاد النائية سيما بعد ما كثرت الكذابة على النبي والائمة صلوات الله عليهم حتى قام صلى الله عليه وآله خطيباً في ذلك ونادى به الائمة عليهم السلام كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما يتراءى من دعوى السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار مما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ ره وغيره بما ينافيه والظاهر ان تلك الكلمات مؤولة بما لا ينافي ما قلناه لبعد تلك الدعوى من امثاله ومما ينادي بعدم بناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهدين فان من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب الممكن بل يجوز لهم الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم بلا ريبة وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الازمنة بل الظاهر انه مما اطبقت عليه سائر الفرق فانهم بل كان الحال في الرجوع الى النبي والائمة عليهم السلام كالحال العوام في هذه الاعصار في الرجوع الى المجتهدين فبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل في زماننا العصر م
القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة السهلة التي رفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال اليسر والسهولة ويشهد بذلك ايضاً ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع في اثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور مع ان تحصيل العلم بها اسهل من ذلك بالنسبة الى الاحكام اولى وايضاً من الواضح كون الغرض من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم بصحة العمل وادائه مطابقاً للواقع ومن البين ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة الى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع ليس المحصل للمكلف بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقة العمل للطرق الشرعية والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة الى العلمين فتحصل مما قررنا كون العلم الذي هو مناط التكليف اولاً هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر شرعاً لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل العلم بادائها على طبق الواقع او على طبق الطرق المفروضة من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى لا بد من المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتب بينهما نعم لو لم يظهر طريق من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه مقرر م
اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظهر ايضاً مما بيناه تقرير الشارع طريقاً الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام فيها في محلها ان شاء الله خامسها في بيان ان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقاً من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقاً مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة وهذه المسألة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلاً احد من علمائنا المعقول والمنقول الا انه لا بد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية

استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما ستشير اليه انشاء الله وكان كلهم او جلهم كانوا قاطعين باحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا
فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب عليه من الثمرة العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الفرعية ولما كانت تلك المسئلة من امهات
المسائل الاصولية بل كان عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في وجوهها وبيان ادلتها وتميز
صحيح المذهب من المزيف منها فنقول ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث نرى جماعة منهم
على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها في ابوابها المعدة وبنوا على حجية مطلق الظن لا ثبتوا ذلك وقرروه واعتنوا ببيانه ثم
بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يحتاجوا في اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر الادلة بل كان المتوقف على الدليل بعد تاصيل الاصل هو بيان عدم
الحجية فيما لم يقولوا بحجيته من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في تلك المباحث يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لاثبات عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد
في الحكم بحجية تلك الظنون الى القاعدة المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك راس الادلة المذكورة في كلامهم واصله المعول عليه عندهم نعم ربما
يوجد الاستناد اليه في كلام احاد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجية اخبار الاحاد وذلك مما لا يثبت به المذهب فان
طريقته قدس سره ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كتبه الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها احد من الفرقة وانما ياتي بها تاييدا للمرام ومن جهة
ايراد الحجة على المخالفين ممن يقول بحجيته في مثل ذلك ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الظن عليه وعلى
نظرائه بانهم يعملون بقياسات غامضة واستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين
كما لا يخفى على من مارس كلماتهم فاسناد القول المذكور الى العلامة لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا
الى ذكر ذلك في طي الادلة على حجية خبر الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال
في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية
من غيره فيتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين فمن القدماء السيد
والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل في الشريعة فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل
عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتاخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد وصاحب الذخيرة فيما حكي عنهم وبه نص صاحب الوافية
حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن المبقاء وفيه انه مبناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت كما اختار ذلك جماعة ممن
عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الافضلان تغمدهما الله برحمته والمختار عندهما اقرب من افاضل العصر هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل
منهم المحقق البهبهاني قدس سره وتلميذاه السيد الافضل صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سرهم ولا نعرف القول
به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يظهر ذلك من الشهيد في كونه بل صرح وصاحب المعالم حسبما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقيمة
على الاول ولذا لا نرى منهم الانكار على الشهرات ونحوها مما يقول به القائل بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم يصرحون بخلافه حتى ان الشهيد ره مع ما
استظهر من حجية الشهرة لا يبعد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافيات نعم ربما قال يوجد نادرا في بعض كلماته الاستناد اليها (علیه بل الظاهر اتفاقهم)
ولا يعرف منه اتكاله عليها قبل ضم المؤيدات الى الادلة هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لم يحصل له مخالفة القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى
عدم حجية الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وان الاخبار المعروفة الواردة عن اهل بيت العصمة
سلام الله عليهم مما تداولتها الشيعة قطعي الصدور والدلالة لتواترها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة للقطع بحكم الواقع وهو
من الاوهام الفاسدة التي لا تخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابطال وجوه فسادها اذ ليس ذلك من الامور
المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله انما المعول عليه البحث في المقام هو الكلام في تميز الحق
من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل
العلم هو الظن فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده اذن الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل (بالواقع)
لمانع يمنع منه لا ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ منعه من حصول الظن انما يتبع الوجدان دون الحجية وقضية عدم الحجية عدم الاتكال
على الظن المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلا او لا الانتفاء
ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتقتضيه ادلتهم واما الثاني فلا يفي به ما قرروه
من الادلة كما ستعرف انشاء الله ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل الى حكم الشارع فلو قام دليل ظني على حجية
امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الاظهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام
العلم قضى بحجية الظن بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المفروض حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم (التعلق به)
بها دون ما يتعلق بالاصول وبيان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل
ايضا على القول الثاني ان يقال بحجية الظنون الخاصة لكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه يوافقه
بعض كلماتهم وان يقال بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة افادت الظن بالواقع او لم تفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية (لا)
منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة والنسبة بين

القولين على الوجهين الاولين عموم مطلقا كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني وكذا لو قيل (الثاني)
باحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموما من وجه هذا وقد يشكل في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم
العقل بعد انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجه عن
العموم لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما وروده على العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها كما
ان لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا لا ينبغي ان يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان الاشكال المذكور مشترك
الورود بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل الا ما
قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيهما وانه ليس في ذلك من التخصيص في شيء
وانما هو اختصاص في حكم العقل فان مفاد حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن
الدليل لا مطلقا وكذا الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على
عدم حجيته خارج عن الموضوع لا انه مخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقا حتى يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة
الى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج منه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات العقلية اذ ليس ذلك الا بحسب التعبير دون الواقع
الا ما كان من التخصيص البدائي فانه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكرنا ان
ما ذكر من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما يراد به التخصيص الواقعي وهو ايضا مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز في
الصورتين اذ لا مانع من ابداء الحكم على وجه العموم ثم ايراد التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك
انه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي الا انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الالفاظ كان علينا
الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يرد فلا تخصيص وانما يلحظ التخصيص بحسب
التعبير عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الافاضل في الجواب
عن الايراد المذكور وجوه اخر موهونة احدها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون وما دل على عدم حجية
القياس ونحوه فانما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وانت خبير بان المنع من العمل بالقياس
في عصرنا وما شابهه من الاجماعيات عند الشيعة وما شابهه من الاجماعيات عنده بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به مما لا يقول
به احد والظاهر ان المجيب لا يعمل به ايضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وذلك على منع الشارع من الاخذ به وهو كما ترى اذ حصول الظن
من القياس ونحوه من الامور الوجدانية التي لا مجال لانكارها ثالثها ان مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه
فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم اي شيء هو ففي تعيينه نرجع الى سائر الادلة وان كان
مؤداها عين مؤداه وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فان البحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد
باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد
الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه انه لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ
بغير العلم لا اخذ بخلاف الواقع فنفرعه العلم بكون حكم الله غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به ان اريد به حصول العلم من حرمة العمل
بالقياس ان حكم الله بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه ولذا
الاخذ به من حيث كونه مؤدى دليل اخر فهو كذلك الا انه لا ربط له بالجواب عن الايراد المذكور فان ذلك عين مفاد حجية القياس وحاصل الايراد انه اذا (علاجم)
قضى العقل بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم
الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر وهو على حاله لا ربط لما ذكر بالجواب عنه وان اراد ان العلم بحرمة العمل بالقياس قاض بكون الحكم في
الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد اذ غاية كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضي بفساد الحكم ضرورة ان الحكم الواقعي من حيث كونه
مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس ثم انه قد يورد على القول
المذكور ايضا بانه اذا دل الدليل على حجية الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ المفروض كون المناط في الحجية بعد
انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه فلا وجه لاخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد تخلص
عنه الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها واجاب ايضا بانه مستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق
الظن وقال ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل
بما يفيد الظن في نفسه يعني مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على امر الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن وهذا المعنى
قابل للاستثناء فنقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس بعد استثناء القياس اذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن
فح يعتبر الظن لنفس الامري ويلاحظ القوة والضعف وانت خبير بما فيه فان ما ذكروه من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الامور التي
من شانها افادة الظن وان لم يحصل منها ظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان حجيتها اذن منوطة بالظن فلا تكون حجة الا مع ايضا

المذكور ومتى وجد ذلك حصلت الحجية ولا ترتبط الحجية على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوص تلك الموارد فلا وجه للتخلف ح فاي فرق
بين ما يراد التخصيص على الظن او الشيء المفيد له نعم لو ان دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظة
طرق الاستدلال كما يحتج الفرق الا انه لا يساعده الادلة التي قررها لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد المذكور الى
شيء من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة ما سنقرره انشاء الله في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف
هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما نعممه كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم
جواز الرجوع الى بعض الظنون يكفي مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته اصلا فانه انما يقتضي حجية الظن الذي لم يقم
دليل على عدم حجيته حسبما اشرنا اليه نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم وفيه دلالة على فساد ذلك الدليل على حسبما ياتي الكلام
فيه انشاء الله هذا ولنقدم اولا الاحتجاج المختار حسبما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والابرام ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على المرام فنقول ذلك م
قد احتجوا على ذلك بوجوه الاول الايات والاخبار الماثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون او المشتملة على ذم الاخذ بها الدالة بعمومها على منع
ذلك خرج منها ما خرج بالدليل وبقي غيره تحت الاصل المذكور اما الايات فمنها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا
ففي الفقرة الاولى منها دلالة على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية بعدم ايصاله الى الواقع وعدم الاكتفاء به فيفيد المنع من الاخذ به وذمه و
الاتكال عليه بل فيها اشارة الى ان ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة ومنها سبحانه
قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحوه قوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وما تهوى الانفس وقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ومنها قوله تعالى في عداد ما حرم الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل
على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانا او شاكا او غيرهما ومنها قوله تعالى لنبيه ص ولا تقف ما ليس لك به علم وهو كالصريح في المنع
من الاخذ بغير العلم بناء على وجوب التاسي او لاصالة الاشتراك في التكاليف لا لاختصاص الخواص في امور مخصوصة لم يذكر ذلك في جملتها او لكون الخطاب
خطابا للامة حسبما ذكر في محله الى غير ذلك من الايات الدالة على ذلك واما الاخبار فهي مستفيضة في ذلك جدا بل ربما يدعى تواترها كالاخبار الدالة
على وجوب تعلم الاحكام فانها تفيد تعين تحصيل العلم بها وما دل من الروايات على عدم جواز الاخذ بل ربما يدعى تواترها كالاخبار الدالة على منع العمل
بغير العلم والافتاء بدون العلم وخصوص ما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة
الواضحة وخبر تحف العقول عن النبي ص قال اذا علمت فاقض واذا ظننت فلا تقض ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع عن ابائه قال قال رسول الله ص اياكم و
الظن فان الظن اكذب الكذب وخبر سليم بن قيس عن مولانا امير المؤمنين ع قال ومن عمى نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجا
من ذلك فمن فضل اليقين الى غير ذلك من الاخبار مما يقف عليه المتتبع في الاثار وقد يورد على الايات المذكورة بوجوه منها ان معظم تلك الايات
واردة في اصول الدين والمنع من العمل بالظن فيها من الامور المسلمة عند المعظم ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظن في الفروع كما هو المدعى وفيه
ان اطلاقها يعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وكون المقصود منها خصوص الاصول غير ظاهر وورودها في شان الكفار الاخذين بظنونهم في اصول
الدين لا يقضي باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع بل قد ورد عدة من الايات في خصوص الفروع مما يحكم به
الكفار من الاحكام الباطلة ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد والقول باختصاص القاعدة المذكورة بالعمومات اللغوية دون الاطلاقات
ومنها المفرد المحلى فان الدعوى المذكورة محل منع بالنسبة اليها لضعف دلالتها على العموم فتنصرف الى المورد ضعيف على اطلاقه نعم ان كان المورد
بحيث يصرف اللام الى العهد صح ما ذكروه والا فلا وجه لتقييد الاطلاق بمجرد كون المورد خاصا والظاهر ان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين تعم العموم
الوضعي وغيره ولذا مثلوا له في المشهور بقوله ص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه اه بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة ولم نجد هناك من ناقش في ذلك بما
ذكرنا مضافا الى ان عدة من تلك الايات قد وردت في مقام الاحتجاج الظاهر في عموم الحكم واسقطها كون اللام في الاية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر
الظن اولا على وجه التنكير مرادا به الظن المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة عين الاول فيتعين اللام للعهد وهو ما
حدا وسياق الاية كالصريح في خلافه وورودها في مقام الاحتجاج ظاهر جدا في ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائره كما اذا قلت فلان قتل
مؤمنا متعمدا وان من قتل المؤمن متعمدا كان مخلدا في العذاب وفلان اعان ظالما ومن اعان الظالم سلطه الله عليه الى غير ذلك وهو
ظ والحاصل ان الظاهر من الاية الشريفة هو ارادة الاستغراق او الجنس الراجع اليه دون العهد والاحتجاج المذكور مبني على الظ وقيام الاحتمال الراجح
لا يهدم الاستدلال بالظواهر ومنها ان مفاد هذه الروايات لا يزيد على الظن فلا يجوز الاستناد اليها في المقام اما اولا فلان هذه المسئلة من عمدة
مسائل الاصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن واما ثانيا فلان قضية ظاهرها عدم حجية ظواهرها فلو صح العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل
بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويدفعهما ان الظن الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال
عليها والقول بعدم جواز الاستناد الى الظن في المسائل الاصولية ولو من الظنون المذكورة من الاغلاط كما مر الكلام فيه مرارا وقضاء ظاهرها
بعدم حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من الظ المذكور واما بعد قيام الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج
المذكور فلا مانع منه اصلا ومع الغض عن ذلك نقول ان مفاد الظنون المذكورة عدم حجية الظن فلو كان الظن حجة لم يكن حجة فليس المقصود من
الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظن في ذلك

بل المقصد

بل المقصد انه لما اقتضى الدليل الظني بعدم حجية الظن قضى ثبوت الحجية بعدمها وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل وقد يقرر ح بان المدعى حجية الظن في
الفروع وما دل على عدم حجية الظن فانما هو في مسئلة اصولية فلا يقضي القول بحجيتها عدمها وفيه انه يرجع الامر في ذلك الى الفروع اذ مآله
الى الظن بعد ثبوت الحكم الفرعي في شانه من حجية الظن فلو كان الظن المتعلق بالفروع حجة لم يكن الظن بها حجة فتد ومنها ان الظن المذكور
في الايات الشريفة لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين وضعفه ظ اذ لا داعي لحمل الظن على ذلك مع ابانة عن ظ
اللفظ في العرف واللغة والتزام التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر الى حجية ظنون خاصة قطعا بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقضي بالحمل
عليه لو صح توجيه التخصيص مضافا الى لزوم التخصيص مع الحمل عليه ايضا لجواز العمل في بعض صور الشك في الواقع كما اذا لم يفد البينة ظنا بالواقع
او لم يحصل من الاستصحاب ظن ومنها ان مفاد هذه الايات عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فليس الاتكال
على الظن بل على القاطع الذي دل على الاخذ بمقتضاه فمفاد هذه الايات هو ما دل عليه العقل من عدم جواز الاتكال على مجرد الظن على حسب
ما بيناه سابقا وح فلا ترتبط بالمدعى فان من يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كذلك فمفاد هذه الايات مما اتفق
عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به لعلمه قيام الدليل عليه كذلك كالقائل
بحجية الظنون الخاصة فلا دلالة في هذه الايات على ابطال شيء من الامرين ومنها ان هذه الايات عمومات وما دل على حجية ظن المجتهد ظن خاص
قد قام الدليل القاطع على حجيته فلا بد من تخصيص تلك العمومات وفي هذين الوجهين ما سبق الاشارة اليه نعم وهنا ايرادات اخر
على خصوص بعض تلك الايات منها ما اورد على الاية الاولى من ان المراد بالحق الثابت المعلوم فالمقصود ان المعلوم الثابت لا يترك بالظنون ولا
يغني عنه حتى يترك لاجله وهو ح مما لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظن مط وفيه انه خلاف ما يستفاد من ظ الاية فان الظ ان المراد
بالحق هو الامر الثابت في الواقع والمراد بعدم اغناء الظن عنه عدم كونه طريقا موصلا اليه كافيا في الحكم به وقد فسره بذلك الرازي في تفسيره
او انه يراد به العلم اي ان الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسره الطبرسي به في المجمع وعلى كل من الوجهين يفيد المقصود ومنها ما قد
يورد على الاية الثانية من ان الذم هناك بمقتضى ظ الاية على حصرهم الامر في اتباع الظن فغاية الامر ان تدل الاية على لزوم تحصيل العلم في
بعض المسائل وعدم جواز الاقتصار على الظن في الجميع ولا كلام لاحد فيه وفيه ان ظ سياق الاية هو الذم على اتباع الظن مط وحملها على
ارادة الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد بل قد يقطع بفساده وعلى فرض حملها عليه فليس الذم واردا على خصوص الانحصار فيه بل ظ السياق كون اصل الذم
على اتباع الظن وان كان حصر الامر فيه اشنع كما تقول في مقام الذم لا يشتغل فلان الا بالعصيان فانه يفيد شناعة اصل العصيان كما لا يخفى ومنها ما
قد يورد على الاية الثالثة من انه لا عموم فيها حتى يشمل جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجية بعض الظنون او عدم حجية الظن مط في بعض الاشياء
ولا كلام فيه وايضا اقصى ما يستفاد من الاية عدم جواز اسناد الحكم اليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظن به واما اذا ابرز الحكم على سبيل الظن كما
هو الواقع فلا دلالة فيها على المنع من العمل به ويدفع الاول ان نفي الاطلاق كما ترى في المقام سيما مع اشعاره بالعلية بل ودلالته فيها والثاني انه لو وكذا لا دلالة فيها على المنع م
جاز الافتاء على سبيل الظن جاز الحكم على وجه البت بجميع من غير تامل لاحد فيه فاذا دلت الاية على المنع دلت على المنع من الافتاء راسا ومع المنع من الافتاء
مط لا يجوز العمل به اذ لا قائل بالفرق ومنها ما يورد على الاية الاخيرة وهو من وجوه احدها انها خطاب للنبي ص فلا يعم غيره ومن البين انه مكلف
بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظن نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنها تارة بان ما دل على وجوب التاسي
قاض بجريان الحكم بالنسبة الى امته ايضا كيف والاصل الاشتراك في التكاليف الا ان يعلم اختصاصه به ولذا احصرت خواصه في امور معينة واخرى
بانه لا تامل لاحد في شمول الحكم المذكور للامة اما لان الخطاب اليه خطاب لامته في الحقيقة حسبما هو متداول في خطاب الرئيس مع قومه
المط حقيقة فعل الاتباع او للاتفاق عليه نظرا الى انحصار خواصه ص في امور لم يذكر ذلك في جملتها ويمكن دفع الوجهين بانا نسلم الاشتراك لكن مع
الاتفاق فيما يحتمل اناطة الحكم به وليس الحال كذلك في المقام لوضوح الاختلاف حيث انه متمكن من العلم وليس ذلك حاصلا لنا اذ المفروض انسداد
سبيل العلم بالنسبة الينا قاض فاقضى الامر ان يجري ذلك بالنسبة الى المتمكنين من العلم من امته ولا كلام فيه ثانيها انه لا عموم في الاية لتفيد
المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها مما لا كلام فيه وقد فسرها جماعة من المفسرين بامور مخصوصة فقيل معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا
رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك بهتانا وقيل هو شهادة الزور وقيل معناه لا ترم احدا بما ليس لك به علم وعلى كل حال كل
من هذه التفاسير لا يرتبط بالمدعى ثالثها انها انما تدل على فرض كونها للعموم انما تفيد رفع الايجاب الكلي دون السلب الكلي فهي انما تدل على النهي عن العموم
لا عموم النهي كما هو المدعى والجواب عنه ان الاطلاق هنا كاف في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى وقوعه
في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم ما يقع في سياقه كما تقول لا تضرب العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي
عن العموم كما لا يخفى وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال ومع الغض عنه فلا حجة فيه مع مخالفته لظ الاطلاق وما قررناه يظهر الايراد على
الاخبار المذكورة وما يتجه انه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما تفيده الظن وحجيته اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على
الظنون فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر ويرد عليها ايضا ان ما تفيده تلك الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسب
ما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد توافقت عن المنع منه لا ابهام فلا تدل على المدعى وايضا اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن
وقد خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فاقضى ذلك تخصيص العام او تقييد المطلق لقيام الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بان

ذلك لا ينافي ما هو المقصود بتلك الظواهر حيث ان المقصود من ذلك بيان ان مقتضى الادلة القائمة من الكتاب والسنة عدم حجية شيء من الظنون الا ان يقوم دليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقا فلا كلام ولم يرد احد شيئا من تلك الظواهر والا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وموضوعه شيء انه توضيح القول فيه ان الثاني الاجماع ويقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان الحجة انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول ويظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهذا المخالف في الامرين يعني الاصول والفروع يمكن تصحيحه لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى قضائه بعدم حجية الظن مطلقا كما ذهب اليه الاخبارية فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع بفساده لقيام الضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يقال ان ما ذكره السيد انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان الاخذ بالاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في مقام اخر ايضا ومن البين انه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي له الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر ان انفتاح السبيل كذلك لم يكن حاصلا في عصره بل وما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء لبعد تفرع الخلاف كذلك على الادلة القطعية النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا ينقص عن الخلاف الحاصل بين المتأخرين ويشهد له ايضا ملاحظة طرق استدلالاتهم ووجوه احتجاجاتهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم قطعا فالدعوى المذكورة من السيد ره بعيدة جدا بل يكاد يقطع بخلافه ويومي اليه ما ذكره من قطع الامامية بان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول فانه لا يستريب احد منهم بقطع بان مخالفه في المسألة الفرعية ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف ولا اختلاف في الوافقين منهم مع … ولم يقطع احد منهم بضلال مخالفه ولا قطع مواد … بل لم يتحقق منه جزم لذلك لا الظن به كما هو الحال في مخالفة الاصول وهو من الامور الواضحة بل الضرورية بعد ملاحظة طريقتهم والظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من شأن المذاهب … من فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفهم في الاصول وان كان المخالف في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الجناية مختلفة والجهة متعددة والظاهر انه ليس مرجعه الى قيام الدليل القاطع على كل مسألة من الفروع مما يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع او القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسبما نص عليه في مقام اخر فلا يكفي بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن عند من يعمل به ويقول بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم قلت مقصود السيد من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليه وان الظن مطلقا لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق قام الدليل العلمي على حجيته فما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليه الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية يكون بمنزلة المخالف في اصول الدين والمذهب وعلى هذا يرجع ما ذكره من الاجماع الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعى الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وانما الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى الاجماع عليه من كلام الشريف الاستاد قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية الظن مطلقا وليس كذلك وانما وهم بعض العلماء والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب هو المطابق لما ادعاه السيد ره حسبما عرفت فيتأيد به الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال العلماء يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم يحتج احدهم يستند فيها الى مجرد كونه مفيدا للظن وايضا لا زالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة والقواعد المأخوذة منهما دون غيرها وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة الى هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة الكتب الاستدلالية ومناظراتهم الحكمية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك … عن مؤنة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يشير به كلام الشريف الاستاد وربما يشير اليه عبارة السيد ره وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا ويعنون بذلك دون مطلق الاجتهاد فانه مطلوب عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها والعمل بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها عند تعارضها واين ذلك من الاجتهاد المطلق عند العامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في التراجيح الحاصلة بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة والحاصل ان الحكم بانعقاد الاجماع على ما ذكرناه غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم حسبما فهمناه وقد ادعاه السيد ره حسبما عرفت فيما يدعى الاجماع على عكس ذلك لبعض ما يتوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله الثالث ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام

بالواقع

الدليل

الدليل القطعي او المنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته والظاهر انه لا اجمال في انكاره حسبما عرفت بل هو مما اجتمعت عليه العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام غير واحد من الافاضل وقد يورد عليه ان غاية ما ذكر ان الظن ليس بحجة من قبل الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام انما البحث في ان الاصل المذكور هل ينقلب بعد انسداد باب العلم فيصير الاصل الثانوي حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه او الاصل فيه ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك ونفيه وانقلاب الاصول الاولية بخلافها شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد وكذا يد المسلم على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف ذلك فالكلام هنا في اثبات هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل في التقدير الاخر قلت المقصود من التمسك بالاجماع المذكور بيان ان هذا الاصل المسلم وان قضية الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه فالقائل بحجية مطلق الظن لا بد له من اقامة دليل على عليه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كاف حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد لما نشترط في الدليل القائم على خلافه فاذا لم ينهض دليل القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير حاجة في هذا الاصل الى اقامة دليل اخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور ثم يرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل قد استدل بعموماتها عليه الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسبما مرت الاشارة اليه فالادلة الاربعة مطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو قاض بعدم حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا لوحظ فيما يستنهض دليلا على ذلك ولم نجده دليلا اخر سواء تم الاحتجاج المذكور فيمكن ان يقرر ذلك بالملاحظة المذكورة دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر ادلة اربعة نظرا الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة فيه الثالث انه لو كان مطلق الظن حجة في الشريعة وكانت العبرة في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة لورد ذلك في الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة وبه يناط بقاء الشريعة وبه ينتسق نظام الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال البيان مع انا لا نجد في الكتاب والسنة دلالة على ذلك لا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم الاخذ بالظن والمنع من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسألة مما يعم به البلية اقوى دليل على عدم … الحكم بل قد … طريق اخر لاستنباط الاحكام غير مطلق الظن فقد وقع التنصيص عليه في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن اهل بيت العصمة ع وقد ورد الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك ففيه اقوى دلالة على عدم الرجوع الى غير ذلك ففيه اقوى دلالة على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك نعم الرجوع الى المذكور انما يكون غالبا على سبيل الظن الا انه ظن خاص لا مطلق الظن ومن الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم وروده في الاخبار مشيرا بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظرا الى ان الاخذ بهما غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر بالاخذ بالظن الخاص دون المطلق فهو يؤيد مقصد المستدل ويعاضد ما ادعاه حسبما ذكرنا لا انه ينافيه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن سبيل العلم منسدا في ازمنة المعصومين ع وانما انسد بعد ذلك ولو كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك الازمنة فلا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقا وعموم البلوى به انما يعد بعد ذلك الا ان يقتضي بذكرها في الاخبار حال عدم الاحتياج اليها هذا هو الوجه في خلو الاخبار عن بيانه ويدفعه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان انسداد باب العلم كان حاصلا بالنسبة الى كثير ممن كان في اعصارهم ع سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يرى من اختلافهم في الفتاوى اقوى دلالة عليه فمنع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف صح القول باهمالهم في بيان حكم المسألة وكونهم الى مجرد حكم العقل مع ما نشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والاهواء فكيف يصح ان يجعل مطلق الظن مناطا لاستنباط الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون الكتاب والسنة لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا معيار لها كالاهواء والاراء والاستحسانات العقلية والوجوه التخريجية ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة عليها بعدم الاعتداد واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور ويمكن دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مطلقا وانما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسبما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقرر الدليل … الكلام في بناء الشريعة على الظنون الاجتهادية بعد انسداد سبيل العلم وحصول … المحجة البيضاء وخلافها في الانضباط وعدمه مما يقضي بقوة المنضبط وضعف غيره وذلك مما يقضي بعدم جواز الاخذ بالضعيف مع التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى ح واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه واقرب الى اصابة الواقع فهو في حال الضرورة بالترجيح اولى من المفسدة الكلية في الاخذ بخلافه اقوى هذا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع على حجية مطلق الظن حين

بانفتاحه

اثباته عليه

مدخل

حصل

فلأ

الثلاد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الاخذ به شرعا كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا يثبت الا بحكم الشرع دون
العقل وهذا الوجه موهون جدا لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل قاطعا من ادلة الشرع
وقد مر وهنه في محله سننبئ ثم لنا طرق اخرى في المقام ووجوه اخر شتى في تصحيح ما ذكرناه من القول نبينها ونشير الى ما يرد عليها وما يمكن دفعه بها
احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية وانه لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ
الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكاليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه
فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة
في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل
معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على
حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا بالاكتفاء
المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار
امر آخر يحصل معه الرضا بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة
دون ما لم يقم عليه ذلك فان قلت ان قام او لا طريق مقرر من الشرع في الوصول الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم
يقم فالواجب اولا تحصيل العلم بالواقع ومع تعذره ينوب عنه الظن بالواقع او يقال انه ان لم يقم طريق مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم
هو الطريق وان قام كفى ما جعله طريقا فان لم يثبت عندنا ذلك او ثبت وانسد سبيل العلم به ... الواقع اذ القدر المسلم من التكليف بالرجوع الى
الطريق انما هو مع العلم به وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع الى الظن بالواقع حسبما قررتموه قلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطريق المقرر من
الشارع في الشرع وليس يتعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر او عدم العلم به قاضيا بترتب العلم بالواقع عليه ولا تعين الرجوع الى العلم بالواقع
الا ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطرق فرده دليلا على ترتب الآخر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق
المقرر او عدم العلم به لا لاختصاص العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا ويتخير المكلف في الرجوع
الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين تحصيل العلم بالواقع
مع انتفاء العلم بالطريق المقرر وانتفائه واقعا ليس لكونه متعينا في نفسه بل لحصول البراءة به على النحو الذي ذكرناه وفرق بين كون الشيء مطلوبا لذاته
وكون المطلوب هو احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم
يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت وهو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة
حسبما يتم الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفي في افادة حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع كما هو قضية الوجه الآخر فان قلت ان الظن باداء
الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور لولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به وانما يستلزم تفريغ
الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ
الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصد الشارع حقيقة الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان قطعيا فلا اشكال في
عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنيا وقعت المعارضة بين الظنين المفروضين حيث ان الظن بالواقع يستلزم
الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل القاضي بعدم حجيته ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفريغ الذمة فلا بد من ترجيح
اقوى الظنين كما هو الشأن في سائر المتعارضين بل القوي حينئذ هو الظن والآخر وهم في مقابله ولا يتحاشى عنه القائل باصالة حجية الظن بل ذلك مصرح
به في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور وان يبقى حجيته ما لا يفيد ظنا كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني على كونه طريقا
شرعيا الى الواقع لحصول الظن منه بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن
فغاية الامر ان يقول بحجية كل ظن بالواقع ويضيف اليه حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان القول
بحجية ذلك لا ينافي مقصد القائل بحجية مطلق الظن سواء التزم به في المقام او لم يلتزم به لبعض الشبهات قلت قد عرفت مما قررنا ان الظن بما هو ليس
هو طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن او منع
عدم حصول التفريغ به كما ... وانما يحتمل حصوله به من جهة قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام المذكور وعدمه في نظر العقل فتساوي نسبة
الحجية وعدمها اليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه التكليف بفعل
حصول الظن به من جهته نعم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن
به في حكمه اذ قضية الدليل المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظني القائم على
حجية الطرق الخاصة ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع الا ما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا آخر
ولا ربط لاحدهما بالآخر وقد عرفت ان ما يترائى من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع
حيث انه شيئا وفقا الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عندنا ادائه كذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل في القياس

المكلف م

في حكم الشارع

المكلفة

به مكان الرجوع هو العلم

الذمة

بين م

حاصله م

يقام له

بالواقع م

الدليل م

من استلزام م

سيم بعد قيام

ايضا بعد قيام الدليل على عدم حجيته فانه اذا حصل منه الظن بالواقع فقد حصل منه الظن بفراغ الذمة بالنظر الى الواقع عند اداء العمل كذلك الا ان
الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم مما لا اعتبار له في نفسه وقد قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فقضى بالقطع بعدم حصول التفريغ
به في حكم الشرع فظهر مما قررناه ان الايراد المذكور مما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين ومما يوضح ما قلنا ان الظن
بالملزوم لا يمكن ان ينفك عن الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة بين الامرين كيف يعقل انتفاؤه لو قام الدليل على خلافه والقول بانه بعد قيام
الدليل القطعي يعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظني يظن به وهل ذلك الا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر مما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل
هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل
بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوت
تلك الظنون في ذلك كان الجميع حجة في حكم العقل وان لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ اولا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء
منها على ما هو المفروض فينتقل الحال الى مجرد تحصيل الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها
حيث لا يقوم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع والاخذ بالاقوى منها عند التعارض من غير فرق بينها فتحصل ان اللازم اولا تحصيل العلم
بالتفريغ في حكم الشارع كما مر القول فيه وبعد انسداد سبيله يتعين تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه تنزلا من العلم به الى الظن فيتنزل الظن منزلة
العلم واذا انسد سبيله ايضا تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسبما ذكر في المقام فهذه مراتب متدرجة ودرجات مترتبة ولا ينتهي
الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين والمختار عندنا حصول الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر كما سيأتي
الاشارة اليه في الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما يتنزل الى الوجه الثاني دون الثالث وانما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل
الثاني ايضا وتساوي الظنون من كل وجه ولا سبيل لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون مخصوصة
كافية في استنباط الاحكام الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظرا الى قيام الدليل القطعي المذكور وليس ذلك
من الاتكال على الظن في اثبات الظن ليدور كما ظن فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مطلقا سواء استثني
او خصوص الظنون الخاصة والطرق الناشئة ليس من مسائل الفروع وانما هو من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم
بالنسبة اليها وعلى فرض عدم انسداده في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع
العقلي فلا وجه للقول بحجيته بعد انسداد سبيل العلم فيها ليرجع بعده الى الظن بها قلت كون هذه المسألة من مسائل الكلام من اوهن الكلام اذ لا ربط لها به كما
هو ظاهر من ملاحظة حده بل هي من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل وبالجملة حد الاصول يتبع كونها من
المسائل المندرجة فيه ثم لو صح اعتبار القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا ان اريد به اعتبار تحصيل القطع بها
اولا وان اريد به ما يعم الانتهاء الى القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا ايضا وما ذكر من قيام البرهان
القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم انسداد باب العلم فيها او في شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يفيد على فرض انسداد
باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عنده طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه
على انتفائه حيث اخذ ذلك من مقدماته كما سيجيء بيانه ان شاء الله ولا يدعي قيام الدليل القطعي اولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور
بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع اولا للوصول الى الواقع ويريد بيان ان قضية العقل بعد الانسداد المذكور هو
الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل يستكشف به حال الجاهل وان قضية جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ونحن
نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور ساقط جدا الثاني انه كما قرر الشارع احكاما
واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده وح فان كان سبيل العلم بتلك
الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف بين الفريقين وان انسد
سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع
الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن ح مقام العلم حسبما عرفت ويأتي في الحجة ان ما يظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون
لقيام الادلة الظنية على كونه كذلك وليس ذلك اثباتا للظن بالظن حسبما قد يتوهم بل تنزل من العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك
بمقتضى حكم العقل حسبما مرت الاشارة الى نظيره في الوجه المتقدم وقد يورد عليه بوجوه ينبغي ان نشير الى جملة منها احدها ما اشرنا الى نظيره سابقا
من ان هذه المسألة من المسائل الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان وقد عرفت وهنه ثانيها ان سبيل العلم بهذه المسألة مفتوح
فان كل من سلك مسلكا في المقام يدعي العلم به من البناء على مطلق الظن او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى وضوح فساده ثالثها ان الانتقال الى
الظن بما جعله طريقا مع العلم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب سبيل العلم به وهم اذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف بتلك
الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها بخلاف الاحكام الواقعية فان بعد انسداد باب العلم بها قامت الضرورة ببقاء التكليف بها ولزوم الخروج
عن الدين وهو ايضا في الوهن نظير سابقه اذ من الواضح ان للشارع حكما في شأن من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن
الخاص ولا يعقل في الطريق المقرر الاول وح كيف يمكن منعه مع ان الضرورة القاضية به بعد القطع ببقاء التكليف اوضح من الضرورة القاضية

في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله يتنزل الى الظن بالتفريغ م

الواقع م

انما يكون م

ببقاء التكاليف نعم لبناء عليه لا مجال الآن لترتيب ومسكة فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الاحكام فاذا علم ثبوت طريق للشارع
في شأنه من الاخذ بمطلق الظن او غيره تعين تحصيل العلم به او لا فان قام دليل قطعي من قبله كما يدعيه القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعين
الاخذ بالظن كونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل قضيته علمه بتعيين طريق عند الشارع في شأنه
جملة من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن بما يعني الاخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجة عليه بقضية
الدليل المذكور وذلك حاصل في حجية الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفي به في استنباط القدر
اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما ذكرنا ونحن نسلم الا انه ليس الحال كذلك
في المقام رابعها ان اريد بذلك حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليها فكلفنا في كل واقعة بالبناء
على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة فمسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مطلقا من اي سبب كان من الاسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وان كان
المراد القطع بان الشارع قد وضع طريقا تعبديا كالبينة للوصول الى الاحكام فهو وان القطع به بل خلافه من المسلمات لقيام الاجماع والضرورة
على توقف التكليف على الادراك والفهم واقله الظن بالواقع وهذا ارجح فما من الوجوه المتقدمة تماما او كافيا فلان ما سلمه من تعيين طريق من
الشارع للوصول الى الاحكام مدعيا قضاء الضرورة هو عين ما انكره ولا وجه فقوله انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن بين الفساد
فانه ان كان ذلك من جهة انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف فهو خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التنزل فيما قررناه هو ما ذكرناه دون ما توهمه   التلازم
وان كان لقيام دليل آخر عليه فلا كلام لكن اني لم يذكر ذلك اما ثانيا فبانه لا مانع من تقرير الشارع طرقا تعبدية للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا
بالنسبة الى الموضوعات بل نقول ان ادلة الفقاهة كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة الاجتهاد حسبما فصلنا القول فيها في محل
آخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد بما لا وجه له اصلا فان المقصود من المقدمة المذكورة تعين طريق الى ذلك عند الشارع في الجملة من غير
حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا
انسد سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما ينتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ينتقل من العلم بالاحكام
الشرعية الى ظنها نظرا لا من العلم الى الظن في المقامين لكون العلم طريقا قطعيا الى الامرين فبعد انسداده طريقيه يؤخذ بالظن بها فغاية ما يستفاد
اذن من الوجه المذكور كون الظن بالطريق ايضا حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضيته ما ذكر
حجية الامرين ولا يابى عنه القائل بحجية مطلق الظن فيثبت ذلك مقصوده من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء آخر فيكفيه انه لما كان
المطلوب اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فان حصل العلم بذلك الطريق واداء فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه
   اولا وسواء باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعا سواء اعتبره الشارع اولا للاكتفاء باداء الواقع بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطرق   بالعلم
   العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق
   والشارع بالطريق الذي قرره الشارع او للاكتفاء باداء الواقع قطعا بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم
بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق بذلك واداء الواقع
به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا وكون اداء الواقع على سبيل القطع اداء
لما هو الواقع من طريقه قطعا لا يستلزم ان يكون الظن طريقا اذ قد لا يكون اصلا كما بين في ادائه كل علم باداء ما هو الواقع ولا باداءه على الوجه المقرر   طريقا
ولا ظن باداءه على الوجه المقرر وانما هناك ظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدي به التكليف المتعلق بالطريق مطلقا ويبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق
في محل الشك اذ لا يعلم ولا يظن اداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم بالبراءة
فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم بالواقع به واذا قام مقامه كان بمنزلة
العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم باداء الواقع كان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل
ايضا بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا لصح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين
مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر واما اذا كان احد التكليفين منوطا بالآخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالآخر
الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر
لكون العلم طريقا الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق ايضا جرى الكلام المذكور في صورة الظن ايضا لكنه ليس كذلك
فلذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل اولا تحصيل العلم به هو الرجوع
الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام الاحكام انصرف اليه
تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يعتد بغيره مما دل دليل عليه ولو تساوت الظنون من كل وجه فقضى ذلك بحجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح في
نظر العقل وعدم امكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية
مطلق الظن واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول
بانتفاء المرجح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح المقام ان الدليل الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا

لحجية عدة منها كافية مثبتا للحجية في استنباط الاحكام من غير ان يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجية عن غيرها ولا اثباتها واما ان يكون عدة   ما هو اثبته
منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كذلك نافيا لحجية الباقي واما ان يكون مثبتا
لحجية البعض على الوجه المذكور نافيا لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين ويجب في حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام التزاحم
وان اختلف الحال فيها بالقوة والضعف غير انه في القسم الثاني لا بد من الحكم بحجية غير ما قضى الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها
فان قلت ان قيام الدليل على حجيته الظن مطلقا فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء
على الحجية ونفيها فانه رجوع الى الظن والاتكال عليه وان كان في مقام الترجيح والاتكال عليه انما الاوجه قبل قيام القاطع عليه بل نقول
ان لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل اذ المختار عنده عدم حجيته وان وجوده
كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه في المقام دوريا قلت ليس المقصود في المقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة
عليها ليكون الاتكال في الحكم بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل ان تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض
تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من رجاء القضية المهملة الى الكلية بل يقتضي مفاد المهملة المذكورة على تلك الجملة فالظن المفروض انما يبعث
على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل
منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متساوية النسبة بالنظر الى الجميع
فلا محالة يحكم للكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون الباقي فلا محالة   بحجيته
يقدم المظنون على المشكوك او الموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الدليل الظني المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى
يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية
الظن في الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك ان كان على سبيل اليقين تم ما ذكر وان كان ذلك ايضا على سبيل الظن كان
ذلك ايضا اتكالا على الظن فان التنجيز يتبع اخس المقدمات والظاهر من القبيل الثاني لعدم الظن بقيام احتمال الخلاف فاذا فرض تحقق ذلك
الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه فتساوى الظنون المفروضة بحسب الواقع ولا يتحقق ترجيح بينها حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها
والحاصل انه لا يطرح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها
لغيرها من الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتى يكون الاتكال فيها على اليقين وغايته
   على ما الدم الامر حصول الظن بذلك فالمحذور قلت لا اتكال في حجية تلك الظنون ليس على الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك
الظنون على غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجية بينها وبين غيرها
وتوضيح ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع والبعض ثم الامر في البعض
يدور بين بعض الظنون وغيره والتعيين له وقضية العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا
قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لم يصح
التعدي عنها الى حجية غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض حجة في المقام ودارت الحجة بين   الخامس
سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى آخر ما مر واما لو كانت حجية البعض
مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته كان دليل فيتعين عند العقل الاخذ به
دون غيره فان الرجحان قطعي وجد في الترجيح من جهة ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا
يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين القول بحجية خصوص ما قام الدليل
الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجيته ذلك دون غيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجيحه على غيره في
نظر العقل قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على العموم الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلاث بحجية الظن على سبيل الاهمال وان اكتفينا
بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني هو المتبع دون غيره حسبما قرر في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة
وتساوي الظنون بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم حجية الجميع الا اما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر
هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها
فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كذلك فان قلت اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة لثبوتها
بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يتعدى الحكم منها الى غيرها حسبما مر واما اذا قام الدليل الظني على حجيته كذلك لم يكن الحال فيها على ما ذكر
وان قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه لاقتضاء الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي غاية الامر
ان يكون الدال على حجيته امران الدليل القاطع العام والدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلنا الحال على
ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة
المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك

الدليل الظني منزلة القطع قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع التعارض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك
الظن لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني بالظن ببقاء الاشتغال فيتدافعان ولا بد من الرجوع الى
اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الاول راسا قلنا لا مصادمة بين الظنين المفروضين اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة
بينهما ايضا لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة او العلم به كما هو الحال في القياس ونظايره بل لا اقتضاء
فيه لذلك كما مرت الاشارة اليه وايضا اقصى ما لو سلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يزاحم
الدليل الظني القائم على خلافه حتى يتدافعان ويرجع الامر الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل الاول لا مجرد الظن بالواقع من غير
حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق الظنون
لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية المذكورة ومن البين ان الظني لا يقاوم
القطع فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام بين الدليلين حتى تكون
ظنية احدهما قاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما مر بيانه فاذا قام الدليل
على خلافه حسب ما مر بيانه فاذا قام الدليل عليه لم يعارض ذلك الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور
ما يقتضيه م
على عدم حجيته خارج عن موضوع الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص
ليلزم التخصيص في الادلة العقلية فكذا ما بمنزلته من الدليل الظني اذا افاد عدم حجية بعض الظنون فلا مدافعة اصلا فان قلت ان قام هناك
دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا
على م
كانت حجيته معلومة وهي انما يثبت على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فمفاد مقتضى الدليل
المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شان الادلة المتعارضة
من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب اذ لا يصلح تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك
القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل
عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين قلت الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون
الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق
بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل
شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج
تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا
يحكم بحجية الاخر كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن
الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق
بحكم المسئلة بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا ريب اذن في لزوم
ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل
القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض
حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاطع بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام
الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجية الظن الثاني
لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول
دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة اليهما بانفسهما
على نحو سواء كما عرفت وليس حجية الظن في المقام نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض
حجة م
الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون نقضيه الدليل القائم على الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين
حجيته م
بل الحجة م
المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما حسبما انضح مما قررنا فان قلت ان مقتضى
الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية الظنون المفروضة من مسائل اصول الفقه
فلا دلالة فيه اذن على عدم حجيته فيندرج تلك الظنون تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة على حجيتها قلت ولا ارتفاع
حجيتها
الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع وان كان عقد البحث انما يتسند اليها و
لا تخرج عن غلط الا ان المقصود ظاهر
المفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسئلة وعدم المناص عن العمل وثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاده عدم جواز
العمل بمقتضى الظنون المفروضة والافتاء الذي هو من جملة اعمال المكلف فتة الخامس انه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة
كما قضت به المقدمات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون او الظنون الخاصة من دون قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية

الجميع

الجميع لتساوي الظنون اذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح قاض بالتعيين واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض
حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي فانه القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم
العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا ينع له
تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة
فعموم الحكم انما يجيء ح من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص
ح على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام اذن في حجية الاخص وانما التامل في حجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان
الحكم م
يحكم بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص ح مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي
مشكوكة بل الضرورة العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون لما
لا تعيين لها حتى يؤخذ بها على مقتضى اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع
في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم والمفروض انه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع
لانتفاء المرجح عندنا قلت لا ريب في حكم العقل ح من الاخذ باخص الوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على
ما دونه بناء على القول المذكور ان اكتفى به في دفع الضرورة وترك الباقي مما وقع فيه الخلاف على القول المذكور فلا يثبت بالقضية المهملة ازيد من كون حجية الظن
الحاكم م
ح ما يزيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة جريا على مفاد
الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف ايضا بالاخص بعده تعين ما ذكر الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك هذا اذا
كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه بينهم او كان
ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعا بين تلك الظنون ولا ترجيح بينها فيجب الاخذ
بجميعها من غير ان يتسرى الى غيرها مما يتعدى عن تلك المرتبة فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن على سبيل الاهمال هو
الحكم بحجية البعض ولما دار البعض بين ظنون عديدة كان قضية انضمام المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية
جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من ساير الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في
الجملة واذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة ووقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فالقاضي اذن بترجيح البعض بالنسبة الى تلك الابعاض
وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هناك ترجيحين بالنسبة الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن
في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن العمل وثانيهما ان يتسرى الى جميع الظنون
وبعضها م
منها ومن غيرها ومن البين ان العقل حين جهالته ودوران الامر عنده بين الوجهين انما ياخذ بالاخص فان المهملة انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل
القاطع عليه دون ما يزيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمالين المذكورين اذا لم يقم دليل خاص على شيء منها كان قضية حكم العقل في شان الجاهل
بالحال هو الاقتصار على الاول وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن على التقدير المفروض وبعبارة اخرى ان العقل بعد علمه
بحجية الظن في الجملة والتزامه بالعمل بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية المعين وحيث لم يتم عنده دليل خاص على تعيين ما هو
الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المفروض حجيته وكل ما وقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يرجح له
الامر عنده
الحكم ح بحجية ما يزيد على ذلك البعض فان الضرورة الملجئة له الى العمل يندفع به فلا داعي لضم غيره من الظنون اليه والحكم بحجية الكل من دون ضرورة
قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقضي بتسرية الحكم للجميع من جهة انتفاء المرجح لما عرفت من ان خصيصة احد الوجهين في مثل هذا
المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعا وهو ظ فان قلت انه تم ما ذكر من البيان
فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك اذ دوران الامر بين الاخذ باحد الظنين يتوقف
الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا اتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع اذن في
الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسبما قررناه ولا مدخل من الاخذ بالاخص على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك
الظنون حجة مع الخلو عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده لا تكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضته لما هو حجة عندنا فان قلت انا نقلب ذلك
ونقول ان الحكم اذن بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى ويتعين الاخذ بذلك دون عكسه فان
قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف ما اقتضاه الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يجيء من جهة الاصل
وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور باثباته فيكون اثباتها هناك كافيا فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن
ان يقال في دفعه بان القائل بحجية الظن مط لا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا عارضه الشهرة وكانت اقوى غاية الامر انه يرجح جانب الشهرة لقوة الظن
في جهتها فهي ح عنده حجتان يتعين العمل باقوى المتعارضين وترك الاخر لوجود المعارض الاقوى المانع من العمل بالحجة لا انه يسقطها عن الحجية
بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها نظرا لوجود المقتضي في الثاني الا انه مصادف لوجود المانع بخلاف الاول
اذ لا حجية هناك حتى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول ان على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن

عموم مطلق كما هو احد الوجهين المتقدمين في اول المسئلة فكل ظن يقول بحجيته من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجيته القائل بحجية مطلق الظن الا ان يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يعارض بها تلك الحجة المسلمة فضلا عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان الفريقين متفقان ح على حجية الخبر وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له ذلك لدعوى على فرض اثباته وقد عرفت انه لا دليل عليه ح فيتعين العمل بالخبر هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخفى على من تامل السادس انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة وذلك مما لا ارتباط له بالمقام وح نقول ان امكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع اليهما في الغالب تعين الرجوع اليهما على الوجه المذكور وحملا لما دل على الرجوع اليهما على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به وكان بمنزلة الوجه الاول وان انسد سبيل العلم به ايضا وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع نزولا من العلم الى الظن مع عدم المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما ح فينزل الى الظن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك يكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع ح هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما والحاصل ان هناك درجتين احدهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف من اول الامر اما لكون الرجوع اليهما مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل اولا على الرجوع اليهما على وجه مخصوص سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك بعد انسداد سبيل العلم الى الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور فينزل في حكم العقل الى الظن به وان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفي به في استعلام الاحكام كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان على حسب ما مر من التفصيل وح فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعد به الى سائر الظنون فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مط ولو مع عدم افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل بمطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص فان القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بالحجية من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة اندراجه تحت المطلق مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليلا قاطعا عليه حتى يثبت به ذلك القول بل لا لان الاخبار القطعية عليه لم افضي الامر الا لدلالتها على حجية ذلك بالنسبة الى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وح قد يقع بحصول العلم بالنسبة اليهم او لا بعد اذن في احتفافها اذن بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدمه فغاية الامر حجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم لا بعد الاذن وذلك غير الظن الحاصل لنا للاحتياج الى ضم ظنون عديدة لم تكن محتاجا اليها ح ولا دليل على حجيتها عندنا الا ما دل على حجية مط الظن قلت لا مناقشة فيما ذكرناه واذا انعقاد الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة الى زماننا هذا وما قبله من الامور الواضحة الجلية حتى ما يكاد يلحق بالضروريات الاولية وتبنى بناء الائمة على انكاره حيث انه غير قابل للمنع والمنازعة ولذا لا يفرق فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى فان منهم من يقول به من جهة كونه مما يفيد الظن لا لخصوصية فيها فلا يقوم الاجماع على حجية الظن الحاصل منهما بخصوصه قد ينبه انه بعد قيام الاجماع لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده اذ ليس المقص دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة اذن في اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو ظنا ثابتا بالدليل وليس يعني بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع من جهة الخصوصية الحاصلة فيه لا من جهة عامة وهو واضح لا خفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنه ولم يتعين عندنا طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مط حسب ما قررناه واما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث الاسناد فهو واه جدا وكذا من جهة الدلالة اذ من البين بعد ملاحظة فهم الاصحاب وعلمهم شمولها لاهل العصر ونحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطاب الشفاهي لبعض الحاضرين ويتوقف شموله للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف كان فان سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع اولا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسب ما ندعيه كما سيجي الاشارة اليه فقضية حكم العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه كان على وجه ما يقتضيه الدليل المذكور والمقص بالاحتجاج المذكور بيان هذا الاصل لا وجه للرجوع الى شيء من ساير الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم يقم عليها دليل خاص فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقضي ذلك بحجية الظن الحاصل منهما مط بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي شهد مزكي بعدالته فلا يتم ساير وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة وح نقول انه لا يكفي الظن المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين ان غالب الوارد في من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل بل معدل من منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم في المقام محل منع ومع الغض عنه فحجية خبر المنفرد مط مما لم يقم عليه دليل قطعي واذا لم يقم عليه دليل قاطع على حجية خصوص

في استنباط الاحكام فيتوقف الامر على الرجوع الى الظن او يؤول الامر الى وجوب الرجوع الى كل ظن لانتفاء المرجح على حسب ما مر هذا تمام التقريب المذكور

شيء من

شيء من الاخبار كان الحال على نهج واحد وكان الامر دائرا مدار الظن حسب ما قررناه ولو فرض قيام قاطع على حجية بعض اقسامه فهو اقل قليل منه لو سلم من البين انه لا يكفي به في الخروج عن عهدة تلك التكاليف من المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في يومنا هذا زائدا على القدر المفروض وبملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره ان كان الملحوظ فيه حصول القطع من الاولى دون الثانية فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص مط غير ظاهر حسب ما قرر في محله وان كان المقص دعوى القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها ففيه انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين وليس الحال في مفاد الفاظ الكتاب الا كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذ نادر الا انه موهون جدا حسب ما قرر الكلام فيه في محله كيف والرجوع الى الكتاب والسنة والتمسك بهما وما بمعناهما مما ورد في الروايات يعم الامرين كما يعلم الحال فيه من ملاحظة نظاير تلك العبارات فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب الواصل الينا على سبيل الظن حسب ما اشار اليه في بحث الكتاب كذا لا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا على وجه اليقين من المتواتر والمحفوف بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد ايض من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل ومما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا بعيدا كثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوع بها وبذلك يتم التقريب المذكور فان قلت لما كان محصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية في الرجوع اليهما الى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرر لحجية مطلق الظن فان هذا التكليف جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما فلا اختصاص اذن للظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة بالرجوع الى الظن في المقام الى ملاحظة الا العلم بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسب ما فرض يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها وكما لا يكون اعتباره في كل منهما منفردا قاضيا بتعدد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس المقص بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما كما هو المفروض اذ مؤداه ح حجية الظن الحاصل منهما مط ولا ربط لذلك بالقول بحجيتهما من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما واعتماد الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسب ما قرروه في الاحتجاج لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد من القول باندراجه تحت الاصل المذكور ان جهة حجية الظن المستفاد منهما هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به في الرجوع اليهما فجهة حجية هذا الظن في المقام هي بعينها جهة حجية مطلق الظن في ساير الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام لا يقضي بكون ذلك من جزئيات الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة وهو ظاهر ومع الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية الاخذ بذلك بعد انسداد سبيل العلم بتفصيله فاللازم منه حجية الظن المتعلق به مط ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه وح نقول انه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذ كان كافيا في الاستنباط قضى بالاقتصار فيما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما يستفاد منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل ولذا يقتصر فيه على القدر الثابت وحينئذ لا يكون ترجيح بين الظنون بحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في استنباط الاحكام العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون التاسع انه لا شك في كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كساير الافعال يجب بحكم الشرع على بعض الوجوه ويحرم على اخرى فان قام عندنا دليل على تمييز الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة الافتاء على الوجه الاخر وان انسد سبيل العلم بذلك اضطر تعين الرجوع في التمييز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع فاذا دار الامر بين الافتاء بمطلق الظن او بمقتضى الظنيات الخاصة دون مطلق الظن لم يجز له ترك الافتاء مع حصول الاول ولا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو ترك الظن ونزول الى الوهم من دون باعث عليه

فان قلت ان الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شاننا وهو مفاد الظن بتعلق التكليف بنا في الظ فكيف يتم الانفكاك بين الظن
بالحكم والظن بتعلق التكليف في الظ المرجح للحكم والافتاء قلت ان اقصى ما يفيده الظن بالحكم هو الظن بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن
بجواز الافتاء او وجوبه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في الوجوه السابقة الا ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد
للظن على عدم جواز الافتاء من دون لعارض ذلك المتعلق بنفس الحكم ولذا يجامع الظن بالواقع مع حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء — الظن
بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه عوضا عن البيان كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع انتفاء — ودعوى ان قضية الظن بثبوت
الحكم في الواقع هو حصول الظن الدليل المفروض نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يتم هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظ
تعلق التكليف بنا في الظاهر فانه يمكن ان نجمع قيام الاحتمال الاتي في حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل بالرجوع الى الظن قلت الكلام في مقتضى حكم — والظن بجواز الافتاء بمقتضاه
العقل فان ما يقتضيه العقل توقف الافتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن بالواقع لا يقتضيه
بمجرد حصوله فاذا قام مع عدم قيام الدليل الظني على جواز الافتاء بقيام ظنيات مخصوصة لزوم الاخذ بمقتضاه واذا لم يقم على جواز الافتاء بها نعم ان لم يقم دليل ظني على الرجوع
الدليل الظني على البعض لطرف ما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام او على جواز الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متساوية من حيث المدرك في نظر العقل
جواز الافتاء كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع وجواز الافتاء بكل منها لوجوب الافتاء وانتفاء المرجح بينها واما مع قيام الدليل الظني
على احد الامرين المذكورين او كليهما فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب اولا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق
المجوز للافتاء هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع اولا ومع انسداد سبيل الظن به يوخذ بمقتضى الظن
بالواقع ومع تساوي الظنون في الحجية ويكون ما قررناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها ثم انه لا يذهب عليك ان ما قررناه بالنسبة الى جواز
الافتاء وعدمه يجري بعينه لو فرق بالنسبة الى العمل بالظن بالواقع وتركه فيتوقف الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع بثبوت
على قيام الدليل القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه من اول الامر فذاك ومع انسداد سبيله ينزل بحكم العقل الى الدليل الظني القاضي
بالعمل به والجري على مقتضاه ومع انسداد سبيله يوخذ بما يظن منه ثبوت الحكم في الواقع مع تساوي الظنون بانجمعها من حيث المدرك لا الترجيح لاحد
ولا ريب اذن في حجية الجميع واين ذلك من القول به من حصول الانسداد المذكور فالخلط الواقع من الجماعة القائلين باصالة حجية الظن بعد انسداد
سبيل العلم بالواقع انما وقع من جهة عدم التمييز بين الامرين المذكورين وعدم اعطاء التامل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين
ولا ريب في حصول الترتيب بين الصورتين وذلك بحمد الله تع واضح لا ستره عليه لنا ثم ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك
المخصوصة وقد دل هناك طريقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي منه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا — على انه
وما ذكروه من اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ارادة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان ارادوا بذلك ما يعم اصول الفقه فكيف
يلتزم بانسداد سبيل العلم فيها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسبما دلت النصوص المستفيضة بل المتواترة على اخذ الاحكام منهما
والرجوع اليهما والتمسك بهما وهناك اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب وكذا اخبار دالة على حجية الاخبار المأثورة على حسب ما فصل — الحجة
القول فيه في محله ويدل عليه ايض جريان الطريقة المالوفة من لدن زمان الائمة ع على العمل بالاخبار بين الشيعة واخذ الاحكام منها دون سائر
الوجوه حسبما تراه العامة اصلا لذا والامر في رجوعهم الى الاخبار اوضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زال عمل الشيعة من زمن
الائمة ع على الاخبار المأثورة بتوسط من يوثق به من الروايات ومع قيام القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها وان كان راويها مخالفا
لاهل الحق كالسكوني واضرابه حسبما نشاهده من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل باخبار جماعة هذا شانهم كالسكوني و
ابن الدراج والطاطريين وبني فضال واضرابهم ويشير اليه الاجماع المحكي عن الجماعة المخصوصين وفيهم فاسد العقيدة ومن البين ان الصحيح في اصطلاح
القدماء هو المعول به عندهم وقد ذكر الصدوق ان كل ما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح ومن الظاهر ان مجرد تصحيحه لا يقتضي القطع
بصدق الروايات فلا يزيد على حصول الاعتماد عليها من اجله فبملاحظة ذلك وغيره مما يقف عليه المتتبع في كتب الرجال وغيرها مما ليس هنا موضع ذكره
لا ينبغي ريب ولا شبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم مما كاشفة عن تقرير الائمة ع وتوقفهم على كون المدار في حجية الاخبار على حصول الوثوق
والاعتماد بصدق قائله وحصول الظن الغالب بصدوره عنهم ع ويأتي انشاء الله تفصيل القول فيه في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به وجعله
الشارع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من الكتاب و
اصول مقررة في الاخبار المأثورة يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليهم السلم عليه في الروايات من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فتلك ايضا مندرجة
في السنة واما العقل والاجماع فهما يفيدان القطع وليسا من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجيته لما دل من السنة على حجية قول
الثقة والاعتماد عليه في الشريعة فهو ايضا مستفاد من السنة ماخوذ منها فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعة من الاخبارية مطلقا
ومن اخرين منهم بالنسبة الى ظواهره فغاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته مط ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في
حجية اخبار الاحاد معروف وقد حكي ان السيد ره ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل ربما يدعى كونه من ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس
عندنا ومع البعض عنه فالخلاف في تفاصيلها اشد واوفى بين الاصحاب حتى المتاخرين منهم فان منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية
الحسان ايضا ومنهم من يقول بحجية الموثق ايض الى غير ذلك من الاراء المتفرقة ومع هذه المعركة العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيها هذا

بالنسبة

بالنسبة الى الادلة فالامر اظهر لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت مفاد الفاظها وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها من صدور — اصل الحجية واما بالنسبة الى
الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم ووضع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الخلافية المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية
او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ ماخوذة من نقل الاحاد تارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ بارادة خلاف حقايقها او طرو
الاضمار او التخصيص او التقييد عليها الى غير ذلك مما يحتمل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ على اطلاقها وانما المسلم
منه ما تعلق باستعمال المستعمل بارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة على خلافه وليس ايض على — ذلك
اطلاقه بل انما المسلم منه خصوص صورتين لا يتعداهما الاختصاص الدليل بهما احدهما بالنسبة الى المخاطب بتلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه
تجري المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان ادم ع الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا اذ
ليس مفادها غالبا الا الظن واما غيره من الفي اليه الكلام سواء كان في ذلك العصر او الاعصار المتاخرة فلا يفيد الوجه المذكور حجية ظنه في فهم مراد — ذلك
المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له من تحصيل فهم المخاطب فان امكن تحصيله عن وجه اليقين فلا كلام
والا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على اصالة حجيته اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجري بالنسبة اليه لنحصر الامر — الظن
في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الاصل ثانيهما ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مط او لافهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون
مقصد المتكلم بقائه والاستفادة منه فلا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين والمعدومين ممن يأتي في
الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين
فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بذلك ايض
ولا ريب فيه وعليه يبتني في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وشيء من الامرين المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول فظاهر لعدم
وقوع المخاطبة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب الشفاهي لربما امكن القول به الا ان القول المذكور ضعيف
حسبما بين في محله واما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف والمقصود في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام الدليل القاطع على
كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل من الظ خلافه بالنسبة الى الاخبار فان الظ خطاب الامام ع لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يريد بحسب
ظ المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا للحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه ع بمنزلة كلام — ارادة
المصنفين وخطاباتهم المقصود منه افهام الجميع وهذا الوجدان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظ كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه
بالتدبر فيه والتامل في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظ من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايض الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا — نعم
من دائرة الظن المط ولا دليل على حجية ذلك الظن المخصوص فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه لا بد
كما هو الواقع فظهر بما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها الا
بالدليل العام القاضي بحجية ظن المجتهد مط هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم يأتي بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينهما فانه لا
يحصل دليل في خال عن المعارض بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية معارضة
ايض ولا يستفاد المقصود منها الا بالظن وهو ظن قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو وهن شيء لوضوح ان — فيظن
مجرد الخلاف في مسئلة لا يقضي بكونها ظنية كيف واغلب المطالب الكلامية مما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء فالحكم فيها من القطعيات — ومع ذلك
وليس المدرك لحجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى يناقش فيه من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار دليله القطعي فيه ووجود الخلاف فيه من
الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة — الجماعة
الواردة فيها واما السنة المتواترة والاخبار الواردة عن النبي ص والائمة ع وان امكن المناقشة في بادي الرأي في كون حجيتها نظرا الى شيوع الخلاف
فيها بيننا من قديم الزمان الا ان الظ بعد التدبر فيما قررناها في الرجوع اليها والاخذ بها هي التي استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة ع بحيث
يحصل القطع من التامل فيها كون ذلك ناشئا عن اجماع وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الامر على
المخالف لا يقضي بكون المسئلة ظنية حتى ان الاخباريين توهموا من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة ع قطعي الصدور ومعلوم الورود عنهم
بحسب الواقع وهو خطاء في مقابلة التوهم المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم الصدور والذي يثبت من ملاحظة طريقة السلف وعلمهم
الكاشف عن تقرير الائمة وتصريحهم هو القطع بالحجية في تقرير صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا الى الاحكام كما قرروا الاثبات والموضوع لا العلم
بالصدور واذ ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهي
اذ جريان السيرة المستمرة من اهل اللغات على ذلك ظ ايض فكما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتى يتبين المخرج عنه كذا غيره حسبما هو ظ من
ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها
وحملها على ظواهرها فما حجة القول بحجية مطلق الظن وجوه احدها وهو اقربها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم تقريره على ما ذكره بعض المحققين
منهم ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في نادر من الاحكام مما قضت به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او الفرقة
او ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي ص او الائمة ع وليس ذلك الا قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية فلا بد في

معرفة التفصيل من الرجوع الى سائر الادلة وشيء منها لا يفيد العلم غالبا لعدم خلوها عن الظن من جهة او جهات وح فيتعين العمل بالظن القيام الاجماع بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت توضيح ذلك ان هناك مقدمات ما يتفرع عليها حجية مطلق الظن احدها ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط العمل بالاحكام الشرعية عنا فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قضت به الضرورة الدينية ثانيها ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت ولا مرية في مقتضى العقل والنقل ثالثها ان طريق العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية يفتقر في تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسئلة في هذه الصورة رابعها انه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند ولو بعد الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب وبعض اقسام اخبار الآحاد فليس ذلك مما يكتفي به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلا بد اذن من الرجوع الى غيرها وليس ذلك هناك دليل قاطع على حجية ظن بالخصوص فيتساوى بقية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قضية المقدمة الاولى والثالثة انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والا لزم التكليف بغير المقدور وقضية المقدمة الثانية كون المرجع ح هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع بل نقول انه بمنزلة بعض مراتب الاعتقاد يتكامل الى ان ينتهي الى حد اليقين فاذا تعذر القدر الزائد وجب مراعاة ما دونه وهكذا وانما يجب مراعاة اقوى الظنون فالاقوى من غير فرق بين الظنون الحاصلة من الخصوصيات وغيرها اذ تخصيص بعضها بالحجية دون البعض ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان قلت ان قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقتضي حجية ما دونه من المراتب وعلى حصول تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقتضي حجية ما دونها اذ ليس في ترك العمل بها اذن خروج عن الدين وايضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع بناء على احتمال البناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ايضا ترجيح لاحد المحتملات من غير مرجح اذ كما يحتمل حجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية البعض كذا لا مرجح لحجية الكل قلت ما الاول فمدفوع بوضوح بطلان الحجية المذكورة لاطباق العلماء على خلافه فلذا لم يؤخذ ببطلانه في الاحتجاج لكونه معروفا عندهم في المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكر من التفريع واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع وبإستحالته فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الآخر وهما فاذا فرض تعارض بين الظنين فهو غير محل الكلام ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون المتعلقة بالمسائل المختلفة بان يكتفي ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير ح في تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان امكن تصويره في الخارج الا انه بين الفساد ايض بالاجماع بل الضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن في الجملة وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزم مراعاة نفس المظنة من غير اعتبار الخصوصية ما خذه لعدم امكان اعتبارها من جهة اعتبار بطلان الترجيح من غير مرجح لزم اعتبار كل ظن فالاقوى حسبما اورد ناوليس ذلك ترجيحا لحجية الجميع عند دوران الامر بينها وبين حجية البعض من غير مرجح فيقول به من جهة قيام الدليل عليه كما عرفت هذا ويمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه احدها منع المقدمة الاولى بان يق المراد ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف ان كان التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة بان يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا او انما يفيد تعلقها بنا بناء على فرض اطلاعنا عليه وعلمنا بها اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شانية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا اجتمع شرايط التكليف حسبما فصل في محله والثاني مم بل فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلد به مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الشديدة في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا يفيد تكليفنا بها فعلا حتى يتدرج بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوعة بل ظاهر الفساد فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل العلم لا يقتضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم بها الى الظن بها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري امرا آخر وفيه ان الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف وبحسب اعتقاده وليس حكما آخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقعي ليقابل سقوط الاول وثبوت الثاني بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم ثبوت سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما ظاهريا متعلقا به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايض والا كان ظاهريا محضا فانما قام مقام الواقع وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر الى الواقع وان كان مكلفا به في الظاهر معتقدا كون ما يأتي به هو الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا مستقلا الا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع ولا يكون

ذلك ايض حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف امرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام الحال ولم يكن له طريق الى الخروج عن عهدة التكليف به فانه يرتفع عند ذلك التكليف في الظاهر ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن او الشك في المخالفة كما اذا دار العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او مثل ظنه فانه ينفي الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزم ثبوت حكم شرعي ظاهر له في الاخيرين وذلك في الحقيقة طريق شرعي الحكم بكونه الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء يعرف ذلك بملاحظة الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها الا انه هناك اعتقاد بحصول المباني الواقع والمقصود هو الاول وهو المراد بكون شيء طريقا الى الواقع ويتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على المكلفين بالنظر الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول طريق لنا اليها ولما لم يكن هناك طريق ثابت عن الشارع وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى آخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك حكما ثانويا قائما مقام الاول بالنظر الى الواقع ايض وان كان مكلفا به في الظاهر من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك انما في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ان اريد به عدم اقتضائه الحكم باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف والمفروض قيام الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه تعلق التكليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر لذلك الايصال الينا بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده وما يورد في المقام بان الانتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها وهو في محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم ثبوت كون الطريق شرعيا طريقا ناصبا بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط اذ المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة بل الضرورة والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف بما يجب على الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة ويمكن ان يقرر المقدمة المذكورة ببيان اوضح لا مجال فيه للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يق انه قد دل اجماع الفرقة بل الامة بل الضرورة الدينية على ثبوت احكام بالنسبة الينا بل تفصيلها عاما قامت بها الادلة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا مما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود وان منع مانع من توجيه جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى تلك المقدمة في الدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدم هذا ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها عند انسداد باب العلم بها ويقام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها فيكون مؤداها هو المكلف به في الظ سواء حصل به الايصال الى الواقع اولا وتقريره للطريق المذكور مما لا يرتاب فيه بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان هو مطلق الظن كما يقوله المستدل او الظن الخاص كما ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان كما هو الشان في غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره حسب ما يدعيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شيء من الظنيات الخاصة وعدم افادة شيء من الادلة المنصوبة له لزم الرجوع الى الظن بتحصيله اخذا بما هو الاقرب الى العلم حسبما قرره فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع ويكون مؤداه هو حكم الظاهري المط فمناط الرجوع الى الظن به وابن ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل كما ادعاه المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق المقرر عند صاحب الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظ ليس سوى الطريق كما انه اذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو مقتضى المستدل ولا ملازمة بين الامرين كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم في حكم العقل اذا علم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم به اذ الضرورة القاضية ببقاء التكليف في الجملة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف في الجملة قلت لا مخرج بطريق ما لا مناص عنه في استنباط الاحكام فلا بد من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق للاستنباط اذ لا مناص عن العمل ولا عن الاخذ بطريق من الطرق ح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بظنه حسبما قرر في الدليل المذكور والحاصل ان للشارع ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكاليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه فما ذكر في الايراد من احتمال سقوط التكليف بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مط فهو واضح الفساد فانه لا يتم ذلك الاحتمال الا اذا احتمل سقوط التكاليف بغير المعلوم بالاخذ واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكاليف بالاخذ بطريق موصل اليها في حكم الشرع اذ لا بد ح من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر فما الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مط مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم اليه على تركنا الاخذ لمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيقدم الظن ح عند انسداد باب العلم قطعا اخذا بما هو الاقوى والاحرى والاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به ثانيها ان ما ذكر في المقدمة الثانية ان الطريق الى الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان ان اريد به ان الطريق او لا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظ الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال به

الشرع فسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل
على الاكتفاء بغيره من سائر الطرق لان الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به بل يحصل منه
العلم ايض بعد ملاحظة ذلك وان كان فى المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام فهو مقصر كما هو مقصد المستدل
وان اريد ان الطريق اولا هو العلم بالاحكام الواقعية فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو مم بل القدر
اللازم منه اولا هو ملاحظة العلم باداء التكليف شرعا كما مر تفصيل القول فيه وكون الطريق المقرر اولا فى الشريعة هو العلم بالاحكام
الواقعية مم ولم يبين فى الشرع ما يدل على لزوم تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظاهر ما لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم الى ما لا
التكليف به من الحرج التام بالنسبة الى عامة الانام بل المقرر من الشارع طرق خاصة للحكم بالموضوعات التى انيط بها الاحكام ونزلها منزلة
العلم بها وقد مر تفصيل القول فى تضعيف ما قد يتوهم من اناطة التكليف بالواقع انه لابد من القطع بالواقع فى خصوصيات المسائل وعدم
الاكتفاء بالطرق الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره
الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم
بالواقع وقد مر وجوب مراعات القطع بالواقع اذا حصل القطع بتفريغ الذمة فى ظ الشريعة اقوى شاهد على ما قلناه نعم اذا انسد علينا الطريق
المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين
بالفراغ فى حكم العقل لا لتعين ذلك بخصوصه بل لا يجابه ذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين
الاخذ بالطريق الذى يظن كونه طريقا الا الى تفريغ الذمة ويرجح فى نظر العقل جعله الشارع سبيلا الى معرفة التكليف وثبوت الحكم فى ظ الشرع مقدم
ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع الخالى عن الظن بكونه المكلف به فى الظ فكما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع فى معرفة تفريغ الذمة
كان ذلك هو المتبع فى اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ بما يفيد العلم بالبراءة الواقعية وكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر قدم على ما يظن
معه بالاتيان بما هو الواقع غير ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جائز هناك ايض مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى
استقلال العقل فى الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز تجنبها الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى (الاخذ)
تفريغ الذمة لما عرفت من ان الملحوظ فى نظر العقل اولا هو المعرفة بفراغ الذمة فى ظ الشريعة وحيث تعذر العلم به وكان باب الظن به مفتوحا
لا وجه لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك او الموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم
يقضى بالعلم باداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب
العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به فى ظ الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما هو ظ من جواز حصول الظن بالواقع
والقطع بعدم كونه طريقا فى الشريعة الى الواقع لما هو ظ من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا فى الشريعة الى الواقع كما فى ظن
القياس وقد يظن عدمه كما فى ظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به فى الشريعة وقد يشك فيه كما فى بعض الظنون المشكوك حجيتها
وجواز الاخذ بها ولا ترجيح فى نظر العقل لجواز الاعتماد عليها فى الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك
المظنون هو المكلف به فى الشريعة والحجة علينا فى استنباط الحكم والمتبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظن الثانى دون الاول وسيأتى تتمة الكلام فى ذلك
الثالث انها المنع من المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الاحكام الشرعية
على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقضى ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تعين الاشتغال بالاحكام الشرعية فى الجملة هو تحصيل
اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسئلة لينتقل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد انسداد سبيل العلم
باداء التكاليف الشرعية والخروج عن عهدتها فمم فانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم فى حكم المسئلة والجرى على مقتضاه كذا يمكن تحصيله بمراعات
الاحتياط فى الغالب ولو بتكرار العمل وكثيرا ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوطه بالنسبة اليه لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان (التكليف)
معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجملات وتحصيل القطع باداء
الواجبات ممكن فى الغالب باداء ما يقطع بانه الجزء الطبيعة المطلوبة وفى ترك المحرمات فقد يبنى ايض على الاحتياط وقد يقتصر على القدر
المتيقن على اختلاف المقامات ومع عدم جريان الاحتياط فى بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه
المراعات لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط فى تحصيل اليقين باداء التكليف دون اليقين (هو اليقين به)
بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع فلا يتم القول الخاص بالظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى
ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم فى بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف فغاية الامر القول بحجية الظن هناك
واين ذلك من المدعى ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه محل تامل على انه غير ملحوظ فى الاحتجاج مضافا الى ان
مقتضى ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ فيجب حينئذ مراعات الاحرى
فى تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون الواجب فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ من مراعات
الاحتياط او العلم بالحكم والجرى على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته احرى وهو غير

(في الهامش: [illegible] فافهم)

الاخذ بما

الاخذ بما هو المظنون فى حكم المسئلة كما هو المدعى ان امكن توقف حصوله على مراعاته فى بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن فى ذلك المقام
لو تحقق حصوله فى الخارج وثبت بقاء التكليف به من ضرورة او اجماع وما قد يتوهم من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل
على فرض صحته كاف فيه فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا يتم تحصيله بمراعات الاحتياط وما قد يترائى من
وقوع الاختلاف فى جواز الاحتياط المخالفة الحل فيه حيث عزى الى القول بكونه محرما تشريعا فكيف يمكن القطع بحسنه مع مخالفته ومن انه لا يمكن
مراعاته فى معظم العبادات لوقوع الخلاف فى وجوب كثير من اجزائها واستحبابه فلا بد مع مراعات القول باعتبار الوجه من تكرار العمل وهو سبيل
فى الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير مسدود فى هاتين المسئلتين لقطع العقول بحسن الاحتياط فى تفريغ الذمة بل و
القطع به بملاحظة ما ورد فى الشرع ومجرد وقوع الخلاف فى مسئلة لا يقضى بعدم امكان تحصيل القطع فيها على انه فى محل الفرض اعنى ما انسد
باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة فى الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجية الظن بل الظ خلافه وكذا الحال فى المسئلة الثانية فان
القول بوجوب نية الوجه موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض
عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم لانحصار الطريق فيه يجب البناء عليه معه بكون الاتيان بالاجزاء
الدائرة بين الوجوب والندب مثلا بنية الندب فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على جهة الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من
اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط فى جميع المقامات اعنى فى مقام الجهل بالتكليف الايجابى او التحريمى والثابت فى المكلف به ايجابا
او منعا فكيف يمكن الالتزام فى الجميع مدفوع بالالتزام به فى محل الاجماع فيتمسك فيه بالاصل والحاصل ان الامر دائر فى المقام بين القول
بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط فما دل على خلافه الادلة الظنية فى الجملة لا اتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون
المخصوصة عليه لان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل لوضوح المناقشة فى كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على من تامل فيما قالوا به من جهة
قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق
المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال اذ عدم حجيته مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه وهو ظ والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر
والحرج محل منع كيف والعمل متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة للاستنباط ولا الى عالم مستنبط للاحكام عن تلك الادلة او الممكنة
تحصيل الاحتياط فى المسئلة كما فصل القول فيه فى مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك حرجا منفيا فى الشريعة لما وقع التكليف به ومع عدم
تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مط مبنى على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى الظن وقد يق ان الرجوع الى الاصل فى غير ما يمكن
فيه تحصيل القطع ولو بمراعات الاحتياط رجوع الى الظن ايض فكيف يصح الرجوع اليه فى التخلص عن الاخذ بالظن ويدفعه ان الاخذ بالاصل ليس
من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن فى المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد طريق الوصول الى الطريق للتكليف اعنى العلم وعدم قيام
دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه فهو فى الحقيقة رفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه المذكور
دون الظن وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ فى المقام هو الايراد على الدليل المذكور والماخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة ان فيه خروجا ما
عن ثبوته فى الدين وقد عرفت انه لا يلزم ذلك القول بانه رجوع الى الظن على فرض تسليمه كلام اخر غير ماخوذ فى الاحتجاج وبما قررنا يظهر الجواب
عما قد يق من انا ان سلمنا جريان الاحتياط فى اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره اذ من البين وجوب ذلك ايض والاقتصار
فى ذلك على بيان الاحتياط من غير بيانه للحكم مع طلب السائل له وظنه بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يمكن ذلك ايض كما اذا دار مال بين
يتيمين او غائبين او يتيم وغائب ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى وترك التعرض له مشكل ايض اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال اليتيم او الغائب فان
الالتزام بجميع ذلك فى خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق بنا فى الشريعة مما دل عليه الضرورة ونحوها حسب ما بنى عليه
(المذكور) تقرير الدليل نعم لو قرر الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه انشاء الله وقد ذكر ايض فى المقام ايراد على الدليل المذكور بان تسليم انسداد
باب العلم غير مفيد فى ثبوت المرام والانتقال الى الظن فى تحصيل الكلام الاحكام لامكان الاقتصار على المعلوم مما دل عليه الضرورة والاجماع وفى
ما عداه بالاصل لا لافادته الظن بل لحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام عليه دليل علمى وفيما انتفى الامران يحكم العقل بفراغ
الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهى عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة
فالامر سهل الحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن كذلك كالجهر والتسمية والاخفات بها فى الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع مع
وقوع الخلاف فى تعيين احد الكيفيتين وح نقول ان قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا فلا حرج علينا فى فعل شئ
منها الى ان يقوم دليل على التعيين قلت وانت خبير بانه ليس مبنى الاستدلال على انسداد الحجر بانسداد باب العلم حتى يورد عليه بان انسداد
طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل اعتبر معه قيام الاجماع والضرورة على بقاء الدين والشريعة والمفروض فى المقدمة القائلة بانسداد باب العلم بالاحكام
على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع والضرورة المفروضة مسدود قطعا وح بعد تسليم الانسداد وعدم التعرض
لدفعه فى المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع فيما عداه الى الاصل والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصار
على ذلك كما عرفت ويمكن ان يق ان ذلك انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور فى العبادات المجملة مط او فيما اذا كان اجزاء بعضها منوطا بالبعض
مع تعين اجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو المكلف به ولا الحكم بسقوط الكل

(في الهامش: كذا وجد والظاهر ع لاختلاف فيه ظهور ح ل فى الاجزاء)

(في الهامش: كان العبادة كذا ان ب القطع)

من جهة عدم تعين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض بناء على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف
بمقدار علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجملات الا بمقدار ما وصل الينا من البيان فلا يجب علينا الا الاتيان بما نفيه الادلة القاطعة من الاجزاء و
الشرايط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم حصول ثبوت البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب جزء او شرط
اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على غير شيء مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرايط ولو في الجملة ومما قد يمنع من
حصول القطع اجمالا بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم
والزكوة وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كل بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع
عدم ظهوره وطريقا اليه فيما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لو صح جريان
اصالة البراءة مع العلم الاجمالي باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والافتاء سيما
في مسائل المعاملات لدوران الامر بين محذورين لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء
بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا بمقتضى القاعدة العقلية وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة الدالة على
كوننا مكلفين فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسبما مرت
الاشارة اليه فظهر مما قررنا اندفاع ما يتوهم من الاقتصار على القدر المتيقن من التكليف لا يكتفي به في الخروج عن عهدة التكاليف للقطع الاجمالي
ببقاء تكاليف اخر غيرها يقطع به من جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال في الطواري الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف
هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام دليل
على التعيين حيث ان المقطوع به هو احد الوجهين فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك المقدار ويتخير في ادائه بين ذينك الوجهين او الوجوه فيكون
نظير ما اذا دار الواجب من اصله بين الامرين لا قطع باحدهما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كدوران الصلوة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن
البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمامور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الامرين وكون
القدر المعلوم من المكلف به هو احد الامرين لا انه تعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشارع الخصوصية قاضيا بل فيها بالاصل
فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من
الالتزام بالاحتياط في مثل الصورة المفروضة ولا يقع ذلك الا في صورة نادرة ثم اني اقول انه لو قرر الاستدلال بحيث يكون الاستناد فيه الى
مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف في الجملة كان متا وعدم قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض في هذا الاستدلال اذ نقول ان قضية حكم
العقل بعد العلم بحصول التكليف في الجملة ولزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره وبين متعلق المنع والاباحة لان
من الامتثال بالفعل والترك لتوقف دفع الخوف من الضرر عليه كما انه يجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب
الضرر على مخالفته في الاجل فكما ان ثبوت الحكم يحتاج الى الدليل القاطع فكذلك نفيه لما عرفت فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو
الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان يكون المرجع في الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له
اذ هو اخذ بالوهم وترك الظن في مقابله بعد انسداد باب العلم والظن المقارن قام الدليل عليه كما صح الايراد المذكور فانه بمجرد الاحتمال كما هو ظاهر كلام المورد غير كاف
في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كما يومي اليه كلامه فهو سيما فيما اذا حصل الظن بخلافه اذ قضية التنزل من العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه
في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى بعد العلم بالنقل فهو ايضا مما لا وجه له سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات
بعد العلم بوجوب احدى الكيفيتين اذ لا يبعد في مثله الحكم بوجوب التكرار كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع كالصلوة في الثوبين المشتبهين
ودعوى الاجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن غريب الكلام ما وقع في المقام عن بعض الاعلام حيث انه اورد على
المورد المذكور في فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ووجوب الجهر والاخفات في جريان الاصل بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم
ما ثبت بقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح اخبار الاستحباب على اخبار الوجوب بالاصل وان الرجحان الثابت بالاجماع
والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة
الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت
بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل
البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب فلم يبق الا ترجيح الحديث الدال على الاستحباب
على الحديث الدال على الوجوب فيبقى غير مضاد باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما ادعى من التمثيل هو ان يدعي في نجاسة عرق الجنب مثلا ان
خبر الواحد الوارد في ذلك مع الاجماع المنقول الدال على ذلك لا يجدي فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب ونحوه فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا
من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح بما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالنسبة والاخفات على ما فهمه والحاصل
ان الكلام فيما كان الخبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة
فيه في مقابل اصل البراءة انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فبان اثبات الاستحباب بضميمة الاصل مما لا غبار عليه فان مطلق الرجحان اعني القدر

المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي باصل البراءة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في نفس الامر وليس ذلك
من ترجيح احاديث الاستحباب بوجه لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين ومن جهة الاستحباب خاصة مع عدم نهوض
ما دل على الوجوب حجة في المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البراءة لا يبقى
مجال لانكاره ودعوى كونه مبتنيا على ترجيح اصل البراءة على حجية الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن غيرها واضحة كيف وقد نص المستدل
اولا بكون البناء على اصل البراءة ليس من جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وفيما لا طريق للمكلف الى الوصول الى التكليف
وضع ذلك كلام اخر اشار اليه المورد ايضا وسيجيء الكلام فيه انشاء الله وما يتخيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن
الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق الظاهر بين رفع الفصل في الواقع ونسخ الحكم كما في نسخ الوجوب والحكم بعدم
في الظاهر لعدم قيام دليل عليه كما في المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت بخلاف الثاني ضرورة ان عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت وانما المقصود
عدم حصول المنع من الترك من اول الامر الذي هو فصل للنوع الاخر اعني الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور بالاصل يثبت خصوص
الاستحباب في الظاهر وليس رفع الفصل بالاصل في الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل قضى ما ذكرناه من الحكم بقيام الجنس في الظاهر بالفصل
الاخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الاخر في الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة الاصل ولا اقتضاء
انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فقوله اصل البراءة عن المنع من الترك
لا يوجب كون الثابت بالاجماع امرا متحدا ليس ذلك مما ادعاه المورد اصلا بل مراده اثبات الاستحباب في بيان كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا
مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فالرجحان معلوم والمنع من الترك في الظاهر منفي بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر وكيف يعقل
القول بقضاء اصل البراءة بكون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا في الواقع مع عدم المنع من الترك من المعلوم مع ارتباط اصل البراءة بالظاهر لا
على الواقع وقد نص عليه المورد في كلامه فان قلت ان مقصد المورد هو العمل بالعلم وترك الاخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت
الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ودفع غير المقطوع بالاصل لا نفيا
الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل العدم قيام دليل عليه فيكون الثابت على المكلف في الظاهر الاستحباب قطعا
وان لم يظن بحصوله واقعا فان رفع الحكم في الظاهر لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع واذا كانت حال المقدمات ما تفيده الثبوت
الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريا ومع الغض عما ذكرنا فلو سلم نفي الفصل في الظاهر بمنزلة رفعه بحسب الواقع تم المقصود ايضا فانه مع ارتفاعه
كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتأمل في تحقق النوع المنفي بعد ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب
اذا قام دليل على تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب فغاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك والحاصل ان اصل البراءة
بالنسبة الى الظاهر حجة نافية للحكم كحال الخبر النافي للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظاهر فكما انا اذا علمنا بالاجماع ونحوه رجحان
الفعل وقلنا الرواية المفروضة على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق فيما نحن فيه بصدده من ثبوت الحكم بالنسبة
الى الظاهر وليس ذلك اثباتا للحكم بالاصل اذ ليس قضية الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظة مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب
ولا بعد في ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعا كما لا يخفى ومن ذلك ظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التمييز اذ لا بعد
جريان الاصل في غسل الجمعة حسبما قررنا وعدم صحة جريانه بالنسبة الى الجهر والاخفات للعلم بثبوت احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من غير
تفاوت بينهما في ذلك نعم قد يقضي الفرق بينهما كمال الوضوح ومع الغض عما ذكرنا وتسليم دوران الامر هناك ايضا بين حكمين وجوديين فجعلهما من قبيل
واحد غير متجه مع كون احد الحكمين في مسئلة الغسل اقل مخالفة للاصل والاخر اكثر على خلاف مسئلة الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما
في مخالفة الاصل بوجه من الوجوه ولما ثانيا فبان ما ذكره من ان المثال المناسب لما رامه نجاسة عرق الجنب من الحرام محل مناقشة اذ رفع وجوب
الاجتناب في المقام بالاصل حسبما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله واصل
البراءة من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا في نفس الامر في ضمن الكراهة او الاباحة فان رتب
بالاصل المذكور رفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دل الاجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز الاجتناب
ايضا فاي دليل قضى ببقائه على نحو ما ذكره في مسئلة غسل الجمعة غاية الامر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين احكام ثلثة واما
ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي اه غير مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة اصالة البراءة وليس في كلام المورد ما
يوهم ذلك اصلا وكيف يعقل مقابلته الاصل بما وقع الاجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه ودفعه له وانما المقصود دفعه المنع من الترك وان قام عليه
دليل ظني فيكون اصل البراءة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد صريحة في مورد رفع اصالة البراءة للمنع من الترك والظ
ان ما ذكره مبني على ما زعمه من كون رفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤل الامر الى مزاحمة اصالة البراءة للرجحان
المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الذي اورده ايضا غاية الامر ان الجنس الحاصل في المقام رجحان الفعل
والحاصل هناك جوازه فيكون دفع المنع من الترك هناك في معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت ايضا ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعي
مقابلا لاصالة البراءة دون الدليل الظني القاضي بوجوب الاجتناب فهو كلام ساقط جدا لو تم لقضى بعدم جريان اصالة البراءة ولا باحة

في شيء من المقامات ثم ان للفاضل المذكور ايرادات اخر على هذا الايراد اجبنا ايراد جملة منها في المقام ونشير الى ما يرد عليها من الكلام حتى يتضح
بحقيقة المرام منها منع جواز الاستناد في دفع التكليف الى اصل البراءة وقوله ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بظهوران اراد به الحكم القطعي فهو
اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البراءة سيما بعد ورود الشريعة والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود
مثل الخبر الصحيح خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان بدليل مفيد للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من
ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعلم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الصحيح الواحد اذا حصل منه ظن اقوى منها
قوله ويؤكد ذلك الخ فيه انها عمومات لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظواهر القرآن لما نحن فيه من الاثر
ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيرها فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام في الاستدلال بها ومنها ان
قوله واما فيما لم يمكن منه وحصر عنه ان اراد به ان التخيير المفروض هو هنا اصل البراءة فيقدم على الدليل الظني فهو فاسد اذ بعد تعارض
القولين لا شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يقال انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام الى ان اصل البراءة فيما لا نص فيه وسقاط لاحد ادلة التوقف
والاحتياط والمورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول بالبراءة الذمة عن مقتضى القولين جميعا لعده ذلك مما لا مندوحة عنه والمستدل ايضا
لا يقول به لذهابه الى ترجيح الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختيار اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا
ربط له باصل البراءة انتهى ملخصا ويتوجه عليها اما على الاول فلا بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن وجواز
الاخذ به باحتمال الرجوع الى اصل البراءة وترك العمل بالظن نظرا الى حكم العقل اذ محض المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء
العلم بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد المذكور بصورة المنع وادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول
بحجية الظن عنده مصادما للضرورة وهو واضح الفساد وان ادعى كونه نظريا كان الدليل الموصل اليه معارضا للدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه
كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه بيان ذلك حتى يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا نمنع ان المراد بحكم
العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع بل ما يعمه والعلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم واذ لم
يكن مفيدا للعلم بالواقع ولا الظن به اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف ظاهر الوضوح فيتم التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما نقوم
مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد حينئذ المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع
به العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع هو الذي هو الطريق المقرر اولا للوصول اليه
قد يكون قاضيا بانفتاح سبيل اخر الى الواقع كما هو مقتضى المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكاليف بعد حصول الانسداد كذلك قد يكون
قاضيا بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق اليه فظهر بما قررناه ان قطع
العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه قد يقتضي قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف اذ كون الظن حينئذ طريقا الى الواقع هو المبحوث عنه
في المقام وما ذكره من ان حكم العقل ببقاء التكليف اول الكلام مشيرا به الى ذلك نفي لعين المدعى كما ترى والظاهر ان ما ذكر غير قابل للمنع
فانه من الواضحات حسبما مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره لقائل بحجية الظنون من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لم يقل بحجية الظن
الظن فمنع ذلك في المقام ليس في محله وكذا الامر في ذلك مطلقا بعد وقبل الشرع وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول
اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا ان تسليم كون نفي التكليف ح مظنونا كاف في مقام دفع الحجية وليس من قبيل الاستدلال
بالظن على الظن ليبعد مدفع الظن بما لا مانع منه فانه لو كان حجة فيما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وتمام الكلام فيه واما على الثاني فبان
كونها عمومات لا تفيد الا الظن على فرض تسليمه كاف فيما هو مقتضى المعترض من دفع حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وايضا لم يستند
اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يعود عليه ذلك وانما ذكره في مقام التأييد والاستشهاد لتبيين ما ادعاه من حكم العقل
بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونه ظنيا ودعوى كونها ظاهرة في غير الفروع مما لا شاهد لها
مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القرآن لمحل الكلام غير مجدية وكان نظر الايراد به منع شمول ما دل على حجية الكتاب
بالنسبة الى هذه الاعصار حسب ما اشار اليه في محل اخر وهو مدفوع بما قرر في محله حيث ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك ايضا كما سيأتي
الاشارة اليه انشاء الله ولو اريد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته بحيث
يشمل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل بها الكتاب على حكمها فلا
وجه للقول بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مفاد اصالة البراءة انما يصح بدفع
خصوص كل من الوجهين بالاصل حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن هناك مندوحة عن الاخذ باحدهما فلا بقاء الدليل القاطع على وجوب
احدهما نظرا الى اتفاق لم يبق عليه لزوم البناء على التخيير ح فليس التخيير المذكور مفاد اصل البراءة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب
احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل قاطع عليه فاصالة البراءة هنا رافعة لكل من الدليلين الظنيين سواء كانا
متعادلين او كان احدهما راجحا على الآخر وانتفاء المندوحة انما يجيء من قيام الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ جهة
باحدهما على احد الوجهين في بيان مراده كما مرت الاشارة اليه والوجه الاخر ان يراد به دفع وجوب كل من الجهر والاخفات بالاصل وان لم يمكن تركهما هذا

تخييرا
معا لعدم المندوحة عن فعل احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما غير مفيد لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون
في اداء اي من الكيفيتين ولا يرتبط ما اورده في المقام بالايراد المذكور على شيء من التفسيرين وقد بنى ايراده على ان مراد المورد بيان الحال في
خصوص ما اذا تعارض دليلا القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح في البين حيث جعل ذلك مما لا مندوحة عنه ولو كان دليل احدهما راجحا على الاخر
كان هو المظنون والذي يقابله البراءة دون الاخر وان كان هناك مندوحة عنه فانه يرجع الى اصل البراءة عما دل عليه الدليل الراجح
فاورد عليه بما ذكرنا وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل لا اشارة فيها بذلك اصلا اذ لا اشعار في كلامه بفرض المسألة
في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في كلامه المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى
الاحتمالين حيث انه لا مندوحة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على نفي حجية الظن وح فلا تفاوت بين حصول
المعادلة بينهما في القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة بها مع الانفراد فضلا عن
المعارضة ثم انه لو سلم فرض المسألة في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم ينقض ذلك بانتفاء المندوحة
في المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف ترتفع المندوحة من جهتها وما ذكره من انه
لو كان احدهما راجحا غير متجه اذ مع كون الاصل رافعا للمظنون يكون رافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل خصوص المظنون حتى
يكون المندوحة في المقام بالاخذ بمقابله وان كان هو ايضا مخالفا للاصل كما هو المفروض في المثال وبالجملة ان بناء المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في
غير محل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض في المقام كونه رافعا للادلة الظنية حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون
قوة احد الظنين في المقام وضعف الاخر قاضيا بحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتى يكون المرفوع بالاصل خصوص المظنون دون الاخر واما
الرابعة فبوجوه احدها انه يمكن ترجيح البعض لكونه المتعين بعد فرض حجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعد
ما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في الجملة لم يلزم من ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفي به في معرفة الاحكام بالقدر المذكور ولان المهملة في
قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث
على التعيين والحكم بحجية غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان بعض من تلك الظنون مقطوعا
بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه
اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له
تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم المذكور انما
يجيء من جهة جهل العقل بالواقع وانت خبير بان قضية الجهل المذكور هي ترجيح الاخص في المقام عند دوران الامر بينه وبين الاعم لثبوت حجيته
على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام في حجية ظنون خاصة لدوران الامر بين الاخذ بها او بغيرها فكيف يسوغ ح للعقل تجويز الرجوع
الى غير الظنون الخاصة مع كون تلك الظنون كافية في استنباط الاحكام فان قلت ان القائل بحجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث
انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية في جميع الظنون والقائل بحجية خصوص تلك الظنون الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك
حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يقوم بها حجيتها على غيرها قلت ليس المقصود في المقام الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال
على حجية الظنون الخاصة حتى يقال بعد ثبوت مرجح قطعي فان حجيتها بخصوصها وعدم اتفاق الاقوال عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر في نظر
العقل بعد العلم بحجية الظن على جهة الاهمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا يحتمل هناك وجها ثالثا وكان حجية الظنون الخاصة
ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم نهوض دليل عليها كذلك بل
من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما يزيد على ذلك فليس له الحكم الا في
الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض واما من جهة كونه ظنا مطلقا لتعم الجميع او بملاحظة الخصوصية اذ مجرد
الاحتمال لا يثمر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن المقدار المذكور والحاصل ان جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض
عند الدوران بينه وبين الكل بدون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة
الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه
لا يكفي في استعلام الاحكام كما هو الحال في العلم فالايراد في المقام باحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع فان قلت ان الظنون
الخاصة لا تعيين لها حتى يؤخذ منها على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها ايضا قلت يؤخذ بالخص
وجوهها مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونها بناء على ذلك فان اكتفي به في دفع الضرورة
فلا كلام والا اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك ولو فرض
دوران الامر بين ظنين او ظنون في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان
قلت انه لو تم ما ذكرت انما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص لغيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر عليه او مساواته له فلا يتم
لدوران الامر بين الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الوجه المذكور بل مقتضى الدليل المذكور ح حجية الجميع لانتفاء الترجيح حسبما

مالزم في الاحتجاج فيعالج بما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو عن المعارض على ما قررنا فمع وجود المعارض لا تكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما هو حجة عندنا وانت خبير بانه يمكن ان يقال في ذلك ويقال انه مع التساوي او الترجيح يحكم بحجية الكل نظرا الى ابطال الترجيح بلا مرجح حسبما قرر في الدليل فيلزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى بل يتعين الاخذ بالوجه المذكور دون عكسه لنهوض الدليل المذكور بثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف رفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول به من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية فيكون الثبوت هناك كما علل النفي هنا ثم ينتفي القول بحجية الكل كما هو مقصود المستدل فتدبر ثانيها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالاكثر الظنية من غير ان يكون ذلك استنادا الى الظن في اثبات الظن كما قد يتوهم توضيح ذلك انه بعد قطع العقل بحجية الظن في الجملة ودوران الحجة بين بعض الظنون وكلها ان تساوى الكل بحسب الحجية في نظر العقل امكن الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء منها وانتفاء الفائدة في الحكم بحجية بعض غير معين منها وحكمه بحجية بعض منها ترجيح بلا مرجح فيتعين الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجية والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب او البعيد او هما معا فلا ريب ان الذي يقطع به العقل ح هو الحكم بالاول وابقاء الباقي على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك فهو في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن والحاصل ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الاصل ثالثها ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل علمي قطعي او منته الى القطع على عدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك منزلا منزلة العلم بعدم جواز الرجوع الى سائر الظنون فمقتضى ما افاده الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع اليه من سائر الظنون الخاصة وليس ذلك من قبيل اثبات الظن بالظن ولا يعتد به بل انما يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض العلم بقيام الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه فان قلت انه يقع التعارض بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك لقضاء الاول بصحة الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الاول راسا قلت من البين انه لا مصادمة بين الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما لما هو ظاهر من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم الاعتداد بذلك الظن والاخذ به في اثبات الحكم فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهم وقوع التعارض بين الدليل الدال على حجية الظن والظن القاضي بعدم حجية الظن المفروض ويدفعه ان قضية الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل شرعي كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور فان قلت ان قام هناك دليل علمي على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني فانما يصح جعله مخرجا عن مقتضى القاعدة وهو غير صالح لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فكما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم في الواقع قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متناقضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شأن الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما زعمه المجيب اذ لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها فقضى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين في المقام قلت الحجة عندنا ح كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من تركه والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخر كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسألة في الواقع والظن الثاني بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا يبعد اذن في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا معارضة للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا بنفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم

حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما كما لا يخفى على المتامل رابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الاحكام الشرعية وهي اما قطعية او منتهية الى القطع حسبما فصل القول فيها في الابواب المعدة لبيانها ونحن نحقق القول في ذلك في تلك المقامات ان شاء الله ولعلنا نشير الى بعض منها في طي هذه المسألة ايضا وح فلا اشكال في كونها حجة من بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة ما يزيد على ذلك فطريق العلم بالاحكام الواقعية وان كان مسدودا في الغالب لان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية غير مسدود فيتعين الاخذ به هذا وقد يقرر الدليل المذكور بوجه اخر وهو انه لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد امور ثلثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين او الترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان واما الملازمة فلانه لا يخ الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا علم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن عدا ما ثبت المنع منه من الظنون الخاصة فعلى الاول يلزم الاول لان المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا الى ذهاب المعظم الى عدم وجوب الاحتياط مع ما في القول بوجوبه من العسر العظيم والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفى به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات الظن فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الايراد عليه على نحو ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم بوجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك نبني على الاحتياط على حسب ما مر من تفصيل القول فيه وفيما لا يمكن الاحتياط فيه ان لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسألة من اجماع او ضرورة وكان لنا مندوحة منه نبني على سقوط التكليف لعدم ثبوت طريق موصل اليه بحسب الشرع وان علم ثبوت التكليف بالنسبة الينا بنينا فيه على التخيير بين الوجهين او الوجوه المحتملة في تعلق التكليف بعين انه يوجد بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما يزيد عليه لانتفاء الطريق اليه كما انا نمنع القول بقيام الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمة نلتزم به بالنسبة الى من يكون في اطراف بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطرق المقررة في الشريعة وتمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزم ح البناء على نحو ما اشرنا اليه وتارة بالتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل الى العلم به قوله انه يلزم الخروج عن الدين قلنا نم على حسب ما مر من تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون قوله يلزم الترجيح من دون مرجح قلنا نم وانما يلزم ذلك اذا لم يقم عندنا دليل قطعي او منته الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المط ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالظن الظني ان قلنا بعدم حجية جملة من الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع بل فاسد حسبما مر القول فيها وايضا نقول انا نرى بالضرورة المذكورة لزوم احد الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها لامكان الرجوع الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع الى الظن بل غاية الامر دلالته على لزوم الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى تقليد الاموات مثلا فلا بد من اخذه فيه بما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لا بد من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما بذلك وهو ما ذكرنا من الملازمة اللازم فان قلت انه انما يلزم ذلك لو اريد الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت فيه اولا ان ترك الحكم مرجوح ايضا في نظر العقل فانه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحا على نحو رجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم ايضا مرجوحا كالحكم بخلاف ما ترجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى واما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ الجانب الراجح او المرجوح معا او العمل بالمرجوح ويتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة في الاحكام في حجج القائل بحجية اخبار الاحاد وقال انه اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع وهو المط واشار اليه في النهاية ايضا في ذيل الحجة الاولى والجواب عنه المنع من بطلان الثاني ودعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط ومع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس مجرد العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل باعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسألة المفروضة ضرورية اذ المفروض فيها حصول الرجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك بل مجرد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتكليفنا التكليف بتحقق التكليف على حسبه كما زعمه المستدل اذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف وهو اول الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه لامكان حصول التشريع في حسن الحكم او الظن بخلافه بل والقطع به ايضا فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به كيف ويحتمل عند العقل ح حصول المفسدة الخطر في الافتاء بمقتضاه ولحوق الضرر عليه من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان المفروض فظهر بذلك ان ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر بل فاسد فلا رجحان اذن لترك

الحكم ولا الحكم بأمر كل من الفعل والترك فيما يصح فيه القران نظراً الى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه وكانه الى ذلك اشار في الاحكام مشيراً الى دفع الحجة المذكورة
قائلاً بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل بل هو مخير بين الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مطلقاً من غير ان يكون ان يسع اخراج ولا يجب الترك ايضا
شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحاً وعدمه مرجوحاً وكون ترجيح المرجوح قبيحاً
لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعاً فلا وجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما
يجوز الاخذ به اجماعاً بل ضرورة الا ان يقال ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحاً الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع ما كونه
بيناً ولا مبيناً غير ملائم لما بنى عليه الاحتجاج المذكور اذ قد يقال انه بعد قيام الدليل على ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو
ايضاً بين الفساد لوضوح عدم المنافاة بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه آخر بان
يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اي قبيح قاض باستحقاق الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق به المدح عند
العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحاً فلانه يشبه الكذب بل هو هو
بخلاف الحكم بالراجح والعمل به ولانت خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسناً عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلاً
في المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظراً الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وفيه
ان الدعوى المذكورة ايضاً في مرتبة المدعى في الخفاء لوضوح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذا لم يثبت عنده
حسن العمل بالظن شرعاً فلا يسلم استقلال العقل بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلاً على المقام ولم يبق في التقرير
المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه ان لم يرد عود في الاول وحسن الثاني نعم علل قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه لا يستلزم لانه ايضا
حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين مع ان لو جه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضاً لشبهه الكذب نظراً الى توقف الاخبار
بالعلم بالمطابقة فغاية الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم الموافقة المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بجواز خبره من ذلك
الكذب على تقدير عدم المطابقة ولا التجري على الكذب بالاتيان بما يحتمله لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي وكان
مبنى على وجوب الحكم والعمل باحد الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الايراد الآتي في كلام المستدل
منضماً اليه بقبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط في العمل
والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم منفي لانسداد ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ بما هو الاقرب اليه اعني الطرف
الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير
حاجة الى ضم ما لو يعتبر الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجري ذلك بالنسبة الى سائر الظنون وهذا كما ترى تقرير آخر
للاحتجاج المذكور وبجمع المقدمة الرابعة فان الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح
ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساوق للمدعى او عينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في
تقرير الاحتجاج هو ما ذكرنا دون التقرير المذكور فان الرجحانية والمرجوحية بالمعنى المذكور قد ذكرنا بعد ضم المقدمات الثلث هو الموصل
الى الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكره وايضاً اذا اثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتاً للمقصود من غير حاجة
الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون ما اخذ في المقام لغواً وانما ضم اليه من جهة ان العلامة وغيره اخذ وه في الاحتجاج المذكور فلو
فسر الاستدلال على حسب ما قرره الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرهما به بل ارادوا بهما ما قرره فلا بد لهم من ضم المقدمة المذكورة
بخلاف ما قرره اذ لا يعقل وجه لضم المقدمة المذكورة هذا وقد ذكر الفاضل المتقدم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايراداً في المقام
وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح
واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب
الافتاء ثم في المقام لمخالفة الاخباريين فيه حيث يذهبون الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع واجاب عنه اولاً بمنع وجوب
العمل بالمقطوع به في الفروع وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات ليست الا ظنوناً لا تجري فيما قبل اثبات حجية الظن وثانياً بعد تسليم
وجوب القطع فانما يعتبر ذلك فيما امكن تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثاً ان العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف
ايضاً يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقد العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من
الآحاد معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كونه ترجيحاً ظنياً فلا يتم في المقام وربما
انه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين اذ لا يقضي
الاحتياط اعطاء احدهما دون الآخر ولا دليل قطعي ايضاً على جواز السكوت وترك التعرض للحال والافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول
الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذه على عدم الافتاء وترك التعرض للفتوى لعدم قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظن بل الذي مادل على حرمة
العمل به من الادلة الظنية معارضاً للضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين ولزوم العسر والحرج في الدين فمع عدم
قيام دليل قطعي من الجانبين لا يبقى في حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو الاقوى منهما في نظر

العقل والابعد عن ترتب الضرر حسب ما مرت الاشارة اليه في الدليل المتقدم فالعاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل مقام
بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسناً في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام
ودفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى غير ذلك
من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا مجال لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسألة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية
بل لا بد في كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون في الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو السر في القول بالاخذ
بالظن بعد انسداد سبيل العلم قلت ويرد عليه اما على ما ذكره اولاً فانه خارج من قانون المناظرة لكونه منعاً فان المورد المذكور يتوقف للمنع
بما ذكره المستدل على ثبوت وجوب الافتاء والعمل اذ مع البناء على عدم الافتاء يلزم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف و
الاحتياط حسبما ذهب اليه الاخباريون في موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسألة وح اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة
حيث لم يثبته المستدل ولم يقم عليها حجة بل لم يأخذها في الاحتجاج فمنع المنع المذكور منه لا وجه له لاكتفاء المورد في المقام بمجرد الاحتمال ايضاد
للاستدلال واما على ما ذكره ثانياً فبان القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقتضي اثبات المقدمة المذكورة لقيام
الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البين انه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك ذهب
الاخباريون في غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يورد في ذلك انسداد سبيل العلم في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بورود في ذلك
بجملة فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسبما ذكر ذلك في الدليل الاول حيث اثبت بها تين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم في برد
عليه ما مر في الدليل المتقدم مع ان ذلك غير ما حوله في هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثاً فبان عدم ثبوت دليل قاطع او منته الى القطع كان في التوقف
عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشرع فاذا لم يثبت
ح جواز العمل بمطلق الظن كان قضيته ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعاً وحيث لم يقطع ح بجواز البناء على نفي التكليف راساً كان اللازم في حكم
العقل من جهة حصول الاطمينان بدفع الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعاً ولا كلام فيه واما مع
عدم قيامه فلا حاجة في اثبات وجوب الاحتياط الى ما يزيد على ما قلناه واما على ما ذكره رابعاً فبان ما ينسد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم
باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بد مع عدم قيام الدليل كذلك من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعي
ايضاً على جواز السكوت الخ ان يريد به عدم قيام الدليل القطعي من اول الامر على جواز السكوت وترك الحكم مع عدم قيام الدليل القاطع على احد
الجانبين او عدم قيام الدليل القطعي عليه ح مطلقاً ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه فان اراد
الاول فمسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم وان اراد الثاني فهو ممنوع بما هو واضح عقلاً ونقلاً من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا الحكم
فرض عدم جواز الحكم تعين البناء على المنع منه وكان ذلك حكماً قطعياً عند العقل بالنسبة الى من لم يتم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على
وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام آخر لا ربط له بما هو بصدده اذ كلام المستدل كوسبيٌّ على الغض عن ذلك فحكمه بالدوران
بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما بما عرفت فان عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم با
بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وان اشترك في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين
ليس في حكم العقل الخ ان يريد به ملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة الى جواز الاقدام على اقدام
الفعل والترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح في نظر العقل هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد
الرجحان الغير المانع من النقيض وان اراد الثاني فلا ريب في ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن
هو ترك الحكم كيف ومن البين على وجه الاجمال عدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يتم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه التوقف فيه
محظوراً وانما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه وهو اول الكلام ومجرد استحسان العقل وملاحظة الجهات المرجحة للفعل والترك
لا يقطع عذر المكلف في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالاً من المنع من الحكم بغير دليل فظهر بما قررنا انه مع الغض عن ثبوت
وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا مسير للاحتجاج المذكور اصلاً فما رامه من اتمام الدليل مع ترك اخذه مما لا يتم
فاسداً الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الواجبة او المحرمة او ما ينتهي اليهما مظنة للضرر وكلما هو مظنة للضرر يجب تركه واجب دفعه فيكون
عمل المجتهد بما ظنه واجباً اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول وفعل الثاني
وهو مفاد ظن الضرر وقد اورد عليه تارة بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها غير ظاهرة غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط ولو سلم ذلك فانما
يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانه انما يترتب خوف
الضرر على ذلك اذا لم يقل بوجوب نصب الدليل على ما يوجد ليناسب التكليف واما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه
كما هو المفروض واجيب بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا يتم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظراً الى خروج ما ذكر بالدليل
بقي غيره تحت الاصل العام نظراً الى التخصيص في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب عن الاول ان ما افاده من وجوب دفع الضرر المظنون
بل ما دونه من المظنونات التي لا مجال لانكاره كيف وهو المبنى في اثبات النبوات والتجسس عن الحق ولولاه لزم افحام النبي في امره بالنظر الى معجزته

لاوجدوا غيرها رحمه الله
الالفاظ المشار اليها

والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية من اوهن الحبال اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية اعظم في نظر العقل السليم
لشدة خطرها وعظم المال فيها ودوامها وعدم حيلة للمكلف في دفعها بعد خروج الامر من يده وعدم استقلال العقل في خصوصياتها الا بفضل عدم
ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق
معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه اذ ما ظن حراما او واجبا يظن ان الله يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة قاض
بوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الادلة العقلية بالخصوص على الشارع ممنوع
الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الامام عليه السلام لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الامة من جهة
الظلمة فكان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكل ظن المجتهد بقولهم وشرايعهم صار نائبا عن علمه بها
وكان الامام عليه السلام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام المحتاج الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع
الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مناب يقينه نعم لو فرض عدم
حصول ظن المجتهد في مسئلة ثم رجع فيها الى اصل البراءة لا بقاء انه التقرير المذكور يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول انه يرجع
الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن بالضرر
فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان علت باصل البراءة
فلم لا يعمل به من اول الامر قلنا انما لا نعمل به اولا لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به متوقفا على الياس عن الادلة بعد الفحص فكما
يعتبر الفحص في الياس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون لغير العلوم حجيتها بالخصوص المتعارضة
او فقدت حال الظنون المعلوم الحجية اذا تعارضت وتفقدت فما يبنى عليه هناك من التوقف في الفتوى او الرجوع الى الاصل يبنى عليه هنا وكما
لا يرجع هناك الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق
اذا افاد الظن اول الكلام واشتراط العدالة في الراوي معركة للاراء وقد نص الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا
بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق
لاجل عدم حصول الظن او لحصول الظن بعدمه لا من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به وبمثل ذلك نقول اذا ورد النقض بالقياس
فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علة منع الشارع من العمل به لا انه لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان
ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق او القياس انما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد التخصيص
على القاعدة العقلية ليورد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة فيكون القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص
وهي باقية على حالها كالتي من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان ما ذكر من الايراد وارد على الدليل الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق
اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب عنه بوجوه احدها ان تكليف
ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن
في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول لا يقبل الاستثناء
اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدال الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون
باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو اقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر هو الظن الواقعي ويكون
مقلدا الاقوى ظنا والاضعف وهما فيضعف فيؤخذ بالظن وبترك ثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد باب العلم بالنسبة الى الغرض لنا مفتضا
فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فنقطع ان حكم الله غير مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فنرجع في تعيينه
الى سائر الادلة وان كان مؤداه عين مؤدى المخالفة له في الحقيقة ثالثها انه يمكن منع بداهة حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى
الحكم الا به غاية ما يسلم قضاء الضرورة بعدم جواز الاخذ به مع حصول طريق اخر الى الحكم فلا نقض وانت خبير بان جميع ما ذكر محل نظر لا يكاد يصح
شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني فبان المقدمتين المذكورتين لم تؤخذا في الحجة المذكورة حسبما عرفت فالوجه المذكور لا يدفع
الايراد بل يحققه ومع الغض عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلمنا المخصم حصل منها القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل
بالمظنة بالمرة اذ المفروض القطع ببقاء التكاليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة الى ضم المقدمة المذكورة واي داع لاعتبار الظن بهذين
الاخيرين من كون الطريق الاول الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف
حسبما مر بيانه في الدليل الاول وسبق الكلام في عموم حجية الظن لشمل جميع افراده مما خرج بالدليل ان ما يفيد الوجه المذكور كون الظن
دليلا في الجملة وترتب الضرر على مخالفته كذلك واما ترتبه على مخالفة اي ظن كان فغير بين ولا مبين والعقل يحكم بعكس ترتب المضار الاخروية كذلك
من دون قيام الحجة على عموم الحجية نظن ترتب الضرر على مخالفة ترتب مطلق الظن من دون قيام الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه له
انما يتم ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مرت الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بذلك فساد ما جعله

فارقا بين هذا الدليل والدليل الاول من كون المناط في الانتقال الى الظن هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد
الظن بالحكم لا يقتضي ظن الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام انما وقع في ذلك الدليل ولو اريد اثبات مجرد
الظن بالحكم لزم الدور ولو اخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظن من جهتهما دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على ان الانتقال الى الظن
في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن مع
كونه مكلفا بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرد الظن بازاء التكليف على الفقه المظنون لا يكفي في الخروج عن عهدة التكليف لثابت بل لا يكون
مثبتا للتكليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعا للعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عندنا وقيام الحجة عليه في بياننا التكليف اذ لا ملازمة بين الظن
بالحكم والظن بالضرر مع مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول طريق له الى الوصول الى
المكلف به وما ذكره جوابا عما اورده من امكان العمل باصل البراءة من اول الامر هنا فانا لا نعمل به من اول الامر الى اخر ما ذكره مدفوع بان الحال وان كان على
ما ذكره من عدم الرجوع الى اصل البراءة الا مع الياس عن الادلة الاجتهادية والاضطرارية غير انه لا بد من ثبوت الادلة الاضطرارية ليمكن الرجوع اليها
والاعتماد عليها واما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها بل لا بد من الرجوع الى اصل البراءة فالظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص ان ثبت حجيتها
على جهة العموم فلا كلام في تقديمهما على الاصل لكنها لم يثبت حجيتها بعد وانما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع الى الاصل المذكور كما هو
مبنى الاستدلال ومجرد احتمال حجيتها لا يقضي بالمنع من الرجوع الى الاصل اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ولذا يدفع احتمال حصول التكليف
بالاصل المذكور ولا يتعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفس التكليف والاحتمال المتعلق باثبات التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل حجة دافعة
للاول الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف فكذا بالنسبة الى الثاني والقول بان حجية الاصل انما هي مع الياس عن الدليل ولا ياس مع وجود ولعل
من الظنون للفقيه مما يحتمل حجيته واضح الفساد فان المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف في مجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره كما
انه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قررنا فيقوم الاصل حجة على دفع كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر دفع الايراد
بان البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مر بيانه في
تقرير الاستدلال الاول واما ما علل المنع به منها الا بما يمكن تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الثالث ففيه انه لا يدفعه به اولا من منع مادة الانتقاض
فهو موهون جدا اذ عدم حجية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمان مما قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظن القياس
والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن منها مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما ذكره بالنسبة الى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر
بظن الصدق وكما هو المختار اذ احتمال الاكتفاء به لا يتحقق معه النقض لو صح ان مجرد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض وما دفعه به ثانيا
فهو ايضا كسابقه لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج من الادلة المفيدة للظن فذلك لوضوح لزوم اخراجها عما دل على حجية مطلق
الظن فان مؤدى الادلة المذكورة حجية مطلق الظن بعد انسداد سبيل العلم والمفروض عدم حجية الظنون المفروضة فتكون مخرجة عن القاعدة
المذكورة قطعا والقول بان الحجة مطلق الظن الحاصل مما سوى الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكورة غير مفيد
في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في نفس الظن ايضا بان يقال ان الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم
حجيتها فاي فائدة في الخروج عما يقتضيه تقرير الدليل وبناء على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجية
الظن الحاصل من الادلة المفيدة للظن وح فورود التخصيص على متعلق الظن المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق بينه وبين ورود
التخصيص على حجية مطلق الظن اصلا نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحو
لا يتحقق خوف من الضرر عند مخالفته ليجب الاخذ بمقتضاه من جهة دفعه للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فما يترتب
الضرر على التمسك به دون ما عداه ويمكن الايراد عليه بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا بظن الضرر مع مخالفة
المظنون فان قيل بامكان التخلف وعدم حصول الظن مع عدم حصول الظن بالحكم بطل الاحتجاج من اصله وبدفعه ان مدار الاحتجاج على كون
الظن بالواقع مقتضيا لظن الضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام الدليل على عدم حجية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر مع عدمه
فالظن بالضرر حاصل عند حصول الظن بالتكليف وفيه منع ظاهر اذ لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة خلافه في عدة من الظنون وقيام
بعض الوجوه المشككة في عدة اخرى منها بل ضرورة الوجدان قاضية بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرت الاشارة
الى ذلك ويأتي تتمة الكلام فيه ايضا ثم الاان ذلك ايراد اخر على الدليل المذكور لا ربط له بالايراد المذكور وما ذكره من الجواب كاف في دفع هذا الايراد
واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاول فيرد على ما ذكره اولا ان مفاد المقدمات المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه
مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دل على حجيتها فانما هي من حيث افادتها الظن فيعود الى الاول فكيف يصح القول بان مفادها حجية الادلة الظنية
المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس المظنة الواقعية ومع الغض عن ذلك فاي فرق فيما ذكر بين دلالتها على حجية كل من
الادلة الظنية وكل ظن من الظنون فانه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يعقل ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرر عندهم من
عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية وقوله انا لنا ان حكي فيها ايضا عن بعض الاصحاب الى اخره شهرة الحكم بين الاصحاب تداوله بينهم وذهاب الاكثر
اليه سواء كان القول الاخر نادرا او شايعا في الجملة ويعبر عنه بالاشهر وقد يطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهاب كثير منهم اليه وان لم يبلغ الى حد

الاكثرية ولذا يطلق المشهور على الحكمين المتقابلين كما يقال فيه قولان مشهوران والاغلب اطلاق المشهور وهو الوجه الاول وكانه المقصود بالبحث في المقام ولها مراتب مختلفة في القوة والضعف نظرا الى جلالة القائلين به وحذاقتهم في الفن وخلافه وكثرة القائلين به وشذوذ الاخر جدا وعدم بلوغها الى تلك الدرجة ثم انه قد يكون في مقابلة المشهور قول اخر وقد لا يعرف هناك قول بل يكون تردد من الاخرين وتوقف فيه او سكوت منهم في الحكم فيندرج في الاجماع السكوتي وليس باجماع عندنا وقد لا يكون هناك تعرض من الباقين للحكم ليتبين خلافهم او وفاقهم ويندرج في عدم ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسألة بل قد يستظهر عدم خلاف الباقين ايضا فيكون من ظهور عدم الخلاف ويكون اجماعا ظنيا وهو ايضا يندرج في الشهرة ولو حصل هناك اتفاق بين الاصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم كما قد يتفق في بعض الاحيان فالظاهر اندراجه في المشهور هذا وقد يكون الشهرة في الرواية والمراد بها كثرة الرواة الناقلين لها او تداولها بين الاصحاب وذكرها في الكتب الكثيرة وان كانت بعلية بطريق واحد وقد ينضم الى ذلك تلقيهم لها بالقبول ولا يستلزم اشتهار الرواية تدوين ما يقابلها بل قد يكون ذلك ايضا مشهورا وفي مقبولة عمر بن حنظلة تعرض لها دلالة عليه وقد يجتمع الشهرتان في بعض الاخبار وليست الشهرة في الرواية مقصودة من البحث في المقام بل المبحوث عنه هنا هو الشهرة في الفتوى والمشهور بين الاصحاب من قدمائهم ومتاخريهم بل لا خلاف يعرف فيه بينهم الا من عبر عنه الشهيد ره ببعض الاصحاب واستقرب هو عدم حجية الشهرة وعدم جواز الاتكال عليها بمجردها في اثبات الاحكام الشرعية والظاهر عدم حجيتها عند معظم العامة ايضا ولذا لم يذكروا عدها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية ولا استندوا اليها في اثبات الاحكام في الكتب الاستدلالية بل ترى الاوائل يطلبون الدليل على الاحكام المشهورة ويتفتشون عن ادلتهم المذكورة ومن المثل السائر في الالسنة في مقام عدم الاعتداد بالشهرة رب مشهور لا اصل له نعم ربما استند اليها العلامة ره في المختلف في بعض المسائل على سبيل الندرة وليس ذلك اعتمادا منه على مجرد الشهرة بل لا يبعد ان يكون من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة حسب ما هو دابه في كتبه الاستدلالية كيف ولو كان ذلك حجة عنده لشاع ذلك عنه واشار اليه في كتبه الاصولية وتكرر استناده اليها في كتبه الاستدلالية وانما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول عبر عنه الشهيد ره ببعض الاصحاب واستقرب بره لكن يحتج بر عليه في كتبه الاستدلالية فقد لا يكون مقصوده بالاستقراب حكما او لا يكون مقصود القائل ومقصوده الاستناد الى مجرد الشهرة بل المراد التمسك بالقطع بوجود المستند الشرعي من اتفاق الجماعة عليه ودوران الحكم مدار ذلك القطع كما هو الحال في الطريقة المتقدمة في الاجماع فيكون مقصوده صحة التمسك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومي اليه تعليله الاول وان لم يكن مفيدا للقطع او الظن بالواقع ويكون تعليله الثاني تاييدا له من جهة حصول الظن منها بمطابقة الواقع بناء على عدم حجية مطلق الظن كما هو المرضي عندنا وبذلك يندفع التدافع المتخيل بين تعليليه حسب ما اورده بعض الاجلة كما سيأتي الاشارة اليه انتهى وكيف كان فقد حكى اختيار ذلك عن المحقق الخوانساري ره وربما يعزى ذلك الى المصنف نظرا الى كلامه الاتي مع ما ذكره في الدليل الرابع على حجية اخبار الاحاد وهو بعيد عن مذاقه جدا وسيأتي الكلام فيه انتهى وقد اختار بعض الافاضل من متأخري المتأخرين حجيتها اذا لم يخل عن حجة ولو رواية ضعيفة ونحوها فصارت الاقوال فيها اذن ثلثة والاقوى الاول ويدل عليه امور احدها الاصل فان اثبات الحجية يتوقف على قيام الدليل عليه وحيث لا دليل على صحة الرجوع اليها والحكم بمقتضاها حسب ما نقرره من ضعف متمسك المجيز لها انتفى عليها مضافا الى ان النواهي المتعلقة بالاخذ بالظنون شاملة لها من غير ريب فمع عدم قيام دليل على جواز الاتكال عليها لا يجوز الاخذ بها ثانيها ان المعلوم من حال الفقهاء قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الاصحاب بل لا تزال يطالبون بادلة المشهور ولا يتوقفون عن الحكم حتى ينهض دليل عليها وذلك امر معلوم من ملاحظة تصانيفهم والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم فقد استمرت عليه طريقتهم بحيث لا مجال لانكاره فيقضي ذلك اجماعا قطعيا لكن كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكان من ابين الحجج واوضحها واظهرها ولذكروا اكثرها واقلها مؤنة واسهلها وشاع الاحتجاج بها عندهم وكانت اكثر دورانا من سائر الحجج مع ان الامر بعكس ذلك فانا لم نجد احدا من المتقدمين والمتأخرين قد تمسك بها في مقام الاحتجاج على شيء من المطالب الا ما يوجد في بعض كلمات العلامة ره في شذوذ من المقامات مما لم يتمسك بها وهو من قبيل ضم المؤيد الى الدليل على ما هو طريقه حسب ما اشرنا اليه ويدل عليه ايضا انهم لم يعدوها في الكتب الاصولية ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعية كما عدوا الاجماع وغيره من الحجج الوفاقية والخلافية مع انه اولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها فيحصل من جميع ما ذكرنا اتفاقهم من قديم الزمان الى الان على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع اليها فصار اجماعا من الكل وقد عرفت ان الاجماع من اقوى الحجج الشرعية نعم في المطالب التي يتسامح في ادلتها من السنن والاداب لا مانع من الرجوع اليها والاخذ بها بل ربما يؤخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد ايضا حسب ما فصل في محله ثالثها انها لو كانت حجة لم تكن حجة لوضوح قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وتقرير الخوانسارية ان يقال بعد حجية الشهرة مطلقا او بحجيتها كذلك او بحجيتها في بعض المقامات دون البعض والاول هو المدعى والثاني يلزم ما فيه من التناقض نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة فلو اخذ بمقتضى الشهرة المتعلقة بالمسائل الفرعية لزم ترك الشهرة المتعلقة بعدم حجية الشهرة مع انها من اقوى الشهرات والثالث ترجيح من غير مرجح اذ لا مرجح فيها حتى يقال بحجية بعض الشهرات دون بعضها من دون قيام معارض يقاومها او يترجح عليها ويرد عليه اولا منع قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة مطلقا وانما المسلم شهرة القول بعدم حجية الشهرة اذا خلا عن المستند ولو كان ضعيفا كرواية ضعيفة ونحوها واما اذا كان مستندا الى دليل ولو كان رواية ضعيفة فحصول الشهرة بعدم حجيتها غير واضح بل المشهور عندهم خلافه حيث انهم يعتمدون على الشهرة المقرونة بالرواية الضعيفة ويحكمون بمقتضاها فانتفى الامر على حجية الشهرة المجردة

الخالية

الخالية عن المستند لا مطلقا وثانيا انا انما نقول بحجية الشهرة فيما اذا لم يعارضها معارض اقوى على ما هو شأن الحجج الظنية ونقول ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي القائم على حجية الظنون عند انسداد باب العلم على ما نقرره ومن البين ان الظن لا يقاوم القطع ومع الغض عنه فهناك ادلة ظنية قاضية بحجية الشهرة كما سنشير اليها ولا يقاومها الظن الحاصل من الشهرة فلا بد من تركها ومن ذلك يظهر ضعف التقرير الثاني فانا نقول بحجية الشهرة مطلقا فيما لم يعارضها معارض اقوى لا مطلقا وقد ظهر بذلك ايضا اندفاع الحجتين الاوليين فان الاصل خالف الدليل ومن البين ان القائل بحجية الشهرة يتمسك في ذلك بالدليل حسب ما ياتي بيانه والاجماع المدعى انما سلم في الشهرة المجردة دون المنضمة الى مستند ولو كان ضعيفا حسبما اشرنا اليه وفي ذلك كله نظر يشير اليه تفصيل القول فيه انتهى تحرير القول بحجيتها مطلقا او فيما اذا لم تخل عن مستند اصلا ولو ضعيفة لا يجوز التمسك بها بنفسها امور منها الوجهان المذكوران في كلام الشهيد ره والاول منهما ضعيف جدا حسب ما قرره المصنف ره والكلام منه الا ان يرجع الى الوجه الثاني والتالي مبني على قاعدة الظن والبناء على حجيته الا ما قام الدليل على خلافه وان لم ينهض عليه في الاحتجاج لوضوح ان مجرد حصول الظن او قوة الظن لا يقتضي بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه اصالة حجية الظن ويمكن ارجاعه ايضا الى بعض الوجوه الاتية كما سنشير اليه انتهى ومنها قيام الاتفاق على حجية جملة من الظنون مما هي اضعف من الظن الحاصل من الشهرة قطعا وهو قاض بحجية الظن الحاصل من الشهرة بالاولى الا ترى انهم يقولون بحجية اخبار الاحاد مع ان فيها من جهات الوهن ما لا يحصى لابتناء الاحتجاج بها على معرفة احوال رواتها وتعيين الراوي المشترك ولا يكون شيء منها غالبا الا باعمال ظنون ضعيفة وامارات خفية وكذا الحال في تصحيح دلالتها ومعرفة مفاد الالفاظ الواردة فيها افرادا وتركيبا وكذا العلاج في التعارض الحاصل بينها والحاصل ان جهات الظن فيها سندا ودلالة وعلاجا كثيرة جدا وكثير منها ظنون موهومة في الاغلب الا مما نص لهم على الاخذ بها والظن الحاصل من الشهرة اقوى بكثير من كثير منها ويرد عليه ان ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الاولى المعبر عنه بالقياس الجلي وهو من قبيل القياسات العامية لا حجية فيه عندنا نعم ما كان منه من قبيل مفهوم الموافقة بحيث يندرج في الدلالات اللفظية كان خارجا عن القياس كالحجة وذلك غير حاصل في المقام اذ ليس هنا لفظ يدل على حجية ما ذكر من الظنون الموصوفة ليكون التعدي عنها الى تلك مندرجا في مدلول الالفاظ اقصى الامر ان يثبت حجيتها بالاجماع ونحوه فيكون التعدي عنها من قبيل القياس الجلي وقد يجاب عنه تارة بان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظا دالا صريحا الا انهما كاشفان عن قوله وليست حجيتهما عندنا الا من جهة الكشف عن قوله وفي الحقيقة فهو الحجة لا هما فمآلهما الى اللفظ فاذا كان حاصل المذكور مستفادا من اللفظ كان ما يلزم منه كذلك وان لم يتعين ذلك اللفظ عندنا واخرى بان المناط في الرجوع الى الادلة الظنية هو تحصيل الواقع على سبيل الظن بعد انسداد باب سبيل العلم به وبعد تنقيح المناط المذكور كما هو ظاهر عند العقل السليم يثبت في تلك فيما نحن فيه بطريق الاولوية القطعية لحصول المناط هنا بالنحو الاقوى ومنها الروايات المستفيضة الدالة عليه الواردة من طرق العامة والخاصة مثل ما رووه عنه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله الحق مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة الى غير ذلك وفي نهج البلاغة في كلام له للخوارج والزموا السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب وما في مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من رواتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة بين رشده الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الخبر وفي قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور دلالة على ان المراد من المجمع عليه هو المشهور فلا يرد دلالة الرواية على حكم الاجماع دون الشهرة وما في مرفوعة زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم الخ ومنها ان المعروف بينهم بل المسلم عند المحققين بينهم حجية الخبر الضعيف المنضم الى الشهرة ومن البين عدم حجية الخبر الضعيف فلو كانت الشهرة ايضا كذلك لم يصح الحكم المذكور لظهور ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة كانضمام احد الخبرين الضعيفين الى الاخر فتعين ان يكون الشهرة هي الحجة حتى يكون انضمامها الى الخبر باعثا لحجيته ومن هنا استشكل صاحب المدارك في حجية الخبر المنجبر بالشهرة لو قيل بعدم حجية الشهرة ايضا فمن اين يجيء الحجية بعد انضمام احدهما بالاخر لكنه بعد ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء قديما وحديثا مقطوع الفساد كما سيجيء بيانه في بحث اخبار الاحاد انتهى ولولا البناء على ما ذكرناه من حجية الشهرة لكان ما ذكره متينا متجها فالتخيص بعد ذلك عن الاعتراف بعدم حجية الروايات المنجبرة بالشهرة وهو يستلزم اختلال كثير من الاحكام الشرعية وهذه من الثمرة العظمى في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبرها فهذه الوجوه دالة على حجية الشهرة مطلقا واذا انضم اليها قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند بالمرة ولو رواية ضعيفة فيقضي ذلك بخروج الشهرة المفروضة عن مقتضى دلالة الادلة المذكورة على حجيتها شرعا الى عدم حجية ذلك النوع من الشهرة وهي اجلى منها فيؤخذ بمقتضاهما او لا انه لو كانت حجة مطلقا لما كانت حجة كل نظرا الى الحصول الشهرة المذكورة على نحو ما مر هنا يلزم على الوجه الاخير لا يفيد الا حجية الشهرة المنضمة الى المستند ولو كان خبرا ضعيفا دون الشهرة المجردة اذ لا عمل عليها في المشهور فظهر بما قررنا ادلة القولين المذكورين والكل ضعيف اما الاول فبما مر بيانه في كلام المصنف وياتي تتمة الكلام فيه ايضا انتهى واما الثاني فبما عرفت تفصيله من عدم صحة ما ادعوه من اصالة حجية الظن وعدم نهوض ما استنهضوه من الادلة عليها واما الثالث فبان ما ذكر من دعوى الاولوية في المقام اوهن شيء ودعوى كونها مندرجة في الدلالة اللفظية بناء على كشف الاتفاق المذكور عن لفظ دال على الحكم فيكون من مفهوم الموافقة مقطوع الفساد كما يشهد به صريح العرف بعد عرض الواقع عليه على ان دعوى كشف الاجماع عن لفظ دال عليه محل منع وانما يكشف الاجماع عن راي المعصوم والطريق الى معرفته غير منحصر في اللفظ حتى يستعلم من الاجماع على شيء صدور لفظ دال عليه ودعوى تنقيح المناط في حجية الظنون

فيما سلم [illegible]

فاصبا للعلامة [illegible]

اما القيام الشهرة على رفض حجيتها كما هو مقتضى الادلة المذكور مع

منقطع معه بالاولوية ممنوع اذا لم يقم عندنا دليل من عقل او نقل على كون الاحتجاج بالوجوه الظنية مبنيا على افادة المظنة وحدها منوطا بها وجودا
وعدما من دون مدخلية التعبد في ذلك ومع تمام الاحتمال المذكور لا تصح الدعوى المذكورة كيف ومع تمام الدليل على عدم حجية عدة من الظنيات
مما قد يكون الظن الحاصل منها اقوى جدا من الظنون المعتبرة اقوى شاهد على خلافه ولو تمت تلك الدعوى لكان هنا لك حاجة الى ملاحظة الاولوية
واما الرابع فبان الاخبار العامية مما لا حجية فيها مع انها ليست بتلك المكانة من الظهور وقد تداول عند العامة الاستناد اليها في حجية الاجماع
فيمكن ان يكون ذلك هو المقصود منها فقد فسرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا فلا يوافق المدعى ويمكن ان يحمل على ذلك ايضا ما في
رواية النهج وقد يقال ان الظاهر منها الاتفاق فيما عدا الاحكام الشرعية فان قوله عم فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب يفيد
ان تفرد الانسان في الامر مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الشاة مظنة لاستيلاء الذئب اذ لو كان باطلا لكان عين الاستيلاء الشيطاني لا انه
مظنة لحصوله بعد ذلك من جهة التفرد وقد يكون ذلك هو المقصود من الروايات العلمية المتقدمة وما في المقبولة والمرفوعة مع الغض عن اسناديهما
لا دلالة فيهما على المدعى فان في الاولى هو الاخذ بالخبر المجمع عليه كما هو صريح الرواية فلا دلالة فيها على حكم الفتوى المشهورة ولو سلم كون المراد
من المجمع عليه هو المشهور بقرينة ما بعده وكذا الحال في الثانية فان الموصول في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك للعهد كما هو ظاهر العبارة
بل صريحها بعد عرضها على العرف فلا يعم غيره حتى يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد سواء كانت الشهرة المذكورة فيهما شهرة في الرواية
او الفتوى واعم منهما وقد يقال ان التعليل المذكور في المقبولة من قوله عم فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد بيان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور
او ما يعمه يفيد شمول الحكم لشهرة الفتوى ايضا ولو كان منحطا لبيتة عن الرواية وفيه ايضا اشارة الى ان الباعث على نفي الريب انما هو الشهرة فلو
كانت الرواية المنضمة اليها ضعيفة كانت الشهرة حجة دون الرواية وفيه اولا ان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعمه غير ظاهر فان الاجماع
بعد هو الاتفاق دون مجرد الشهرة وامر اولا بالاخذ بالخبر المجمع عليه بين اصحابه وترك الشاذ الذي ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك
اذ الاتفاق على احد الخبرين لا ينافي روايتهم للاخرى ايضا غاية الامر ان يكون الرواية شاذة غير مشهورة عندهم كما هو المفروض في الخبر وقوله ع
بعد ذلك انما الامور ثلثة بين رشده بعيد كون الاخذ بالمجمع عليه بين الرشد وهو يشير الى كون المراد بالاجماع الاتفاق المفيد للقطع دون
مجرد الشهرة الباعثة على الظن وثانيا ان المقصود في الخبر المذكور بيان ما يترجح به احد الخبرين المتعارضين على الاخر فلا يبعد ان يكون المراد
من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه هو الخبر المجمع عليه جنسه ليكون اللام للعهد بل لا ينساق من سياق الخبر غير ذلك ومجرد احتمال ارادة العموم
بحيث يفيد نفي الريب من الفتوى المشهورة غير كاف في مقام الاستدلال ودعوى ظهورها في ذلك غير مسموعة مع عدم قيام شاهد عليه بل مع
عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف واما الروايات العامية فلا حجة فيها مع امكان المناقشة في دلالتها لعدم وضوح دلالتها
وقد احتجوا بها على حجية الاجماع فيمكن ان يكون المراد بها المنع من عدم مخالفة الاجماع وقد فسرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق و
ان قلوا ويمكن ان يحمل على ذلك ما في رواية النهج وقد يستظهر من قوله فيما عدا الاحكام الشرعية فان مفاد قوله عم فان الشاذ من الناس
للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ان تفرده لا انما مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الغنم مظنة لاستيلاء الذئب وهذا انما
له يكون ما ذهب اليه الجمهور حقا وكون مخالفة المشهور باطلا وقد يحمل عليه الاخبار العامة ويشير اليه ذكره ع لبعض تلك الالفاظ المروية
واما الخامس فبان ما يدل عليه عباراتهم هو حجية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر كيف والاول هو الذي يحتج به النسبة و
جرت عليه كلمتهم والثاني مما لم يتفوه به احد منهم ولم يوجد في شيء من كلماتهم سوى شاذ منهم من دون الاشارة اليه ومع ذلك لم يجر
عليه في مقام الاحتجاج من احد منهم ولو كان المناط في ذلك حجية الشهرة عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر ذلك وما يقال من جهة القول بالتفصيل
من ان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية انما ذكرت الرواية حجة واسندت اليها الحجية مسامحة متوكلا على الوضوح من الخارج والمقصود
من الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقة ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهرة
المجردة والا فليس الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة كما نرى بل ذلك مما يقطع بفساده بعد التتبع في كلماتهم وتعبيراتهم كيف ولو ارادوا ذلك
لعبروا عنه في بعض الاحيان على الوجه المذكور ولم يتجاوز التزامهم للتعبير بذلك الوجه الموهم لخلاف مقصودهم بل الصريح فيه ومع الغض عن ذلك فلو
كانت الشهرة هي الحجة عندهم فاي مانع من حجيتها مع عدم علمنا بمصادفتها للخبر الضعيف بل وعدم مصادفتها له واقعا فانه اذا كان المناط والمدار
في الحجية هو نفس الشهرة دون غيرها لزم صحة الاعتماد عليها مهما حصل وان لم ينضم الى الرواية اليها كيف ومن الواضح ان عدم انضمام غير الحجة الى الحجة
لا يوجب سقوط الحجة عن الحجية فما حكوا به من عدم حجية الشهرة الخالية عن الخبر اقوى شاهد على عدم كون الشهرة هي الحجة عندهم فان قلت
ان ذلك بعينه جار في الخبر ايضا فانهم لا يقولون بحجية الخبر الضعيف في نفسه كالشهرة الخالية عن الخبر قلت غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الحجة مجموع
الامرين المنضمين من دون ان يقع بحجية كل منهما منفردا ولا مانع من التزامه وما اورد عليه من ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة او من
شيء اذ من البين تقوية كل منهما بالاخر فلا مانع من بلوغها بعد الانضمام الى درجة الحجية اذا قام الدليل عليه كما هو مفروض في المقام فلا داعي
اذن الى التزام كون الحجة هي الشهرة ويشير اليه انه قد ينتهي الامر في انضمام الظنون بعضها الى البعض الى الوصول الى حد القطع فيكون حجة قطعا
كما نرى في الخبر المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الاحاد مع عدم بلوغ شيء من احاده الى درجة الحجية مع ضعف الدليل فيه
مانع منه في المقام ومع الغض عن ذلك ايضا فنقول ان الحجة عند اصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحة والصدور عن المعصوم واثبات حجيته

يتوقف على قيام الدليل على حجيته في الشرع بل الحاصل به حكم عادي انتهى الاعتماد والوثوق بصدق الخبر ولا يتجه القول بعكس ذلك بان يجعل الخبر
محققا لموضوع ما هو الحجة من الشهرة حسبما قد يتخيل في المقام اذ ذاك مع عدم مساعدة شيء من عباراتهم له بل صراحتها في خلافه مما يأبى عنه الطبع
السليم بل الاعتبار الصحيح شاهد على ان وجدان الرواية الضعيفة لا مدخل له في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل
بحقوقه منها في الصورتين كما يشهد به الوجدان وانضمام الخبر اليها لا يوجب مزيد وثوق بها لو لم يوجب هنا ادع مع عدم الاستناد الى الرواية الضعيفة
يحتمل قويا وجود مستند واضح لهم حتى انه اعتمد الجمهور عليه ومع استنادهم الى الرواية الضعيفة يظهر كون ذلك هو المستند فيضعف الظن المذكور
وان امكن الذب عنه بان ضعف الرواية عندنا لا ينافي عدم ضعفها في الواقع فيستكشف من الشهرة المفروضة كونها معتبرة قابلة للتعويل والاعتماد
الا ان ذلك لا يقتضي ترجيح الظن الحاصل منها في هذه الصورة على الظن الحاصل منها في الصورة الاخرى اقصى الامر مساواة هذه الصورة
للاخرى ان لم يرجح الاخرى عليها وبناء الامر في التفصيل بين الوجهين في الحجية وعدمها على التعبد المحض بعيد جدا مما لا وجه له اصلا وقد يجاب
ايضا عن الايراد المتقدم عن صاحب المدارك لينفع به الاحتجاج المذكور بان المختار كون الحجة هي الرواية المنجبرة بالشهرة نظرا الى استفادته من اية
النبأ لظهورها في جواز الاتكال على خبر الفاسق بعد التبين فان الله سبحانه لم يأمر بطرح الرواية الضعيفة بل امر فيها بالتثبت واستظهار الصدق
فان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة مما يحصل التثبت بها ويستظهر صدق الخبر معها واورد عليه بعض الافاضل بانه مبني على تعميم
التبين بها التبين الظني وهو منظور فيه اذ الظاهر ان معناه التبين الانكشاف وحقيقة الخبر وصدقه ولا يحصل ذلك الا بكونه محصلا للعلم سواء اصل
بقاء هذه الكلمة الى ان يظهر من اهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظن الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه فلو وافقنا لما فهموا اللغة وعندي
فيه تامل يجيء تفصيل القول فيه في مبحث الاخبار ان شاء الله ثم انه ذكر الفاضل المذكور انا لو سلمنا تعميم التبين الحاصل بالشهرة كانت الاية الشريفة
ظاهرة في حجية الشهرة بنفسها مطلقا سواء كانت هناك رواية ام لا فيكون ذلك اذن دليلا اخر على حجيتها لتقريب ظهور الاية في ان الاعتماد في الحكم
بمضمون الخبر في الحقيقة انما هو على التبين دون الخبر فليس نفس العمل بالخبر بعد التبين الا من حيث كونه الكاشف عن صدقه والدليل عليه فيكون
الشهرة هي الحجة على اثبات مضمونه وذلك قاض بحجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية اذ المفروض انها المناط في العمل وانها المبين للواقع والكاشف
عن الحق والاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخل لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في رخصة العمل بها بعد حصول البيان من جهتها
وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا يحصل بها الا التردد بين احتمالي الصدق والكذب ولو ترجح الاول رجحانا ضعيفا فهو غير معتبر في نظر
الشارع اذ وجود ذلك الرجحان كعدمه واحتمال صدقها وكذبها متساويان في حكم الشارع فاذا صلحت الشهرة ان تكون دليلا على صحة احد الجانبين
والحكم باحد الاحتمالين صح كونها دليلا على تعيين احد الاحتمالين القائمين كذلك في كل مسألة سواء كانت هناك رواية او لا ما عرفت من ان الدليل
الباعث على تعيين احد الاحتمالين انما هو الشهرة دون الخبر لكون الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده فدلالة الاية الشريفة على حجية
الشهرة دون الخبر المنجبر بها قلت لو تم ما ذكره لكانت الاية الشريفة دليلا على حجية الظن مطلقا من غير اختصاص لها بالشهرة لكنك بعد التدبر فيما قررناه
خبير بضعفه فان حصول الظن بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير ان يكون هناك خبر يوثق به وما يستفاد من الاية الشريفة
بناء على ما ذكر هو حجية الخبر الموثوق به وان كان الوثوق به من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهرة من حيث كشفها عن الواقع ولا انها
عليه معتمد بل انما يدل على الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل اعني الخبر الموثوق به ولا اشعار في ذلك بحجية الشهرة في اثبات الاحكام
الشرعية اصلا فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهرة المفروضة محتملا للامرين من غير ان ينهض حجة لاثبات احد الجانبين لا ينافي كونه حجة
بعد انضمام الشهرة اليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها اليه ولا يستدعي ذلك كون الشهرة بنفسها حجة مع قطع النظر عن الخبر المفروض ويشهد
لذلك ملاحظة القرائن المنضمة الى المجازات القاضية بحصول الظن بالصرف او تعيين خصوص المراد من بين المعاني المجازية فانه يصح الاتكال عليها
قطعا في فهم المراد واثبات الحكم الشرعي من جهتها مع انه لو قامت تلك القرينة على ثبوت الحكم من غير حصول اللفظ في المقام لم يكن حجة مع جريان
الكلام المذكور فيه بعينه والحاصل ان في المقام امرين احدهما كون الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وقوة الظن بصدقه وثانيهما كون الخبر الموثوق
به والمعتمد عليه بحسب العادة حجة في الشريعة ولا ريب ان الاول لا يتوقف على قيام دليل شرعي عليه فان الوثوق والاعتماد على الخبر امر وجداني حاصل
من ملاحظة القرائن والامارات كما انه لا ريب في توقف الثاني على قيام الدليل الشرعي عليه لكونه حكما شرعيا متوقفا على دليله ونقول ان الوثوق
والاعتماد العرفي حاصل بالخبر المنجبر بالشهرة قطعا كما يشهد به الوجدان من غير حاجة الى قيام الدليل عليه شرعا واما كونه حجة فلظاهر الاية
الشريفة بعد حملها على الوجه المذكور فما استفاده من الاية بناء على حملها على ما ذكر لا وجه له اصلا فان الشهرة اذن شرط في قبول الخبر لا انها هي
المثبتة للحكم نظير عدالة الراوي من غير فرق وان كانت الشهرة مع قطع النظر عن افادتها الوثوق بالخبر مفيدة للظن بثبوت الحكم الا ان تلك الحيثية
غير معتبرة ولا دلالة فيما ذكر من الوجه على الاعتماد عليه من تلك الجهة اصلا فان غاية ما يدل عليه هو الاعتماد على الخبر من حيث الوثوق به نظرا الى
اعتضاده بالشهرة فيقوم الشهرة مقام عدالة الراوي في افادة الوثوق بالخبر والفرق بين الوجهين ظاهر لا يخفى ومقصود المستدل حجيتها من الجهة الثانية
وهو محل منع كما بينا انه لا ملازمة بين الامرين بل لا اشعار على حجية الثاني شرعا على كون الحجة في الحقيقة هي الجهة الباعثة على الوثوق استقلالا
من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلا بالخبر وكون الحكم مستفادا منه ودعوى ذلك في المقام مجازفة بينة تحصل مما فصلناه ان الحجة هي
الرواية المنضمة الى الشهرة نظرا الى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها اليها كما يدل عليه الاية الشريفة وبعينه صريح كلماتهم حسبما قررنا لا ان

يكون الحجة مجموع الامرين ولا ما رامه المستدل من عكسه بان تكون الشهرة بنفسها حجة لكن مع انضمامها الى الروايات ونحوها على ان الاحتمال كاف في منع
دفع الاستدلال وعدم حجية الروايات الضعيفة في نفسها مع عدم انضمامها لا يدفعه كما انه لا يدفع الاستناد اليها عند المفصل عدم حجية الشهرة
بنفسها مع عدم انضمام الخبر اليها لظهور ما قررنا ضعف القولين المذكورين لاشتراكهما في الدليل وبه يظهر القول الثاني ضعفا ان ما ذكر تكملة لبيان التفصيل
من خروج الشهرة المجردة عن المستند عن مقتضى الادلة المذكورة نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجيتها الى اخر ما ذكر غير صحيح اما اولا فلان فرد المستدل
المذكور وغيره من المعتمدين على القاعدة المذكورة يكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضي بعدم حجية بعض الظنون الخاصة كظن القياس — الظاهر من كون
اذ مجرد الدليل الظني لا يقاوم الدليل القاطع المذكور حتى يكون مخرجا عنه وما ذكر من الوجه الاخر من انها لو كانت حجة لما كانت حجة مدفوع
ايضا بان الشهرة من الادلة الظنية فمجرد قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة الخالية عن المستند لا يقضي بعدم حجية الشهرة فانه انما يتم ذلك اذا لم
يعارض الشهرة المذكورة دليل اقوى ومن البين ان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته دليل اقوى ومن البين ان الدليل العقلي المذكور
على فرض صحته دليل قطعي فلا يقاومه الشهرة المدعاة فهذه الشهرة من حيث الحجية مستندة الى الدليل المذكور ومتوقفة عليه لكنها بحسب المفاد
معارضة له لدلالتها على عدم حجية الظن المفروض فيسقط ايضا عن الحجية اذ ليس مفاد ذلك الدليل الا الاخذ باقوى الظنون فلا يفيد ترك العقلي
بالظني ولي في ذلك نظر يعرف وجهه مما قررناه سابقا في الايراد على الدليل العقلي المذكور من ان قيام الدليل الظني على عدم حجية بعض الظنون
كاف في اخراجه عن القاعدة المذكورة لكن المستدل لا يقول بذلك ومن الغريب ان الفاضل المذكور مع ابائه عن ذلك كما اشار اليه في طي تقريره
لذلك الدليل التزم به في المقام واما ثانيا فلان الشهرة كما قامت على عدم حجية الشهرة المجردة عن المستند كذا قامت على حجية غيرها اذ لم يرهم من عدها
من الادلة ولو في الجملة او استند اليها في المسائل الشرعية في الكتب الاصولية حتى انهم لم يفردوا له عنوانا في كتب الاصول ولا اشاروا فيه الى — او ذكرها في عداد الادلة الشرعية ثم
وفاق او خلاف نعم اشار اليه شذ منهم كما عرفته وهم لم يميزوا بين الصورتين ثم انه قد تردد الفاضل المفصل في بعض ما يعني اليه من المسائل
في التفصيل المذكور ومال الى اختيار حجيتها على الاطلاق قال ويختلج كثيرا بالبال وان لم اظفر بتحقيق الحال حجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية
اصلا وذلك لان المانع الحاجز عن حجيتها ليس الا الشهرة وحجيتها انما يكون لو لم يظهر دليلها واما لو ظهر وظهر في النظر ضعفها فليس بحجة ظاهرة و
هذه الشهرة الحاجزة قد ظهر لنا دليلها من كلماتهم فمن من احتج منهم على عدم حجيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم وقد ظهر لك ما فيه وبين من اعتمد كلام
بانه رب مشهور لا اصل له ويرجع حاصل القولين الى تخلف الشهرة عن الصواب في بعض الاحيان وهذا اضعف من سابقيه والا لخرج جميع الادلة الشرعية
الظنية عن الحجية وانت خبير بما فيه فانه انما يتم لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد فان حكم الجمهور بصحة الفاسد لا يوجب ظنا بصحته بعد
ظهور فساده واما فيما عدا ذلك فلا وتوضيح المقام ان متمسكهم في الحكم اما ان يكون معلوما لنا او مجهولا وعلى الاول فاما ان نعلم انحصاره فيما نعلم
او يحتمل وجود متمسك اخر لهم ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون الدليل المنقول الينا صحيحا عندنا او ضعيفا يعم ضعفه فاما ان يكون معلوم
الفساد بالنظر الى الواقع او يكون فاسدا بالنسبة الينا وان احتملنا صحته واقعا كالخبر الضعيف لاحتمال صحته في الواقع وان لم يجز لنا التمسك به في
نفسه ولا مانع من الاستناد الى الشهرة في شيء من الوجوه المذكورة على القول بحجيتها الا صورة واحدة وهي ما اذا علم انحصاره فيما علم فساده واقعا
وكذا اذا ظن انحصاره فيه او علم انحصاره في مظنون الفساد كذلك او ظن انحصاره فيه اذ لا يرجح عليه الظن الحاصل من الشهرة بصحة المستند واما باقي
الصور فلا وجه لانكار حجيتها الا بما زعمه المفصل من الشهرة الخالية عن المستند ويحتمل الحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستنده ضعيفا مع العلم
بوجود مستند اخر لهم لا نعرفه او احتماله واما الثاني فمن البين ان الاوائل لم يذكروا لعدم الاتكال على الشهرة مستندا بل ليس للمسألة عنوان في كلامهم
وانما يعرف مذهبهم فيها من ذكرهم لها في عداد الادلة وعدم استنادهم اليها اصلا في اثبات الاحكام الشرعية في الكتب الاستدلالية بل حصر جماعة منهم — من عدم
الادلة في غيره وانما تصدى الشهيد ره لعنوان المسألة وتبعه المص وبعض من تاخر عنه ولم يتعرض المص للاحتجاج على نفي حجيته وانما تعرض للايراد
على ما احتج به الشهيد ره لحجيته فدعوى العلم بمستند الجماعة وحصره فيما ذكره غريب جدا ولو سلم ذكر الدليل المذكور في كلام جماعة منهم فمن اين يعلم او يظن
حصول الدليل في ذلك كيف ولو بنى على عدم حجية مثل هذه الشهرة القريبة من الاجماع لو قطعنا النظر عن كون المسألة اجماعيا يجيء بضعف ما
ذكر من التعليلات في كلام بعض المتاخرين او المعاصرين لكان اكثر الشهرات ضعيفة مطروحة ولكان ذلك اذن تفصيل اخر في المسألة غير
التفصيل الاول ويظهر ضعفه بما قررناه فلا حاجة الى تطويل الكلام فيه وقوله ولقوة الظن في جانب الشهرة اه اورد عليه بان من بين تعليليه تدافعا فان
الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن واجيب عنه بان كون احد الدليلين مفيدا للعلم والاخر للظن مما لا حجر فيه ولا بعد في ذلك تدافعا ومثله
متداول في الاحتجاجات كيف ولو كان كذلك لكان ضم المؤيد الى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد وايضا كون دليله الاول مقتضيا للعلم على حسب
دعواه فان الظاهر ان مراده من قوله ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام اه هو منعها عن ذلك ظنا اذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمة والعدالة
فسرت بمعنى الملكة فاقصى ما يحصل منه الظن بذلك دون العلم وقوله عن الاقتحام على الفتوى بغير علم اراد به بغير علم معتبر في الاجتهاد من الاستناد
الى دليل معتبر شرعا سواء كان قطعيا او ظنيا بالنسبة اليه ومع ذلك كله كيف يمكن ادعاء ان عدالتهم تمنع قطعا عن الفتوى بذلك من غير دليل
قطعي بالنسبة اليه والى غيرهم وبذلك يندفع ما اورده المص عليه كما مرت الاشارة اليه وينطبق مفاد الدليلين بل دليله الثاني يفيد ظنا اقوى
من الاول حيث ان المستفاد من الاول مجرد الظن ومن الثاني قوة الظن نظرا الى ان اتفاق الجمع الكثير من الموصوفين اقوى في افادة الظن من دونهم
فلو عد مثل ذلك تدافعا كان تقرير الايراد بالعكس اولى قلت ليس مقصود المورد اختلاف مؤدى الدليلين في كون احدهما مفيدا للعلم والاخر

تلفظ ازاله

للظن اذ ليس في ذلك مجال لتوهم التدافع بل مراده ان قضية دليله الاول كونه مدعيا لحصول العلم في المقام وكون الشهرة دليلا قطعيا حيث زعم ان
القطع يكون عدالتهم مانعة عن الافتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كاشفا عن رايه ولذا اختار بناء على ما ذكره من حصول القطع
حجيته وكونه اذن اجماعا على خلاف ما اختاره الشهيد ره فان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء كان من الجميع او البعض
وقضية دليله الثاني كون الشهرة دليلا ظنيا مفيدا للظن القوي فمقصوده ان مقتضى الدليلين متدافع في افادة ما هو المدعى والقول بان حكمهما
مع قطع النظر عن الشهرة اذا كان مفيدا للقطع نظرا الى كون عدالتهم مانعة عن الافتاء بغير علم فكيف يجعل اشتهاره بينهم وتداوله قاضيا
بافادة الظن مع انه ينبغي ان يفيد العلم بالاولى مدفوع بان هناك جهتين احدهما يفيد العلم بالاصابة والاخر يفيد الظن بها فان ملاحظة
خبرتهم وعدالتهم فاجبته بالعلم النافي على حسب دعواه بعدم اقدامهم على الافتاء من غير علم وملاحظة مجرد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك
الملاحظة لا يفيد الا قوة الظن فيكون ضم الثاني الى الاول من قبيل ضم المؤيد الى الدليل لكنك خبير بضعف الدعوى الاولى فان اقصى ما يفيده
عدالتهم القطع باصابتهم بما يعتقدونه دليلا حسبما اشار اليه المص واين ذلك من القطع بالواقع غاية الامر حصول ذلك في بعض الاحيان ويندرج
ح عندنا في الاجماع كما عرفت ومع بعد ذلك حصوله في المشهور ويمكن ان يقال ان مقصوده القطع باصابة المدرك المعتبر دون القطع بقول المعصوم فيكون
الفرق بينه وبين الاجماع المعروف في ذلك وهذا اقرب من سابقه في حمل كلام الشهيد ره الا ان الدعوى المذكورة غير ظاهرة ايضا بل الظاهر عدم
حصول العلم المذكور في كثير من المشهور ان غاية الامر حصول العلم باصابة المدرك المعتبر في نظرهم نعم لو حصل العلم به على الوجه المذكور كان كافيا
وكان الاولى الجازم اذن بالجمع عليه في كونه اجماعا كما هو احد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وان اختار خلافه فح فما ذكره المورد قدس سره
من ان الموجه انه اجماع لا ان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع محل مناقشة للفرق الظاهر بين الكشفين وظاهر المصطلح
تخصيص الاجماع بالكشف على الوجه الاول وان لم يكن التعميم بعيدا عن الاعتبار ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل بالاجماع كما مر
القول فيه والظاهر ان مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الاول حسبما بيناه اولا وح فما ذكره متجه الا ان حمل كلام الشهيد ره عليه بعيد
جدا كما عرفت فظهر مما قررناه ان هناك وجوها ثلثة في حمل كلام الشهيد ره اقربها الوجه الاخير ومع ظهور الفرق بين تعليليه المذكورين وتلي ما
حمله المجيب وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى قوله ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى الظاهر انه اشار بذلك تضعيف الدليلين
المذكورين نظرا الى ان العدالة والاشتهار بين الطائفة انما يفيدان العلم او قوة الظن بوجود مدرك معتبر في اجتهاد الحاكم ولا يؤمن من الخطاء في
المسائل الاجتهادية وان توافقت فيها اراء الجماعة او معظم الفرقة غاية الامر حصول المظنة ولا امن معه الا مع قيام دليل على اعتبار ذلك الظن في البعض
ولا دليل عليه في المقام وح فما قد يدعى من ظهور كلامه في موافقة الشهيد ره ليس على ما ينبغي كيف وقد اطلق الحكم بضعف كلامه وقوله بان
الشهرة التي يحصل معها الخ يريد بيانا لدفع الوجه الثاني وبالجملة ان فحوى كلامه كالصريح في عدم حجية الشهرة كيف ولو كان قائلا بها لفصل القول
فيها زيادة على ذلك فبين حجية الاستناد اليها في الاحكام الشرعية فيما عدا ما يتراءى من الشهرة الحاصلة بين المتاخرين عن الشيخ ره فان ذلك هو
الذي يقتضيه المقام ومع ذلك اطلق القول بضعف الاستناد اليها هذا وبما قررنا ضعف ما يورد عليه في المقام من ان احتمال الخطاء في دليلهم انما — قد ظهر
ينافي قطعية الشهرة لا ظنيتها وبعد الخطاء معها جدا وذلك لان اتفاق المعظم مع نهاية عدالتهم وفقاهتهم واختلاف انظارهم واوانهم وعدم
موافقة بعضهم لبعض في المسائل الخلافية الاجتهادية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه واختلافه في المسألة في الاعداد في الكتب العديدة او الا — ابواب
المتعددة اذا رايناهم متفقين على حكم من دون تزلزل وابداء ريب نستبعد جدا وقوع خلل منهم في الاستدلال بل يحصل الظن القوي غاية القوة بتحقق
اما اولا فلانه بصدد دفع كونه باعثا على العلم بوجود المستند المعتبر كما هو ظ كلام الشهيد ره ليكون اتفاقهم كاشفا عن المعلوم وجود المستند الصحيح على حسب
اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحة بحسب الواقع فلا يرتبط بالايراد المذكور واما ثانيا فلان غاية الامر كون الشهرة مفيدة للمظنة وكون تلك المظنة حجة
اول الدعوى فان الخطاء غير مامون على الظنون الا ان يقام دليل على حجيتها وجواز الاتكال عليها وهو غير مذكور في كلام الشهيد ره ولو بني — في حجيتها
ذلك على اصالة حجية الظن لاشار اليه ولا تخذ الدليلان المذكوران وهو مخالف لظ تقريره وليست تلك القاعدة عندهم مقررة واضحة حتى يجعل كبرى — في كلامه
مطوية لغاية وضوحه كيف وطريقتهم جارية على خلافه حيث انهم لا يزالوا يطالبون الحجة على حجية كل من الظنون ولا ياخذون
بشيء منها الا مع قيام الدليل عليه والاحتجاج بتلك الطريقة العامة لحجية الظن مما غير معروف بينهم وانما اشار اليه المص وبعض منهم ولا يعلم رضاه
بل دفعه للشهرة في المقام اقوى شاهد على خلافه نعم لو اخذ تلك المقدمة في الاحتجاج المذكور اتجه ما ذكره وليس في المقام ما يفيد الاتكال المستدل
عليه اصلا وقد يجعل من احتجاجه بافادة الشهرة قوة الظن قوله بتلك المقدمة الا ان احتمال كونه من قبيل ضم المؤيد الى الدليل قريب جدا حسبما
اشرنا اليه قوله وبان الشهرة اه هذه العلاوة التي ذكرها للتوهين جملة من الشهرات وهي الحاصلة من بعد الشيخ ره موهونة جدا بل فاسدة قطعا
كيف وفيه تفسيق علماء الفرقة وتضليلهم او تجهيلهم بحيث لم يبق في الفرقة مجتهد يرجع اليه حتى التجاء الى تقليد الاموات وكل ذلك واضح الفساد
وجلالة هؤلاء وعظم شأنهم في الفرقة معلومة وقد ذكر خلافهم ووفاقهم في المسائل منذ اول بين سائر علمائنا كالفاضلين والشهيدين وغيرهم ولو كان
هؤلاء بمنزلة العوام المقلدين لما نقلوا خلافهم ووفاقهم وما اعتنوا بذكر اقوالهم ومخالفة هؤلاء ومن تاخر عنهم للشيخ ره معروفة مذكورة في كتب
الاستدلال كما يعرف ذلك من ملاحظة فتاويهم المذكورة في كتبهم والمنقولة في كتب الاصحاب ومخالفات المحقق ابن ادريس للشيخ قدس سره مع الامور
البينة الجلية وكتاب السرائر مشحون برده لفتاوى الشيخ ظ معروف حتى انتصر الفاضلان للشيخ ره واخذا في ردها للذب عن الشيخ كما هو ظ من

ملاحظة المعتبر والمنتهى وغيرهما ثم ان مخالفات الفاضلين ومن بعدهما للشيخ ره واستبدادهم في الاستدلال امر واضح غني عن البيان وكان الاصل فيما ذكره الا الجماعة هو ما حكاه ابو ... قدس سره عن الحمصي في الحكم باشتباه هؤ ذلك ولعل من ... ما ذكر وكان الجماعة من تلامذة الشيخ ره وتلامذة تلامذته لغاية وثوقهم به في الفن ما كانوا يتجرؤن في الفتاوى على مخالفته في الغالب لا تقليده له بل كانوا يرجحون ما رجحه ويعتمدون على احتجاجاته ويرون ان ما اختاره اقوى من سائر الاقوال والاحتمالات كما هو حالنا بالنسبة الى بعض مشايخنا ممن نرى له قدما راسخا في الفن وخبرة تامة في طرق الاستدلال وفهم الاخبار وتطبيق الاحكام على القواعد وتفريع الفروع على الاصول واين ذلك من التقليد الا ترى ان المهرة في الفن لا يجترؤن على مخالفة الائمة الا مع باعث قوي ودليل ظاهر فيهم عنه ولا يزالون يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ويأبون ... ولو كان الدال على غيره اقوى في نفسه وذلك لان الاعتضاد بالشهرة يجعل المرجوح اقوى من الراجح الدال على خلافه ولا يعد ذلك تقليدا للائمة واخذا بقول الجماعة واحكاما بحجية الشهرة وذلك امر لا ريبة فيه بل تلك طريقة جارية في سائر الفنون فان مخالفة الائمة في كل صناعة مما لا يقع من ارباب الخبرة والمهارة الا مع باعث قوي وحجة واضحة تقودهم اليها والظاهر ان ذلك هو المنشأ في وهم الحمصي وهو من المقاربين لعصر الشيخ ره ومقصوده ممن ذكره هو ما ذكرناه من تلامذته وتلامذة تلامذته مثلا الى ان نشأ الفاضل ابن ادريس وبنى على مخالفة الشيخ ره والمناقشة معه في الادلة فظهر ان ما ذكر من كون الشهرة المتاخرة عن الشيخ ره ناشئة عن تقليده في كمال الوهن والقصور ولو سلم ذلك في الجملة فغاية الامر ان تتم بالنسبة الى الشهرة الحاصلة ما بين زماني الشيخ وابن ادريس بل الظاهر ان الحمصي لم يدع زيادة عليه اذ لا مجال لادعائه فان عدم متابعة الحلي ومن تاخر عنه للشيخ ره من الامور الواضحة لمن له ادنى خبرة فغاية الامر ان لا يعتمد على تلك الشهرة المخصوصة ولو سلم وجود شهرة كذلك يتم الاشكال بالنسبة اليها ومعظم الشهرة الحاصلة عندنا غير ماخوذة من خصوص فتاوى تلك الجماعة غاية الامر ان ينضم في بعض المقامات فتاويهم الى فتاوى غيرهم ممن تقدمهم او تاخر عنهم ويلحظ الشهرة من اتفاق الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور بوجه وذلك امر واضح غني عن البيان

اصل قد وقع الخلاف في جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه مما يفيد حجيته في السنن والآداب فالمعروف بين المتاخرين التسامح في ادلتها والاكتفاء في ثبوتها بما يدل عليها ولو من طريق ضعيف والظاهر ان ذلك هو الطريقة الجارية بين الفقهاء حيث يكتفون في الدعوات الواردة والزيارات والصلوات المندوبات وغيرها من المستحبات بما دل عليها من الروايات والغالب ضعف الاخبار الواردة في تلك المقامات ويومى اليه ما يظهر من جماعة من اتفاق الاصحاب عليه كما ستشير اليه وتجري عليه الطريقة بين المتاخرين في العمل وخالف فيه جماعة منهم السيد في المدارك والفاضل الجزايري وصاحب الحدائق وفقا لو ابعد الفرق في ذلك بين الاحكام وانه لا بد في جميعها من قيام الحجة المعتبرة على وجه يجوز الحكم بها حجة القول الاول وجهان احدهما الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك وهي مروية من طرق الخاصة والعامة فمنها صحيحة هشام بن سالم المروية في الكافي عن الصادق ع من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ورواه ابن طاوس في الاقبال عن اصل هشام عن الصادق ع وفي المحاسن باسناد الصحيح عن هشام عنه ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله وروى الصدوق ره في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله وليس في الاسناد من يتامل في شانه سوى علي بن موسى والظاهر انه الكميداني الذي هو احد رجال عدة ابن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرحوا بتوثيقه الا ان الظاهر انه من المشايخ المعروفين وفي رواية الاجلاء كالكليني وعلي بن بابويه ره عنه اشارة الى جلالته فالظاهر عد خبره قويا بل الظاهر انه لا مانع من قبول الرواية من جهته ولا يقتضي رواية هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك من دونها وهنا في الرواية اذ لا بعد في وقوع الامرين سيما مع اختلاف اللفظين وروى الكليني ره ايضا باسناده الى محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى البرقي في المحاسن عنه عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله وروى ابن فهد في عدة الداعي عن الصدوق ره انه روى عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع انه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وروى السيد في الاقبال مرسلا عن الصادق ع انه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه قال العلامة المجلسي في البحار بعد ذكر صحيحة هشام المروية في المحاسن هذا الخبر من المشهورات رواه الخاصة والعامة باسانيد قلت وهي مع استفاضتها واعتضاد بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمدة لا حاجة للتكلم في اسنادها ونفى بعض المتاخرين البعد عن عدها من المتواترات مضافا الى صحة عدة من طرقها بحسب الاصطلاح ايضا واعتضادها بعمل الاصحاب وتلقيهم لها بالقبول كما هو ظ من ملاحظة الطريقة الجارية بل يظهر من جماعة اتفاق الاصحاب على ذلك وانعقاد الاجماع عليه فعن الشهيد ره في الذكرى ان احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد ذكر عدة من الاخبار المذكورة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وقال شيخنا البهائي ره بعد الاشارة الى بعض ما مر من الاخبار هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وقال ايضا في موضع اخر قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس في الحقيقة بل بحسب معين سمعناه وهي ما تفردنا بروايته وقال الشيخ الحر بعد ذكر جملة من الاخبار هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وقد نص جماعة من المحققين الى شهرة ذلك بين الاصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق لما

التسامح في ادلة السنن

هشام

طلبه

اشتهر بين

اشتهر بين العلماء المحققين من ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر وقال المحقق الخوانساري وقد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما التساهل فيه يكتفى فيه بالادلة الضعيفة واشعر بعد ذلك لكن اشتهار العمل بهذا الطريق بين الاصحاب من غير نكير ظ بل هي في الغاية يجري النفس ونسبتها عليه لعل الله تعالى يقبل عذره وقد اورد عليه بوجوه احدها ان هذه المسألة من اصول المسائل الاصولية حيث يثبت بها مدرك في الشريعة لكن من الاحكام الشرعية فلا يكتفى في مثلها بمجرد المظنة حسب ما تقرر عندهم من عدم الاكتفاء بالظن في المسائل الاصولية ... هذه المسألة ويدفعه ولا منع اشتراط القطع في مسائل اصول الفقه والفرق بما ذكروه مسائل اصول الدين كيف ومبنى ادلتهم في مسائل الاصول على الظن كمسائل الفقه غاية الامر اعتبار انتهاء الظن فيها الى اليقين وهو معتبر في الفقه ايضا نعم انتهاء المسائل الفقهية الى القطع انما يكون في علم الاصول واما المسائل الاصولية فهي انما تنتهي الى القطع في ذلك الفن دون غيره فلا بد ان يكون في جملة مسائلها مسائل قطعية يكون الاتكال في الظنون المتعلقة بباقي المسائل عليها وعلى فرض ان يراد بالكلام المذكور ما يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به هو هذا المعنى فعنوا باعتبار القطع في الاصول انه يعتبر بلوغ مسائلها الى حد القطع في ذلك الفن بخلاف مسائل الفقه فانها ظنية في فن الفقه وانما ينتهي الى القطع في فن اخر ثانيها ان الاخبار المذكورة مشهورة بين الاصحاب بل مروية من طريقي العامة والخاصة معروفة عند الفريقين قد تلقاها معظم الاصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمدة فلا تامل في حجية مثلها ولو عند القائل بعدم حجية الاحاد فانه بعد مثل ذلك من المتواتر كما ادعي في المقام او من المحفوف بقرائن القطع كيف ولولا البناء على حجية مثلها لسقط اعتبار الاخبار بالمرة وعندهم تلك الشريعة كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه تامل اذ ليس في ذلك جوابا غير الاول اذ اقصى ما يستفاد من ذلك حجية مثل الاخبار الظنية المفروضة في الفروع واما حجيتها في الاصول فيبتني على منع المقدمة المذكورة نعم ان ثبت قطعية الاخبار المذكورة او كان ذلك جوابا اخر وثالثها انا لا نقول بحجية الاخبار الضعيفة في اثبات الآداب والسنن الشرعية بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من الجهة المفروضة سواء كان ذلك الخبر صدقا بحسب الواقع او كذبا فهو حكم واقعي ثابت للفعل من تلك الجهة قد دلت عليه الاخبار المذكورة كيف ولو قلنا بحجية الروايات الضعيفة في اثبات الاحكام المفروضة لكانت تلك الروايات ادلة على الواقع فان وافقت الواقع كان الحكم ثابتا بحسب الواقع والا فلا كما هو الحال في غيرها من الادلة الظنية وليس الحال هنا كذلك اذ نقول ح بثبوت الحكم بحسب الواقع وان لم يطابق الواقع كما هو مقتضى الاخبار المذكورة وح نقول ان القول بحصول الرجحان في الفعل من جهة بلوغ الخبر المفروض حكم شرعي كسائر الاحكام فهي جهة مرجحة للفعل على نحو سائر الجهات المرجحة للافعال فكما انه لا مانع من الرجوع فيها بل وفي ما هو اهم منها من الاحكام الوجوبية والتحريمية الى الادلة الظنية فكذا بالنسبة اليها بل الامر فيها اسهل جدا وسيما ... بان الامر لا يترتب على حجية الاخبار المفروضة مفسدة حتى يلزم هناك باعتبار القطع اذ اقصى الامر لو وقع فيما لا رجحان ... رجحان وغيره ان الحكم والافتاء من غير دليل معتبر في الشريعة من الامور المحرمة بل من الكبائر فكيف يؤمن الامن عن الوقوع في الحرام في هذا المقام نعم انما يلحظ الخصوصية في العمل بمجرد ذلك الا انه خلاف المقصود فانهم ارادوا ثبوت الاستحباب في المقام من جهة ورود الخبر الضعيف ثانيها ان مفاد الاخبار المذكورة اخص من المدعى لاختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل فلو دل على رجحان الفعل من دون بيان ثواب كما هو الغالب كان خارجا عن مورد الاخبار المذكورة واجيب عنه بان ما دل على رجحان الفعل يدل على ترتب الثواب عليه بالالتزام وهو كاف في اندراجه تحت الاخبار المذكورة ونظر فيه بعض الاجلة وهو في محله اذ مجرد الدلالة الالتزامية لا يكفي في اندراجها في الاخبار المذكورة اذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل نعم يمكن اتمام الكلام ح بالقطع بالمناط اذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام مضافا الى عدم القول بالفصل والطريقة الجارية في العمل الى ان صحيحة البرقي يعم ذلك بناء على حمل الثواب فيها على العمل الذي فيه الثواب اطلاقا للمسبب على السبب كما هو ظ الضمير الراجع اليه ويقضي به زيادة لفظ الاجر في قوله كان اجر ذلك له والا كان ينبغي ان يق كان ذلك له فيعم ح ما ذكر فيه الثواب صريحا او التزاما وفي مرسلة الاقبال دلالة عليه ايض وكذا في مرسلة العدة في وجه ثالثها ان هذه الروايات انما دلت على ترتب الثواب على العمل وذلك لا يقتضي تعلق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو المدعى ويدفعه ان حكم الشارع بترتب الثواب على عمل بيان وفي الحكم برجحانه اذ لا ثواب على غير الواجب والمندوب وكيف ومن البين انه لو حكم الشارع بثبوت ثواب على عمل مخصوص كما ورد في كثير من الاخبار دل ذلك على استحباب ذلك العمل من غير اشكال فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكلية كما في المقام قال صاحب الحدائق في بيان الايراد ان غاية ما تضمنته تلك الاخبار هو ترتب الثواب على العمل ومجرد هذا لا يستلزم ذلك امر الشارع وطلبه لذلك فلا بد ان يكون هناك دليل اخر على طلب الفعل والامر به ليترتب عليه الثواب بهذه الاخبار قال وهذا الكلام جيد وجيه لا مجال لانكاره فقول المجيب ان ترتب الثواب على عمل بيان وقع رجحانه كلام قشري لا معنى له عند التحقيق الصادق لان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت ومستحبة فلا بد لها من دليل صريح او صحيح يدل على مشروعيتها وهذه الاخبار لا دلالة فيها على الثبوت والامر بذلك وانما غايتها ما ذكرناه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ بعد تسليم دلالة الاخبار المذكورة على حكم الشارع بترتب الثواب على العمل الذي روي فيه الثواب كيف يعقل التامل في حكم الشرع برجحان ذلك الفعل من الجهة المفروضة وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتب الثواب وليس معنى الرجحان في الشرع الا ما ترتب الثواب على فعله فقوله ان مجرد ذلك لا يستلزم امر الشارع وطلبه من الغرائب وتعليله ذلك بان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت ومستحبة مما لا ربط له بذلك فان المفروض حصول التوقيف المذكورة من الشارع لورود الاخبار الدالة على الرجحان من الجهة المفروضة وكانه اشار بذلك الى ما اسند اليه على المنع من الاخبار الدالة على توقيفية الاحكام

اخرة

حصوله

الشرعية فانه لابد فيها من الرجوع الى الكتاب والسنة فانهما تنتم جميع الاحكام الشرعية فاذا وجد ذلك معارضها بالاخبار المذكورة وشعر مما فيه تنم ندبه في
المقام ان مفاد هذه الاخبار ان من بلغه ثواب مخصوص على عمل من الاعمال الخير فعمل ذلك لنيل ذلك الثواب اعطاه الله سبحانه ذلك وان لم يكن على ما بلغه فليس لطلبة
المقصد الحكم برجحان الفعل المفروض ولا ترتب الثواب عليه مطلقا بل لابد من ثبوت كونه خيرا او داعيا من الادلة الخارجية حتى يترتب عليه ذلك الثواب الخاص بمقتضى
هذه الادلة وليس المقصد بهذه الاخبار بيان مشروعية العمل بمجرد ورود الروايات الضعيفة بل المراد ترتب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة وروده في
الخبر وبلوغه اليه كما اذا ورد ثواب مخصوص لصلوة الليل او زيارة مولانا الحسين عليه السلام مع ثبوت المشروعية لقيام الضرورة فمشروعية العمل تتوقف على طريقها
المقرر في الشريعة ولا يتوقف على ترتب الثواب الخاص بعد ثبوت المشروعية وكونه مما يأتي به خيرا وعملا شرعيا حسبما يستفاد منها حيث علق الحكم على ذلك
وهو ايراد رابع في المقام وقد يحمل عليه كلام صاحب الحدائق وان لم يوافق عليه ما قرره بعضه انه وان لم يدل ذلك اذن على ثبوت استحباب اصل الفعل
بالخبر المفروض لكنه يفيد استحباب الخصوصية ورجحانها فيما اذا ذكر الاجر على الخصوصية وهو ايضا حكم شرعي كما اذا ورد صلوة ركعتين في ليلة
مخصوصة وذكر له فضيلة عظيمة او قراءة سورة معينة في ليلة ونحو ذلك فان هذه الصورة مندرجة في الاخبار المذكورة قطعا فيثبت بها مشروعية
الخصوصية واستحبابها فيثبت بها المدعى في الجملة على انه لم يعتبر في تلك الاخبار كون الثواب على الخبر الا في رواية الصدوق والاخبار الباقية خالية عنه وبعضها
مطلق كصحيحة المحاسن وفي بعضها اضيف الثواب الى العمل والثاني من الظاهر شمولها لكل الافعال والبناء على حمل المطلق على المقيد مما لا وجه له في المقام حمل
اذ لا معارضة بين الحكمين غاية الامر ان يثبت ببعض تلك الاخبار ما هو اخص مما يثبت بالباقي وهو ظاهر خامسها ان الثواب الوارد في الاخبار المذكورة كما
مطلق كما ان الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب ايضا فلم خصوا الحكم بالمندوب ولم يجروه بالنسبة الى الواجبات مع ان مفاد الاخبار المذكورة اعم منه
لحصول الثواب على كل من الامرين واطلاق لفظ العمل ونحوه مما ورد في تلك الاخبار وجوابه ظاهر اذ ليس مفاد تلك الروايات لزوم الاخذ بما دل عليه
الخبر من الحكم بل مقتضاها الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور وذلك انما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه اذ ليس فيها ما يدل على ترتب الثواب
العقاب على الترك فان دل الخبر على الامرين بنى عليه في الحكم بترتب الثواب من جهة هذه الاخبار دون ترتب العقاب على الترك لانتفاء ما يدل عليه وعدم
نهوضها حجة في نفسها ولا ملازمة بين الامرين مضافا الى ما عرفت من عدم صراحة سياق هذه الروايات في ارادة الاستحباب مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج
فكيف يمكن اجراؤها في وجوب ما دل الخبر المفروض على وجوبه مع اطلاق الاخبار المذكورة بالنسبة الى الواجب والمندوب يكون مقتضاها استحباب
الاتيان بما دل الاخبار على وجوبه ايضا ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دل على الوجوب على اثباته فان قلت ان مفاد هذه الروايات ترتب الثواب
الذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل مما ثبت وجوبه كما اذا بلغه ثواب على اداء الصلوة اليومية او صيام شهر رمضان او كان مما ثبت ندبه كصلوة
الليل او كان دائرا بين الوجوب والندب او دائرا بين الاباحة والاستحباب ودل الخبر المفروض على وجوبه او ندبه الى غير ذلك ومع كيف يقتضي ذلك دلالة تلك
الاخبار على استحباب الاتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب قلت لا نقول بصراحة الاخبار المذكورة في استحباب الاتيان بما ورد الثواب فيه
حتى يزاحم ما دل على وجوب ذلك الفعل فلا يصح اجراؤها في جميع الصور المذكورة بل نقول انه لا دلالة لها على وجوب الاتيان بذلك الفعل الذي
ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه اذ مفادها ترتب الثواب على الفعل لا العقاب على الترك فان ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام والا
دلالة في هذه الاخبار على خلافه غاية الامر انه يحكم بترتب الثواب الخاص عليه اذا اتى به رجاء ذلك وان لم يثبت كان قضية الاخبار المذكورة الثوابه
رجحانه واستحبابه حسبما يفيده سيما فيها نظرا الى افادتها كون تلك الجهة مرجحة للفعل ترجيحا غير مانع من النقيض فالتزام ما دل على ثبوت جهة
اخرى مانعة من النقيض لا ينافيه مع عدم ثبوتها يتعين الندب بمقتضى تلك الاخبار مضافا الى قضاء الاصل ايضا بالندب لعدم دلالة تلك
الاخبار على الوجوب اصلا كما عرفت وعدم نهوض دليل اخر على الوجوب ومن غريب الكلام ما افاده صاحب الحدائق في المقام حيث انه حكى الايراد
المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه ثم اورد على الجيب بان مراد المورد كما هو ظاهر سياق كلامه انه لو تم ما ذكر لاقتضى ترتب الثواب
الوارد في هذه الاخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد الى هذه الاخبار في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جروا
عليه بالنسبة الى ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه مع انهم لم يجروا هذا الكلام في الواجب وحاصل الكلام الالزام لهم بانه لا يخ اما ان يقولوا ان ترتب
الثواب في هذه الاخبار يقتضي الطلب والامر بالفعل ام لا فعلى الاول يلزمهم ذلك في جانب الوجوب كما التزموه في جانب الاستحباب مع انهم لا يلتزمونه
على الثاني لابد من دليل اخر يقتضي ذلك ويدل عليه انتهى بعبارته وانت خبير بعدم ما ذكره وعدم ترتب فائدة على تقرير الايراد على الوجه الذي قرره
اذ نقول ان ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار يقتضي رجحان الاتيان بذلك الفعل وهذا كما ذكرنا انما يفيد استحباب ذلك الفعل لا وجوبه حتى
يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل عليه بل قضية ذلك استحباب ما دل الخبر الضعيف على وجوبه ايضا نعم لو كانت هذه الاخبار على وجوب الحكم بمقتضى
الخبر الوارد في الثواب قد يتجه ما ذكره لكن ليس فيها ايماء بذلك اصلا وهو واضح فان قلت ان مفاد الاخبار المذكورة يعم ما اذا كان البلوغ بطريق
معتبر وغير معتبر ولا يختص بالاخير حتى يلزم استحباب ما دل على وجوبه فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دل على وجوبه واجبا وما دل على
ندبه مندوبا قطعا فاذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظرا الى اعتبار الاخبار المذكورة ينبغي ان لا يختلف الحال في الصورتين فكيف يتوهم التفكيك
بين الامرين قلت ثبوت الوجوب والاستحباب في الصورة الاولى انما هو من جهة اعتبار الدليل الدال عليه ولا ربط له بمؤدى هذه الاخبار فان
مقتضاها ثبوت الرجحان لمجرد البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر فهذا الوجه انما يفيد رجحان الاتيان بالفعل من الجهة المذكورة
مطلقا او رجحانا غير مانع من النقيض وذلك لا ينافي حصول الرجحان المانع من جهة اخرى تحصل مما يستفاد من الاخبار المذكورة انه بمجرد بلوغ الخبر اليه

قاض برجحان ذلك الفعل على احد الوجهين المذكورين من غير ان يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه فان دل دليل شرعي على الوجوب
فذاك والا فليس المستفاد من تلك الاخبار الا الندب ومما قد يتوهم من ان مقتضى الروايات المذكورة ترتب ثواب الواجب فيما روي وجوبه وثواب آذام
المندوب فيما اذا روي ندبه فكما يقتضي دلالتها الحكم بترتب ثواب المندوب فيما روي ندبه كذا ينبغي القول به للبلية بالنسبة الى ما روي وجوبه فاسد
اذ الفرق بين الواجب والمندوب انما هو في ترتب العقاب على الترك لا في مقدار الثواب فقد يكون الثواب المترتب على المندوب اكثر من الواجب
حسبما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب رده على انه لا مانع من القول بالتزام ترتب ثواب الواجب في المقام من باب التفضل نظرا الى الجهة المذكورة
حسبما قيل في ثواب المندوب من الواجب في اصله سادسها ان الاية الشريفة الدالة على زجر الفاسق اخص من هذه الاخبار لانها على رد خبر
ان قلنا بمفاد ثواب المندوب من الواجب في اصله سادسها ان الاية الشريفة الدالة على زجر الفاسق اخص من هذه الاخبار لانها على رد خبر
الفاسق سواء كان مما تعلق بالسنن او غيرها وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل سواء كان المخبر به عادلا او فاسقا ولا
ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب حمل تلك الاخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة كذا قيل وفيه ان المعارضة
بينهما من قبيل العموم من وجه لوضوح عدم دلالة هذه الاخبار على قبول الخبر مطلقا لكون ما دل على خبر الفاسق مقيدا لها بل ما دل على قبول
الخبر في ترتب الثواب على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك اصلا وح نقول ان قضية هذه الاخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب
على العمل او غير ذلك ومن الواضح ان النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه ومن العجائب ما اصاب صاحب الحدائق في المقام على كون التعارض بينهما
من قبيل العموم المطلق مع انه في غاية الوضوح من فساده ما ذكره في بيان ذلك ان الاخبار دلت على ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق عن المعصوم
سواء كان المخبر عدلا ام لا طابق خبره الواقع الا من الواجبات كان ام من المستحبات ومورد الاية خبر الفاسق تعلق بالسنن او غيرها ولا ريب ان هذا
العموم اخص من ذلك العموم لا من وجه وضعفه ظاهر بما عرفت كيف ولو تعلق خبر الفاسق بترتب عقاب على عمل وغير ذلك من الامور التي لا يقتضي
ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الاية قطعا ولا اشعار في هذه الاخبار بقبوله فكيف يعقل القول بكون المعارضة بينهما من قبيل العموم
المطلق فان قلت تسليم كون المعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه كاف في سقوط الاحتجاج المذكور اذ لا بد اذن من الرجوع الى المرجحات الخارجية
ولا ريب ان الاصل ومقطوعية المتن مرجحان للعمل بالاية الشريفة سيما بملاحظة ما ورد من عرض الاخبار على الكتاب قلت دلالة الاخبار
المذكورة اوضح وابين في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك من دلالة الاية على المنع سيما بملاحظة ما حكم فيها من جريان الحكم ولو على فرض كذب
الخبر فيقدم على اطلاق الاية ولنجيب عنه ايضا بان مفاد الاية الشريفة عدم جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت والعمل فيما نحن فيه ليس كذلك
لورود تلك المعتبرة بجواز العمل بها فيكون ذلك تثبتا في خبر الفاسق وعملا به بعد التثبت كذا ذكره غير واحد من الاجلاء اقول يرد عليه
ان التبين المأمور به في الاية هو التجسس من صدق الخبر وكذبه وهو غير حاصل بهذه الاخبار اذ مفاد هذه الروايات هو العمل بمضمونها وان لم
يطابق الواقع من دون حاجة الى التبين والتثبت فمفادها منافية لما دلت عليه الاية الشريفة في الجملة فان كانت اخص منها عاما بها وخصصنا
الاية من جهتها لكنها كما عرفت اعم منه من وجه حسبما ذكره المورد والتحقيق في الجواب ان يقال انه ليس حكما باستحباب ما دل خبر الفاسق على ترتب الثواب
عليه عملا بقول الفاسق ليجب رده قبل التبين وانما هو من جهة العمل بهذه الاخبار المعتبرة الحاكمة به فيكون مجيء الفاسق بالخبر محققا للموضوع
الحكم الثابت بهذه الاخبار من دون ان يكون هناك اتكال على الفاسق اصلا حسبما قدمنا الاشارة اليه وبالجملة ان الشارع قد طلب منا
الاتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتب ذلك الثواب عليه وان لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعتبرة على صدور ذلك التكليف من
الشرع فالحكم بالرجحان فيما نحن فيه من جهة هذه الاخبار دون خبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وان كان المخبر كاذبا كما هو قضية هذه الروايات
فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سببا لترتب الثواب على الفعل لا كاشفا عن حصوله في الواقع ومبينا له كما هو شان الدليل ليكون
الاعتماد فيه على الفاسق فليس مدلول هذه الاخبار تصديق الفاسق فيما اخبر به من حكاية الثواب عن المعصوم وانما دلت على الحكم بترتب
الثواب وانما يجب بلوغ الخبر الى العامل ورجحان الفعل بالنسبة اليه وليس في ذلك عمل بقول الفاسق اصلا وبهذا التقرير يظهر ان لا معارضة
بين هذه الروايات والاية الشريفة راسا ليفتقر الى بيان طريق الجمع فما ذكره اولا من كون المعارضة من قبيل العموم من وجه كما انه تماشاه مع المورد
ومن ذلك يظهر ضعف ما اورده بعض الاجلاء وهو ايراد سابع في المقام من ان الاحاديث المطلقة تحمل عندهم على الاخبار المقيدة ويعرض مع هذه
على الكتاب فما لم يوافقه منها يضرب به عرض الحائط مع انه يجب اطراحها او تأويلها اذا خالفت السنة المقطوع بها والامور الثلثة حاصلة في المقام اما
الاخبار المقيدة فمنها ما دلت على النهي لتبليغ عن احد لعلو كلها الا عن العالم الرباني وانه لا يؤخذ شيء من العلم من جماهير المخالفين وان الرشد
في خلافهم وكتاب اصول الكافي مشحون بمثل هذه الاخبار واما الكتاب فقوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق الاية ولا شك ان الاحكام
المستحبة والمكروهة من اعظم الاخبار لانها احكام الهية واما السنة القطعية فظاهرة من قطع الاصحاب ببعض الاخبار على شهادة الفاسق والتوقف عند
اخباره بما الا في موارد نادرة ليس هذا منها وح يجب علينا ان نقول لهذه الاخبار معنى صحيحا وهو ان معنى من بلغه ثواب الله المراد به البلوغ والسماع
المعتبر عند الشرع الاقدس وهو ان يكون سماعا من يفيد قوله الظن وان لم يفيد العلم لانه اذ ليس عندنا في الاخبار ما هو اخص من هذه
الاخبار ليحمل هذه عليها وما ذكره من الاخبار الدالة على المنع من اخذ العلم الا عن العالم الرباني فلا دخل لها بالمقام اذ لا يعتبر في ذلك الاخذ عن
الراوي قطعا ويحتمل ان يراد بذلك الامام عليه السلام فالمراد بالاخذ عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة لا عن مخالفيهم او المراد به الاخذ على سبيل التقليد والتعلم
من غير ان يكون هو عالما مستنبطا ولو سلم كون المراد به الراوي فالحال فيها كالاية الشريفة ويجري فيها ما عرفت في بيان الحال في مفاد الاية واما

ما دل على المنع من الرجوع الى كتب المخالفين بل الالتزام بتركه من اجل الاخبار المعتضدة باعراض الاصحاب عن الرجوع الى كتبهم واخبارهم الموجودة
عندهم حسبما ابى الاشارة اليه ولا يقضى ذلك بعدم الرجوع الى سائر الاخبار الضعيفة واما الكتاب فقد عرفت الحال فيه واما السنة القطعية
فان اراد بها الاخبار المروية فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادعاه والا من وجود الاخبار المفيدة وان اراد بها الطريقة المأثورة من الشرع الماخوذ
من الروايات المتقررة عند الاصحاب من رد قول الفاسق فان اراد بها ما في خصوص المقام فهو في محل المنع بل القول بعكسه اولى حسبما ادعاه
اولا من عمل الاصحاب بالاخبار الضعيفة في السنن والمكروهات وان اراد بها في الشهادات ونحوها فهو حق ولا دخل له بالمقام مضافا الى ما عرفت
من الالتزام برد القول بان الرجوع اليه في المقام ليس رجوعا الى قول الفاسق وانما ذلك اخذ بهذه الروايات المعتبرة على ما فصلنا القول فيه وما
ذكره في حمل الاخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلائم شيئا منها كما عرفت الحال فيها الوجه الثاني انه يسلك فيها
الاحتياط وهو ظاهر فيما اذا دل الخبر الضعيف على وجوب شيء او حرمته لوضوح ان الاحتياط في فعل الاول وترك الثاني ويدل على رجحان الاحتياط
فيه العقل والنقل المستفيض بل هو المتواتر المستفاد من الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط في الدين واما اذا دل على الاستحباب او الكراهة فالظاهر انه
كذلك اذ البناء على موافقة اوامر المولى ونواهيه مطلقا قاض بذلك من غير فرق بين كونها حتمية او غيرها لقطع العقل بان البناء على امتثال جميع
اوامر المولى وجوبية كانت او ندبية وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي له البناء على ذلك اذ لا نرى العقل يقطع بمدح العبد الذي يأتي بكل فعل يحتمل
كونه محبوبا للمولى وترك كل فعل يحتمل كونه مبغوضا له من جهة احتمال كونه محبوبا ومبغوضا والظاهر ان الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط
دالة عليه ايضا اذ هو احتياط في تحصيل المندوب وترك المكروه وهما متعلقا الطلب الشرعي وان لم يكن الطلب فيهما مانعا من النقيض فهذه الجهة
اعني ملاحظة الاحتياط في اداء ما اراده الشارع من الفعل او الترك جهة محسنة للفعل او الترك بحسب الواقع وان لم يكن كل منهما في حد ذاته
راجحا في الواقع فان ذلك من الجهات الاعتبارية المحسنة للفعل والترك وقد تقرر ان حسن الافعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات وليسا من
لوازم الذات والحاصل ان الاخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف اخذ بمقتضى الاحتياط في الدين والاخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح في الشرع
اما الصغرى فقد عرفت الحال فيها واما الكبرى فلما دل عليه من صريح حكم العقل وما ورد فيه من الاخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل و
تلقى الاصحاب لها بالقبول فان قلت ان ما ذكرته في بيان الصغرى انما يصح مع عدم قيام احتمال المنع وهو قائم في المقام اذ مع عدم توقيفية ذلك لا واقع
يكون الاتيان به على سبيل الاستحباب او تركه على وجه الكراهة بدعة محرمة فلا وجه لاجراء الاحتياط في شيء من المقامين وقد نص على ذلك بعض
افاضل المتاخرين قائلا بان احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما اذا فعله المكلف بقصد القربة
ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنة ورد الحديث بها في الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا
لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة فليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب
ولا بين الكراهة والاباحة فتاركه متيقن السلامة وفاعله متعرض على ان نقول انه بدورانه بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء
العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن السداد ببعيد والتامل الصادق على ذلك شهيد انتهى وايضا فنية الوجه معتبرة عند جماعة
من الاصحاب في اداء الواجبات والمندوبات وهي متوقفة على ثبوت الخصوصية عند المكلف لعدم جواز الترديد في النية واعتبار الجزم فيها وهو غير حاصل
مع قيام الاحتمال الا بملاحظة ذلك لا نسلم الاحتياط في المقام قلت اما الوجه الاول فمدفوع بان احتمال البدعة مرتفع بالاحتياط اذ بعد حكم العقل
والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة في المقام من جهة البدعة لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط وان فرض عدم
رجحانه في نفسه بالمرة فلا وجه اذن لاحتمال تحريمه فيصح قصد القربة مع حصول الجهة المقربة وما لعله يتوهم من انه لا كلام في حسن الاحتياط ورجحانه ولا كلام
في قصد القربة انما الكلام في تحققه في المقام فالبحث هنا في موضوع الاحتياط فلا بد من ثبوته باثبات حكم من جهة العقل او النقل فان ذلك
انما يدل على حسن الاحتياط في الفعل لا على كون الفعل على وفق الاحتياط وقضية الايراد المذكور عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظرا الى قيام احتمال
التحريم مدفوع بان احتمال التحريم في المقام انما يقوم في بادي الرأي من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط فانه اذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام
احتمال البدعة واما بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الاتيان بالامر الدائر بين الاباحة والوجوب مثلا احوط اذ لو كان
مباحا لم يكن مانع من الاتيان وان كان واجبا كان تركه قاضيا بالعقاب وح فيصح التقرب به من جهة رجحانه فان قلت ان كان الفعل المفروض
مما لا يتوقف الاتيان به المطلب في النسخ في اللغة يطلق على امرين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته ونسخت الريح اثار
القدم بمعنى ازالتها ثانيهما النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث اى نقلها وتحويلها من وارث الى اخر مع قيام المال ومنه تناسخ الارواح اى نقلها
من ابدان الى ابدان اخر ونسخ الكتاب والمناسخة اى نقله الى كتاب اخر وهو المراد بقوله تع انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يعني به نقله الى الصحف
وقد اختلف في معناه الحقيقي فقيل انه حقيقة فيهما واختاره الشيخ والغزالي وحكي عن القاضي ابي بكر وقيل انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني اختاره
العلامة في النهاية والسيد العميدي في المنية وحكي القول به عن ابي هاشم وابي الحسين البصري وقيل بالعكس وحكي عن القفال وكان الاظهر الاول
فانهما اطلاقان شايعان ولا مناسبة ظاهرة بينهما ليكون علاقة في مثله فظاهر الاستعمالات في الحقيقة والمعتبر كما ترى ان في اهل اللغة من غير قادح
دلالة على تعيين الحقيقة فقد بعد ذلك كونهما حقيقتين حجة القول الثاني امور منها ان المجاز اولى من الاشتراك فيدور الامر بين كونه
حقيقة في الاول والثاني والاول اولى لمشابهة الثاني المقتضي للاشتمال على الزوال عن الحالة الاولى بخلاف العكس وفيه ان مشابهة الاول الثاني

حاصله ايضا في ازالة الشيء من تحويله من الوجود الى العدم وقد يجعل التجوز في المقام من قبيل المجاز المرسل فان الازالة لازم للنقل عن محل فاض حيث ان نقل الشيء
بازالته عنه فان قيل بكونه حقيقة في النقل يكون استعماله في الازالة من قبيل استعمال الملزوم في اللازم ولو قيل بالعكس كان استعماله في النقل
من قبيل استعمال اللازم في الملزوم كما يظهر من التفتازاني وبعض علماء الافاضل الصالح وحكي عن بعض شراح شرح العضدي عكس ذلك
وكيف كان فدعوى حصول العلاقة من احد الجانبين دون الاخر فاسدة ومنها ان اطلاق اسم النسخ على الازالة ثابت والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون مجازا في النقل لان المجاز خير من الاشتراك وضعفه ظ فانه مقلوب عليه لان اطلاقه على النقل ثابت ايضا والاصل فيه الحقيقة فيكون مجازا في
الاخر ومنها ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان مجازا في النقل كان حقيقة في
الازالة لعدم استعماله فيما سواهما وهو ظ فان كونه مجازا في المثال المفروض لعدم استعماله في النقل حقيقة لا يقضي بكونه مجازا فيه اذا استعمل
في حقيقته ولو اريد بذلك المنع من استعماله في النقل بمعناه الحقيقي فهو فاسد لاستعماله فيه في امثلة اخرى كما انه غير قابل للانكار على ان عد
استعماله في المثال في حقيقة النقل غير ظ فانه ان اريد به نقل خصوص المكتوب كان الامر على ما ذكر واما ان اريد به نقل كلي المكتوب الحاصل بذلك
المحصول الحصول اخر فلا مانع منه الا ترى انه يصح ان يقال نقل الحساب محوله من هذا الدفتر الى دفتر اخر مع ظهور سحق ونبوه ومع الغض عن ذلك دون م
فكون النقل في مثله مجازا لا يستلزم كون النسخ ايضا مجازا اذ قد يتفق بكونه حقيقة في النقل مط سواء كان بمعناه الحقيقي او المجازي وقد يتوهم
بان استعمال النسخ في المقام ان كان مجازا فلا يصح ان يكون مجازا عن النسخ بمعنى الازالة لا مناسبة بينهما فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد
كونه حقيقة فيه لوضوح عدم جواز سبك المجاز عن المجاز هذا وربما يظهر من القاموس ان المراد بنسخ الكتاب معنى اخر غير النقل حيث فسره بالكتابة
من معارضته ولم يذكر وجها للقول الثالث وربما يستدل له ببعض الوجوه المذكورة والكلام في المقام طويل وحيث انه لا يتفرع عليه ثمرة فالاولى
فلنقتصر على ذلك وفي العرف رفع حكم شرعي بدليل شرعي وزاد في شب تعلمه متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقوله حكم يعم الاحكام الخمسة الشرعية
والوضعية والتقييد بالشرعي لاخراج الحكم العقلي من الاباحة او الحظر العقليين فان رفعه لا يعد نسخا بل لو حكم الشارع بالاباحة او الحظر فيما ورد
البيان من الشرع لم يعد بيانا خلافه نسخا اذ ليس فيه رفع للحكم الاول بل تغيير لموضوعه وربما يجري ذلك في الاول ايض نعم لو حكم الشرع باباحته مطلقا ثم رفعه
اندرج في النسخ قطعا ويجري ما قلناه في الخطر الحاصل بسبب البدعة لعدم تشريع الحكم وان حكم به الشارع ايض فان رفعه تشريعه لا يعد نسخا
وقولنا بدليل شرعي يراد به ان يكون الرافع للحكم هو الدليل الشرعي القائم عليه لا امرا اخر من عارض يقضي برفعه وتعين الطهارة الى التيمم الرافع لحكم
المائية وان كان ثبوت الحكم الثاني لقيام الدليل الشرعي عليه ومن ذلك طرو العجز عن اداء المامور به والنوم والجنون ونحوها الرافع للتكليف الثابت على
المكلف وان دل الشرع عليه اذ ليس الدال على ذلك رافعا للحكم الاول بل يثبت به حكم ذلك العارض وهو ثابت مع ثبوت اصل الحكم ودفع الحكم انما
قد سقط هنا بعض الكلام في الاصل والمقصود التمثيل للعارض المذكور بالامر الموجب لانتقال الفرض الدليل من الطهارة المائية الى التيمم
يتسبب عن ذلك العارض فاعتبر في الحد كون الرافع نفس الدليل القاضي بالرفع لا امرا اخر يحصل عنده انتفاء الحكم بالمذكورات فانه لا يعد نسخا وجعل في
النهاية اخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوهما من جهة التقييد بالشرعي حيث ان رفع الحكم هناك بالدليل العقلي وفيه ما لا يخفى واورد عليه في المنية بان رفع
الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا وهو مم وقد اعترف المص فيما تقدم بجواز النسخ والتخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد
المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع وهو ظ من قوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه ان القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخا بين
الفساد وتوان كون العجز رافعا امر ظ حين صدور الخطاب فاصل التكليف بالفعل مع بقاء القدرة عليه ومثل ذلك كيف يمكن عده نسخا غاية
الامر ان يورد على المص ان جعله الدليل الشرعي على ما يقابل العقلي يقضي بعدم كون العقل ناسخا وهو ينافي ما قرره اولا بجواز من كون العقل ناسخا ثم
ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس ناسخا للخطابات المطلقة وانما هو مبين لعدم شمولها حال العجز والتحقيق ان العقل او النقل القاضي بكون
التكاليف مشروطا بالعقل والقدرة والشعور ونحو ذلك دلالة مبينة للواقع وليست رافعة لشيء من التكاليف والرفع هناك انما يستند الى طرو تلك
الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلف فلنا الذي يرفع عنه التكليف الثابت عليه فالادلة الدالة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعة
لامر ثابت وما يرفع الامر الثابت من طرو تلك الحالات بعد تعلق التكليف ليس دليلا حسبما قررناه سواء كان الدليل على تعينها على الرفع العقل
او النقل والتقييد بقوله متاخر عنه للاحتراز عما يقضي بارتفاع الحكم ومما يعادل الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها فانه لا يعد
ذلك نسخا وفيه ان تلك القيود امور مبينة للمقصود وليست رافعة للحكم الثابت وفيها دفع للدلالة لا رفع للمدلول فهي اذن خارجة عن الجنس كيف
ولو بني على شمول الرفع لمثل ذلك فالقيد المذكور غير كاف في افادة المقص لاندراج التخصيص بالمنفصل اذن في النسخ فلا يكون الحد مانعا فلو دفع
ذلك بكونه بيانا ودفعا لا رفعا فتوجه في المتصل بالاولى واورد عليه ايض بان قيد التاخر لا يخرج شيئا من المذكورات فانها تقع متاخرة
غاية الامر ان لا يقع متراخية عن الاول ولا دلالة في التاخر على التراخي ويدفعه انها مع الاتصال تعد مقارنة للخطاب حسبما نصوا عليه في بحث
العام والخاص المتعارضين والتقييد الاخير لاخراج ما لا يكون الحكم الاول مقتضيا للبقاء كما اذا امره بفعل فاتى ثم نهاه عن ذلك الفعل فانه لا
مقتضي لبقاء ذلك التكليف بعد ادائه اذ لا دلالة في الامر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخا للامر المفروض وبعضهم جعل هذا القيد مخرجا
للموقت اذا ورد الحكم بخلافه عند مضي وقته فانه لا يعد نسخا لعدم شمول الحكم الاول لما بعد الوقت وضعف الوجهين ظ اما الاول فلظهور
انه مع عدم دلالة الامر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور ما بعد الفعل ويسقط بالاتيان به فلا حسن برفعه بالنهي المتاخر اذ لا يعقل ارتفاع
غير الثابت واما الثاني فالحال فيه اوضح ضرورة ارتفاع الحكم بمضي وقته فلا يكون النهي المتاخر ناسخا نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت

على ما ذهب اليه شاذ صح القول بارتفاعه الاثر لا يخرج عن القيد المذكور ثم ان الاخذ الرفع جنسا في الحد المذكور مبني على كون النسخ رفعا للحكم بالفعل
كما هو المختار عند جماعة وحكي القول به عن القاضي ابي بكر والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا وانما هو بيان لانتهاء هذا الحكم والحكم انما
ينتهي بنفسه وحكي القول به عن الاستاد ابي اسحق واسنده في المستصفى الى الفقهاء فاطلاق الرفع عليه على سبيل المجاز ويدل على الاول ان الظ
من لفظ النسخ لغة الرفع فلا بد من حمله على ظاهره وكذا الظ من الحكم الاول الدوام والاستمرار فيكون الحكم بخلافه مزيلا له رافعا لمقتضاه الا ان يقوم
دليل على خلاف ذلك ويمكن الايراد في المقام بانه ان اريد كونه مزيلا له بحسب الواقع بان يكون الحكم ثابتا في الواقع اولا على وجه الدوام ثم
يرفعه طريان الناسخ فهو مما لا وجه له لانه اما يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية لذلك فلا يمكن اذن رفع ذلك
الحكم بخلافه وان لم تقتض المصلحة ذلك على الوجه المذكور لم يمكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وان لم يكن مانع من ابرازه على صورة
الدوام لبعض المصالح نعم يمكن في حق غيره تعالى ممن يتصور في شانه الجهل بالواقع ان يرى المصلحة في الحكم به في وجه الدوام ثم يتبين له بعد ذلك
خلافه فيرفع ذلك الحكم وهو محال في شانه تعالى وان اريد به كونه مزيلا له في الظ بيانا لانتهاء الحكم بحسب الواقع فيتبين بملاحظة الناسخ ان ما
به كان معينا في الواقع بالغاية المفروضة غير متجاوز عن تلك النهاية وان ابرز الحكم اولا في صورة الدوام لبعض المصالح فهو كالتخصيص بالمنفصل
الوارد على العموم حيث ان ظ اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظة المخصص كون ذلك الظ غير مراد وان المراد بالعام بحسب الحقيقة هو الباقي فيكون النسخ
اذن قرينة منفصلة دالة على ان المراد بما دل على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبينة لما هو المقصود منه كما ان التخصيص كك ولذا قيل ان النسخ
نحو من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ان التخصيص المعروف تخصيص في الاعيان فيتبين ان الظ غير قابل للانكار وليس مما يقع فيه الخلاف فيعود
النزاع اذن لفظيا الا ان ذلك خلاف الظ من كلام القائل بكونه رافعا في مقابلة من يقول بكونه بيانا مع ان القول بكون الرفع المذكور في الحد مجازا
لا يناسب استعماله في الحد وقلت ويمكن دفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع والمقصود انه قد وضع ولا تشريع الحكم على وجه الدوام مع
اختصاص المصلحة المرجحة لذلك ببعض الوقت ثم رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المفروضة فهو رفع للابد لولاه رفع للدلالة لئلا يكون
نصا في اللفظ الدال على الحكم وقرينة على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو الحال في المخصص والقرائن الدالة على التجوز في اللفظ وتشريع الحكم على وجه
الدوام مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت مما لا مانع منه اذا كان هناك مصلحة قاضية بتشريعه كك ثم نسخه بعد ذلك وهذا مبني على القول بكون
الطلب المراد من الامر هو انشاء اقتضاء الفعل سواء وافق الارادة القلبية من الامر لوقوع الفعل او لا نظرا الى انهما متغايرة الطلب للارادة بالمعنى المذكور
كما هو المختار حسبما مر تفصيل القول فيه فانه يصح انشاء طلب الفعل واقتضائه من المكلف وان لم يكن له مصلحة فيه اذا كان هناك مصلحة في
الاقتضاء المذكور ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة الى حصول التكليف في الاقتضاء غاية الامر انه يرفع ذلك التكليف ويبيحه عند
زوال المصلحة وهذا بخلاف ما اذا قيل بكون الطلب عين ارادة الفعل على الوجه المفروض وبعد حصول حقيقة الطلب من دونه فلا يتصور اذن حصول
حقيقة الطلب على وجه الدوام مع عدم ارادته وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل فليس كل الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة
الى ذلك الزمان الا صوريا خارجا عن حقيقة الطلب على القول المذكور فلا يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع الا بالنسبة الى ما قبل ورود الناسخ دون
ما بعده وان ابرز الجميع اولا بصورة واحدة فيكون النسخ اذن كاشفا عن ذلك مبينا لحقيقة الحال فمع البناء على الوجه المذكور كما هو ظ المعروف
عن الاصحاب لا يمكن ان يكون النسخ رافعا للحكم الا بالنظر الى الظ من دون ان يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لولا حصول الرفع المفروض فيعود
الحقيقة قرينة مبينة للمقصود قاضية بالخروج عن ظ اللفظ بخلاف البناء على الوجه الاول الذي اخترناه فانه يجوز ان يكون رفعا اذا حصل التكليف
على الوجه الذي قررناه وان يكون بيانا لما هو الواقع ورفعا بالنسبة الى ما افاده الظ قبل ظهور الناسخ اذا وقع التكليف على الوجه الثاني فعلى المختار
يجوز وقوع التكليف على كل من الوجهين المذكورين ويتفرع على كل حكمه من حصول النسخ بالبيان او الرفع ويكون اذن تعيين كل من الوجهين بملاحظة الدليل
الدال على ذلك نصا او ظاهرا هذا كله بالنسبة الى اوامر الشرع كما هو محل الكلام واما بالنظر الى غيره فلا اشكال في صحة وقوع النسخ على كل من الوجهين
هذا ما يقتضيه التدبر في المقام وقد احتج القائل بكونه بيانا لا رفعا بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها احدها ان المرفوع اما الحكم الموجود او
غيره ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظرا الى ان رفع الحكم الموجود عند حين كونه موجودا واما الثاني فللزوم تحصيل الحاصل
فتعين ان يكون بيانا لا رفعا ثانيها ان طرو الطاري ان كان حال كون الاول معدوما لم يكن رافعا لوجوده كما هو المدعى وان كان حال كونه
موجودا فقد اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان حتى يكون رافعا له ثالثها ان الحكم هو الخطاب فهو قسم من الكلام ومع قدم الكلام لا يتصور رفعه رابعها
ان الحكم الطاري ضد للسابق لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس باولى من دفع اللاحق بالسابق اذ لا وجه لقوة اللاحق اقتضى
الامران يتساويا وخامسها ان طريان الطاري مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدين فيشترط في وجوده انتفاء ضده لكونه مانعا من حصوله
وانتفاء المانع من جملة الشرائط وايضا طريان الطاري مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل قابلا لحلول كل عرض بل لا بد من محل خاص قابل
لعروضه وانما يكون قابلا اذا خلا عن ضده فاذا ثبت توقف طرو الطاري على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفا على طريان الطاري لزم الدور سادسها
انه يستلزم البداء فانه اذا نهى عن الشيء بعد ان امر به فقد بدا له حتى عدل عن الامر الى النهي سابعها انه ان علم تعالى ان تعلق باستمرار الحكم استحال
رفعه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وان تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع اذ لا بقاء له الى ذلك الوقت بل يستحيل وجوده
فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان ممتنع الوجود لذاته امتنع ان يكون ممتنعا لغيره ويدفع اولها شبهة مصادمة للضرورة قاضية بعدم

امكان رفع

امكان رفع شيء من الاشياء والجواب ان الكلام المذكور بعينه في كل منها مثلا يقال ان الجسم ما تزايله بالفعل اما الموجود حين وجود السبب المعروض او المعدوم
او يقال ان الزائل بسبب كسر الاناء اما الشكل حين وجوده او حين عدمه والحل انه ليس المراد رفعه بالنسبة الى حال وجوده بل بالنسبة الى الحالة الثانية
لكن لما كان مقتضى وجوده في الحالة الثانية حاصلا لولا الطاري المذكور كان العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعا بخلاف ما اذا
لم يكن هناك مقتض للبقاء في الحالة الثانية والثاني ان طرو الطاري مقارن للعدم المسبب عنه نظرا الى لزوم مقارنة السبب للمسبب بحسب الزمان
فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضي للاستمرار وهو مفاد الرفع والثالث مع فساده في نفسه لابتنائه على الاصل الفاسد انه ليس معنى النسخ
رفع الكلام القديم بل مفاده قطع تعلقه بالمخاطب على نحو سائر الطواري القاطعة لتعلقه كالموت والاغماء والجنون ونحوها واورد عليه بان التعلق ان كان عدميا
استحال رفعه اذ ليس شيء من العدم يرتفع وان كان وجوديا فان كان قديما استحال رفعه كالكلام وان كان حادثا لزم كونه تعالى محلا للحوادث فان التعلق صفة
للخطاب والخطاب صفة له تعالى قائم به والقائم بالقائم بالشيء قائم به وهو ما ذكر من اللازم وفيه كلام ليس هنا موضع ذكره والرابع بانه شبهة مصادمة
للضرورة فانها لو تمت لزم ان لا يعدم موجود ولا يوجد معدوم فان العدم انما يكون عند عدم علته وكذا الوجود فعلة العدم تنافي الوجود كما ان
علة الوجود تنافي العدم فاذا لم تكن احدى العلتين اقوى من الاخرى كما ذكرناه بل لزم ان لا يكون موجودا ولا معدوما اذ بعد تعادل العلتين
على الاخرى من دون مرجح فيلزم انتفاء الامرين وهو رفع للنقيضين والحل انه لا معارضة بين العلتين اما على القول باستغناء الباقي عن المؤثر فظ
اذ البقاء لا يستند اذن الى علة فيكون علة العدم او الوجود الطاري عليه من دون مزاحم واما على القول بالاحتياج فظ والثاني انما يكون
برفع علة الاول وجودا كان او عدما ولو برفع جزء من اجزاء تلك العلة لوضوح عدم امكان اجتماع العلتين التامتين لوجود الشيء وعدمه والا
لزم المفسدة المذكورة وهو ظ الخامس ان مجرد المنافاة بين الحكمين لا يستلزم وجود الطاري مشروطا بزوال السابق كيف والمنافاة بين وجود العلة
وعدم المعلول ظاهرة مع وضوح عدم اشتراط وجود العلة بانتفاء عدم المعلول بل يعني وجوده وفيه انه ليس بناء الاحتجاج على ثبات الاشتراط بمجرد
ثبوت المنافاة بل لما ذكر من الدليل القاضي بثبوت الاشتراط والحق في الجواب انه ليس المراد كون الحكم الطاري بنفسه رافعا للحكم الاول اذ فلا
يخلف الحكم المنسوخ حكم اخر من الشرع بل المقصود رفعه بالدليل الطاري القاضي برفعه ومن البين عدم قيام الدليل بمحل الحكم وفقد المفسدة المذكورة
ودفع الدليل المفروض وان قضى ثبوت حكم اخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الاول وعن السادس انه ان اريد به لزوم انكشاف
شيء لم يتبين له اولا فهو فاسد اذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفاسد والمصالح ولا يلزم من علمه بها
عدم تشريعه الحكم على وجه الدوام حسبما عرفت وان اريد به لزوم نفيه شيئا بعد اثباته له ولا نهيه عما امر به فهذا مما لا مفسدة فيه ولا دليل على فساده وعن السابع
انه منقوض بسائر الممكنات فانها من جهة تعلق علمه تعالى بوجودها او عدمها يستحيل وقوع خلافها نظرا الى ما ذكر فتكون اذن واجبة او ممتنعة بالذات
وهذا الحل ان اقصى ما يلزم من ذلك على فرض صحته استحالة وجود ذلك الحكم في الزمان اللاحق وهو لا يقضي باستحالته بالذات لكونها اعم من
الذاتي والعرضي فاي مانع من ان يكون محالا من جهة وقوع الرفع بالناسخ وعلمه بذلك فقوله امتنع ان يكون ممتنعا بغيره بين الفساد والحاصل انه تعالى كما
يعلم انتفاء الحكم في الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتفاء من جهة رفعه الحكم بالناسخ هذا وقد ذكروا حدودا اخر للنسخ فذكر الآمدي انه
في عدة منها اخذ اللفظ وما بمعناه كالنص والخطاب جنسا فحده الغزالي بانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه والآمدي بانه خطاب الشارع
المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق وعن المعتزلة انه اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
وعن الجويني انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وعن الفقهاء انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخير عن مورده وعنهم
ايضا انه الخطاب الثاني الكاشف عن مدة العبادة او عن انقطاع زمان العبادة وانت خبير بان اخذ اللفظ وما بمعناه جنسا في المقام غير مناسب لوضوح
كون النسخ فعلا حاصلا باللفظ المفروض وان قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فان النسخ فعله لا مجرد قوله فهو بقوله الدال على الرفع قد رفع
الحكم المتقدم وليس نفس قوله رفعا ولذا لا يصح حمله عليه وان قلنا بكون النسخ هو القول المفروض كما حكي عن المعتزلة فالامر اظهر مما سمعنا من الآمدي
من بناء ذلك على ان الناسخ حقيقة هو الله سبحانه او الخطاب الصادر عنه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر عنه وان قلنا بكون
الناسخ هو الخطاب كما ان المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الاثر الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغي كيف ولا يتحقق النسخ
عندهم الا بالنسبة الى تعلق الخطاب واما نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا فالمرتفع هو تعلق الخطاب والنسخ رفع ذلك
التعلق فكيف يصح القول بكون الخطاب الثاني او تعلقه عين رفع الاول فكان ما ذكره من الخطاب الاول منسوخا والثاني نسخا لو سلم مبني على
التسامح في التعبير هذا وقد ظهر مما قررناه في تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص اذ ليس التخصيص الا بيانا لمفاد العام ودافعا لدلالته على العموم
بحمله على ارادة الخاص بخلاف النسخ فانه رافع لمدلول الكلام من دون بعث على خروج اللفظ عن ظاهره واستعماله في غير ما وضع له حسبما اشرنا اليه هذا ان
جعلنا النسخ رفعا للحكم على سبيل الحقيقة واما ان جعلناه رافعا له في الظ نظرا الى ما ظهر من قيام المنسوخ بعد ظهور النسخ يكون كاشفا مبينا لحكم
عن انتهاء مدة الحكم وان غايته في الواقع بلوغ ذلك الزمان فلا فرق بينه وبين التخصيص في ذلك انما الفرق بينهما اذن في كون النسخ تخصيصا للحكم
ببعض الازمان والتخصيص بالنسبة الى الاحوال والافراد فهو اذن بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وان فارق في بعض الاحكام بل يندرج في التخصيص
المعروف وان كان هناك عموم لغوي يفيد شمول الحكم للازمان والا كان تقييدا للاطلاق فان ما دل على شمول الحكم كك ولذا جاز ان يقال اذن ان الخطاب
الاول كان يقول افعل هذا الى الزمان الفلاني او انقضاء الله عنه كان يقول بعد مضي مدة من الخطاب الاول ان ما ذكر من استمرار الحكم انما اريد استمراره الى

هذا الزمان وههنا بالنسبة الى ما دل على شمول الحكم للازمان تخصيص لا رفع فيه وبالنسبة الى نفيه الحكم الثابت نسخ حيث رفع الحكم الثابت فهذا مع تراخيه
واما مع الاتصال فليس الا تخصيصا اذ لا ثبوت للحكم اذن على وجه الدوام حتى يكون ذلك المخصص رافعا له وكيف كان فالفرق بينه وبين
التخصيص كون النسخ رفعا للحكم الثابت بحسب الظاهر بخلاف التخصيص اذ هو بيان صرف ولذا لا يجوز اقتران النسخ بالخطاب وان جاز اقترانه على
جهة الاجمال بان يقول ان هذا الحكم سينسخ عنكم او يقول افعلوا كذا الى ان ارفعه عنكم ونحو ذلك وقد اعتبر في مفهومه ايضا كون الحكم الاول
شرعيا وكون الرافع له شرعيا ايضا فلو ارتفع بالعقل كزوال القدرة لم يكن نسخا فاذا تحقق الامور الثلثة ثبت مفهوم النسخ والافتراق بينه وبين
التخصيص حاصل من الوجوه الثلثة بل الاربعة وهناك اخر للفرق بينهما مذكورة في كلماتهم منها تجويز نسخ القطع بالظني كنسخ الكتاب بالخبر بوجوه
الواحد ومنها ان النسخ يخرج المنسوخ عن الحجية بخلاف التخصيص فانه يبقى حجة في الباقي ومنها ان النسخ يجوز ان يرفع مدلول ما يرد عليه من الحكم
بالمرة بخلاف التخصيص فانه لا بد من بقاء بعض من مدلوله لبطلان التخصيص المستوعب ومنها ان التخصيص لا بد ان يكون قبل حضور وقت العمل
لعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ومنها انه لا بد ان يكون النسخ بعد حضور وقت العمل به على القول به كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى قوله لا
ريب في جواز النسخ ووقوعه الى اخره قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق عليهما اهل الشرايع سوى ما يحكى عن طائفة من اليهود قوله
المطلب الثامن اه قد تقرر ان الادلة على الاحكام عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وقد مر تفصيل القول في ثلثة منها بقي الكلام في الادلة
العقلية والمص ره لم يتعرض الا لبعض المسائل المعدودة منها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه نفصل الكلام في اقسامها ونميز الصحيح من
المزيف منها ونوضح القول في وجوهها وشعبها انشاء الله فنقول المراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي سواء حكم به العقل استقلالا
من دون ترتبه على حكم الشرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت حكم اخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي اخر وعلى الاول
اما ان يكون ما يحكم به العقل امرا ثابتا للموضوع في نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له بالنظر الى ظاهر التكليف وان لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الامر
فهذه اقسام ثلثة والاول مسئلة التحسين والتقبيح العقليين والملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني مسائل الملازمات كاستلزام وجوب
الشيء وجوب مقدمته واستلزام وجوب الشيء حرمة اضداده فان العقل اولا لا يحكم بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضد وانما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب
الشيء ولو من جهة حكم الشرع به فهو اذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع والظاهر ان ما كان اللزوم فيها بينا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة العقلية لاندراجه
اذن في الدلائل اللفظية فيندرج في مدلول الكتاب والسنة وعلى هذا فقد يدرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي ومن الثالث
اصالة البراءة والاباحة عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاهما جواز الترك والفعل في ظاهر الشرع وان كان الفعل واجبا او حراما
بحسب الواقع كما يجيء تفصيل القول فيهما انشاء الله ثم قد يورد في المقام ان القسم الاول وهو ما يستقل العقل بادراكه لا يصح عده من ادلة الاحكام
فان الدليل ما يستند اليه العقل على الحكم فيما يحتاج الى الاستدلال والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما ان الشارع حاكم به فكما لا يعد
الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل واجيب عنه بانه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلا بل المدعى كون حكم العقل دليلا
على ما حكم به فالدليل هو تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله الاحكام الشرعية من الوجوب والتحريم
وغيرهما مما دل العقل عليه وهذا المدلول هو ما حكم به ودل العقل عليه وفيه ان حكم العقل وادراكه ليس دليلا على المحكوم به بل الدليل هو ما اوصل
الى الادراك المفروض فقد مر ان الحد الاوسط فالحق في الجواب ان يقال ان الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل وقبحه عقلا فانه دال على حكم
الشارع به ايضا نظرا الى ما دل على الملازمة بين حكمي العقل والشرع نعم قد يجعل متعلق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل ذلك كون
ذلك مما حكم به الشرع وح لا يصح عد الحكم المذكور دليلا على حكم الشرع لكن امكان الفرض المذكور لا يخلو عن نظر الا بتخيل الظاهر ان ادراك ذلك الا
بتوسط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسب ما يقتضيه القواعد العقلية فانما يدرك حكم الشرع ح بالملازمة
المذكورة ويكون الدليل على حكم الشرع ح هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قررنا وكيف كان فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل
العقلي هو ما يوصل العقل الى الحكم المفروض لا نفس حكمه هذا اذا كان حكمه نظريا وان كان ضروريا لم يمكن عده اذن من الادلة بحسب الاصطلاح
وكان العقل بالنسبة اليه دليلا مبنيا على معناه اللغوي حيث انه الهادي اليه لكن دعوى حصول الضرورة في الادلة الشرعية حسب ما يأتي الاشارة المفروض
اليه هذا وقد ظهر بما قررناه ان هناك امرين احدهما اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح ثانيهما كون حكمه به دليلا على حكم الشرع و
الثاني من مسائل الاصول اذ مفاده اثبات حجية العقل وليس بحثا عن الادلة بل اثبات لما يدعى دلالته على حكم الشرع والثاني من مباحث
اصول الفقه نظير اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الادلة فالاول من مبادئ الثاني بحيث انه يتحقق موضوع البحث فيه وحيث كان مقصودهم
في المبادئ الاحكامية اثبات حكومة العقل جرت الطريقة على بيان مسئلة التحسين والتقبيح العقليين في المبادي الاحكامية دون الادلة
الشرعية نظرا الى ملاحظة الجهة المذكورة واكتفوا بذكرها هناك عن بيانها في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يجعل الوجه فيه ندرة المسائل
المتفرعة عليها لكون ما يستقل به العقل بادراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضرورية الخارجة عن عداد
المسائل الفقهية فلذا لم يذكروها في طي الادلة وادرجوها في المبادي الاحكامية وهو كما ترى هذا ولنورد الكلام في تلك الاقسام في
فصول الفصل الاول في بيان استقلال العقل بادراك حكم الفعل بحسب الواقع وانه من الادلة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه له
على لسان حججه وهو الذي ذهب اليه علماؤنا الامامية بل واطبقت عليه العدلية بل قال به اكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة وكثير من الفرق

المثبتة

المثبتة للشرايع والنافية وقد انكر ذلك الاشاعرة وطائفة من متأخري علمائنا الاخبارية في الجملة ومن يحذو حذوهم الا ان الاشاعرة قد انكروا
ثبوت الحكم به راسا فلزمهم انكار ادراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع فالبعض عندهم بحسب الواقع ما يتعلق به ادراك العقل اذ لا حسن
ولا قبح عندهم للافعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل في التحسين والتقبيح اصلا ولا حسن ولا قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم
الشرع بل كل الافعال عندهم سواسية قابلة لكل من الامرين بواسطة امر الشارع ونهيه فهي في نفسها مع قطع النظر عن تعلق الامر والنهي بها
خالية عن الصفتين فاقدة للامرين واما الجماعة المذكورة فلا يظهر منهم انكار الحسن والقبح الواقعيين على نحو ما يقوله الاشاعرة بل ظاهر
اعترافهم به كما هو مذهب العدلية ودلت عليه النصوص المستفيضة بل المتواترة في الجملة وانما ينكر جماعة منهم صحة ادراك العقل في غير ضروريات
الدين والمذهب وبعضهم ينكر المطابقة بين حكم العقل مطابقا لما هو الواقع فلا يعد الحكم شرعيا ويحكم بوجوب الاخذ به ما لم يرد الحكم به من الشرع
حسب ما يأتي تفصيل القول في نقل اقوالهم وادلتهم انشاء الله وانما ينكرون حجية ادراك العقل او وقوع التعبد به في الشرع على ما يأتي تفصيل القول
فيه انشاء الله وتوضيح المقام ان الكلام في المرام يقع في مقامات احدها انه هل يثبت للاشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها احكام
عقلية من حسنها وقبحها ليكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفا عن تلك الصفات الواقعية الحاصلة لها فيكون تشريعه للشرايع من جهة ارشاد
العباد الى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه فسادهم لقصور عقولهم عن ادراك ما فيه هلاكهم ونجاتهم او انها لا حكم لها بملاحظة انفسها
مع قطع النظر عن امر الشارع بها ونهيه عنها فهي حسنة بامره قبيحة بنهيه خالية عن الامرين مع انتفاء الخطابين وهذا هو الذي اليه الاشاعرة والظاهر مما
حكاه جماعة من انكارهم للحسن والقبح بالمعنى الاول بعد خطاب الشرع ايضا وانما حسنها وقبحها عندهم هو مجرد كونها متعلقا لامر الشارع ونهيه من غير استحقاق
مدح اصلا على الامتثال او ترتب ذم على تركه وهذا هو الظاهر من مذهبهم لانهم يعزلون العقل من منصب الحكومة بالمرة فلا فرق عندهم في نفي حكم العقل
باستحقاق المدح والذم بين ما اذا كان قبل تعلق امر الشارع ونهيه وبعده اذ كونه متعلقا لذلك لا يخرجه من الوجوه والاعتبارات المحسنة و
المقبحة عند العقل على مذهب العدلية ضرورة ان طاعة المولى والمنعم الحقيقي من اعظم الجهات المحسنة وكذا عصيانه ومخالفته من اعظم الوجوه المقبحة
وقضية ادلتهم الانتهائية نفي الحكومة عن العقل كيف ولو جوزوا حكمه في المقام لجرى في غيره ايضا فالظاهر انهم يجوزون ان يجعل الشارع من اطاع امره
موردا للذم ومن عصاه موردا للمدح كما يقتضيه ادلتهم فينعكس الامر هنا في شرح المواقف وح القوشجي من تفريع استحقاق المدح والذم على تعلق بعض
الامر والنهي عندهم وان استحقاق المدح والذم انما كان بسبب امر الشارع بالفعل ونهيه عنه ليس على ما ينبغي فليس الحسن والقبح عندهم الا مجرد
كونه متعلق حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذم عليه كما نصوا عليه ومنهم الرازي في الاربعين وغيره ثم ان الكلام في هذا
المقام في الايجاب والسلب الكليين فكل من المثبتين والنافين يقول به كليا وينفيه كذلك والقول بالتفصيل وان امكن الا انه حكي الاتفاق على خلافه
وان كان للمناقشة فيه مجال كما سيأتي ثانيها انه بعد ثبوت الحسن والقبح هل يدرك العقل حسن الافعال وقبحها من غير اعلام الشارع بهما وبيانه لشيء منهما فالاشاعرة المنكرون
لاصل الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلك راسا واما الاخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك بل حصوله في بعض المطالب وقد انكر ذلك جماعة منهم
المحدث الاسترابادي حيث ذهب الى انه لا اعتماد على شيء من الادراكات العقلية في غير الضروريات فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك
العقل في غير الضروري منها ذلك على ان الامور المبتنية على المقدمات البعيدة عن الاحساس مما يكثر فيها وقوع الغلط والاشتباه فلا يمكن الركون الى شيء منها وتحصيله
نفي الادراك المعتبر ان نهاية ما يراه من ادركه فليس بادراك على وجه الحقيقة ليصح الاعتماد عليه وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزائري وقرره في غير واحد من كتبه
الا انه نص على ان ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه الى العقل وانه الحجة فيه وما كان من النظريات لا يصح الاستناد فيه الى العقل اصلا وكانه اراد
بالبديهي ما كان بديهيا عند ارباب العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الاحساس وان كانت المسئلة من نظريات الدين كما ظهر ذلك
مما اتى في كلامه وادلته فيرجع الى ما ذكره المحدث المذكور وقد تعرض كالمحدث المتقدم بانحصار المدرك في غير ضروريات الدين بالاخبار الماثورة عن ائمتهم
الدين ع وقد تبعهما في المقالة المذكورة صاحب الحدائق الا انه في كلامه بعض خصوصيات نشير اليه بعد ذلك وكيف كان فتحصل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك
عدم الاعتماد في امر الدين باصوله وفروعه على الادراكات العقلية بل لا اعتماد عندهم على شيء من ادراكات العقول في شيء من الاحكام التي مباديها غير محسوسة
ولا قريبة من المحسوس كمسائل الهندسة الا ما كان من قبيل البديهيات الواضحة المتلقاة بالقبول عند ارباب العقول وذهب بعض افاضل المتاخرين من علمائنا
الاصوليين الى التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فحكم بصحة الاعتماد على الاول دون الاخير وكان
الفرق بينه وبين كلام الجماعة انه يقول بالاعتماد على العلم البالغ الى حد الضرورة مط سواء كان مما اتفق فيها العقول وكان ضروريا عند المستدل وان
نازع غيره في كونه ضروريا او في اصل ثبوته لتفاوت العقول في قبول العلوم والادراكات وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات الا فيما اتفق العقول
عليها حسبما اشرنا اليه وسيتبين ذلك من ملاحظة ادلتهم الاتية بعون الله تعالى وقد يتخيل بعد ذهنا قول اخر اسنده بعضهم الى بعض المتاخرين وهو التفصيل
بين المعارف الدينية والاعمال البدنية بتوقف حجيته في اصول الدين دون الفروع فهذه جملة الاقوال في المقام والكلام هنا انما هو في الايجاب الجزئي
والسلب الكلي اذ لا يعقل ادعاء الموجبة الكلية في المقام ولا يذهب عليك انه بناء على مذهب الاشعري ليس للعقل ادراك شيء من الحسن والقبح
الشرعيين لكون الحكم عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالاوضاع اللفظية فليس للعقل فيها مدخلية نعم قد يحصل العلم بها على سبيل
الالهام ونحوه وعلى فرض تحققه لبعض من طريق العادة ويمكن ارجاعه الى النقل اذ به دل العقل النقل وقد يقال بحصول العلم بها على سبيل الالهام
ونحوه على فرض تحققه لبعض الاشخاص نحو من التوقيف ثالثها انه اذا قيل بادراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك

وهو

حكم الشرع به كان فيكون ما تعلق به واجباً او محرماً في الشريعة مثلاً على نحو ما ادركه العقل او لا يثبت الحكم الشرعي الا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب
ولا حرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية الا بعد وروده في الشريعة ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه الا بعده بيانه فالمعروف من المذهب
هو الاول بل الظاهر اطباق القائلين بالحسن والقبح عليه عدا شذ منهم فانهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل فكلما حكم به العقل
حكم به الشرع وبالعكس وقد خالف فيه بعض الافاضل حكاه الزركشي عن جماعة من الناس واختاره وقال حكاه الحنفية عن ابي حنيفة نصا وقد مال
اليه صاحب الوافية من اصحابنا الا انه تردد في المقام وكيف كان فلم يثبت حكم بثبوت الملازمة المذكورة واستشكل في الحكم بثبوت الحكم في الشريعة
بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل وقبحه وقد تبعه في ذلك السيد الشارح لكلامه وقد ينسب الى بعض الجماعة المنقدمة القول
بانكار الملازمة (المذكورة) وليس كذلك بل قد صرح غير واحد منهم بثبوت الحكم اذا قضى به الضرورة العقلية حسبما تريه وقد يومي اليه بعض ادلتهم وليس صريحا
فيه فلا وجه للنسبة المذكورة وقد ظهر بما قررناه انه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلثة الا انه لما كان الخلاف المعروف في المقام هو
النزاع مع الاشاعرة وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلامية والاصولية وكان اصل نزاعهم في المسئلة انما هو في المقام الاول انما منعوا من الثاني
لتفرعه على الاول لم يفرقوا في المقام بين الامرين وجعلوا المسئلتين مسئلة واحدة لما عرفت من اتحاد المناط في البحث معهم في المقامين لكن ادلتهم
المعروفة في الكتب الكلامية والاصولية انما تفيد ثبوت الحسن والقبح في الجملة ان الذين احتجاجاتهم في المسئلة الا من جهة ادراك العقل حسن بعض
الافعال وقبحه في الجملة وكانهم اكتفوا بذلك عن اثبات الكلية لعدم القول بالفصل كما اورده بعض الاجلة وبعطيه تتبع كلماتهم في المسئلة اولة
المهمة في الاحكام الشرعية واما تلك الدعوى مع قطع النظر عن ادراك العقل لخصوص الحكم فيها فلا يظهر فيها ثمرة مهمة وكيف كان فتلك الادلة
كافية في ابطال ما اختاره الاشاعرة وان لم تف بنفسها باتمام ما ادعوه في المقام في ذلك مع الاشاعرة في الايجاب الجزئي والسلب الكلي لا ينطبق
ادلتهم على تمام المقصد ونحن نتكلم في الخلاف الاول على نحو ما ذكروه ثم نتبعه بالكلام في المقامين الاخيرين وتفصيل القول في ذلك كله في ابحاث ثلثة

البحث الاول في التحسين والتقبيح العقليين والخلافية كما عرفت انما وقع من الاشاعرة وجمهور العقلاء اتفقوا على اثباته ولتوضيح الكلام في ذلك المرام
نرسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في المسئلة والاشارة الى تحديد كل من الحسن والقبح عند المعتزلة والاشاعرة فنقول ان المذكور
للفظ الحسن والقبح في كلماتهم اطلاقات متعددة احدها كون الشيء كمالا او كونه نقصا كما يقال العلم حسن والجهل قبيح ولم يذكره العضدي لاعتقاده
له غير واحد من المحققين بان الكلام فيما يتصف به الافعال من معاني الحسن والقبح وهما بالمعنى المذكور انما يتصف بهما الصفات كما في المثال المذكور
ولذا نص في المواقف انه امر ثابت للصفات وانت خبير بصحة اتصاف الافعال به ايضا اذ نسبة الى افعال الفاعل بل هي من تلك الحيثية بمنزلة الصفات
بل لا يبعد اندراجها فيها الا ترى انه يصح ان يقال ان طاعة العبد للمولى كمال للعبد كما ان عصيانه له نقص فيه وقد احتج في المواقف من قبل الاشاعرة
على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص ممتنع عليه تعالى ثانيها موافقة المصلحة ومخالفتها والمراد بها ما يعم المصلحة الواقعية والمصلحة الملحوظة بالنسبة
الى جهة خاصة وان لم تكن فيه مصلحة في الواقع فيه الاول كما تقول ان طاعة الله سبحانه حسنة اي مشتملة على مصلحة العبد ومعصيته قبيحة اي مشتملة
على مفسدة والثاني كما تقول ان قتل زيد مصلحة للسلطان اي بالنظر الى امور سلطنته وان كانت السلطنة وما يؤدي اليها مفسدة له بحسب
الواقع وهذا المعنى مما يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة الى الاشخاص فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص ومفسدة للاخر بل قد يختلف بالنسبة الى
الشخص الواحد كما اذا كان مصلحة له من جهة مفسدة من اخرى ثالثها موافقة الغرض ومخالفتها وجعلها في المواقف وشرح التجريد وغيرهما
عبارة اخرى للمعنى الثاني وهو بعيد للمغايرة الظاهرة بينهما ولا داعي الى التكلف رابعها ملائمة الطبع ومنافرته ذكره الرازي والعميدي وقد يتكلف
بارجاعه ايضا الى الثاني ولا باعث عليه نعم قد يرجع هذا الاطلاق الى الثاني لعدم ثبوت اطلاقهما عليهما بالخصوص فيحتمل ان يكون اطلاقهما
عليهما لكونهما نحوين من المصلحة والمفسدة خامسها كون الفعل مشتملا على الحرج حاليا عنه ذكره العضدي وسادسها كونه مما يمدح فاعله او يذم وقد نص
جماعة بان ذلك هو محل الخلاف ويمكن ارجاع الخامس اليه اذ المراد بالحرج في المقام هو المنع سواء كان من حكم العقل او الشرع وهو ينافي لذم فتطابق
الحدان في القبح ما يوجد في كلام بعض الاعلام من اخراج الحسن والقبح بمعنى ما لا حرج فيه وما فيه الحرج عن محل الكلام مما لا وجه له اذ لا معنى لحكم العقل
بعدم كون الفعل سائغا الا حكمه بحرمته وترتب الذم عليه ومقصود العضدي وغيره من ذكر المعنى المذكور انما هو بيان اختلاف معنى الحسن اذ لم يلاحظ فيه
استحقاق المدح ولا لابيانه وقد فيه كما اعتبر في الحد الاخير ايضا اذ اكتفى في صدق الحسن بمجرد ارتفاع الذم فلا فرق في الحقيقة بين اخذ الحرج وعدمه
في الحدين واخذ الذم وعدمه فيهما كل على كل حال فالواحد الثواب والعقاب في ذلك ويجري فيهما ما يجري في الاولين والحاصل ان المدح والثواب و
مطلوبية الفعل يتساوق بعضها بعضا كما ان الذم والعقاب والحرج متساوقة فما اورده بعض الافاضل في المقام من ان ترتب الثواب والعقاب على
الفعل مما لا يستقل به العقل اذ لا استقلال له بالامور الاخروية بين الاتفاق اذ البحث في المقام الحكم بترتب الثواب والعقاب في الواقع بل البحث في
الاحسن الثواب والعقاب على فرض وجودهما على الفاعل وهو لا يتوقف على الاعتقاد بالمعاد الجسماني او ضرورة القول به بالنسبة الى ما يدركه العقل
فيه بالضرورة وقد ظهر بما قررنا ان للحسن عندهم تفسيرين احدهما انه ما يترتب المدح او ما يترتب عليه والثاني انه لا يترتب الذم او ما يترتب عليه فعلى
الاول يختص الحسن في الواجب والمندوب وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الاحكام والى الاول ينظر ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على
طريقتهم بانه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبيح ما اشتمل على صفة توجب الذم وما ذكره بعض الاشاعرة في حده من انه ما امر الشارع
بالثناء على فاعله او بالذم له والى الثاني ينظر الحد الاخير للمعتزلة وهو الذي لا يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبيح هو الذي يكون

والخلاف

(هامش:) ان الحق هو ...

علی صفة

على صفة تؤثر فيه وكذا الحال في الحد المعروف عندهم وهو ان الحسن ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وان القبيح ما ليس كذلك ونحوه الحد المعروف
من الاشاعرة من ان القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن ما لا يكون متعلقا للنهي وكذا الحد الاخر المذكور في كلام بعضهم من ان الحسن ما لا حرج فيه
والقبيح ما فيه حرج والظاهر انهما معنيان مختلفان للحسن يندرج احدهما في الاخر فليس هناك اختلاف في التفسير وانما هناك اختلاف في التفسير
بعد ما عرفت ان اكثر ما يوجد في كلماتهم يوافق الاخير فكانه الاعرف في الاستعمال وهو الانسب بالمقام ليعم الكلام سائر الاحكام ثم ان ما ذكروه من تعاريف الحسن
والقبح حدود ستة ثلثة منها للمعتزلة وثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان حسنه او قبحه ثابتا لذاته مع قطع النظر
عن الصفات الخارجة عنه ويرد نحو ذلك على الحد الثاني للمعتزلة بالنسبة الى حد القبيح ويرد عليه في حد الحسن شموله للقبيح الثاني اذ ليس فيه صفة
تؤثر في استحقاق الذم والجواب ان ما ثبت لذاته للفعل يمكن اسناده الى الصفة الذاتية ايضا اعني المنتزعة من نفس الذات فيندفع الايراد عن الحد
المذكورة وقد يجاب عنه ايضا بان الاختلاف الحاصل في حد وذم مبني على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح الذاتيين للافعال حاصلا لها لذواتها
او للوجوه والاعتبارات على ما سيجيء الكلام فيه فالحد ان الاولان مبنيان على الثاني والحد الثالث على الاول وانت خبير بان المناسب للتحديد
هذا الحد على جميع ليصح تعلق الخلاف بالحد وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحد على بعض تلك الاقوال على ما هو التحقيق هنالك من التفصيل
اذ الظاهر ثبوت الحسن والقبح لبعض الافعال بالنظر الى ذاته كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله على ان الحد الثالث يصح على كل من الاقوال المذكورة في تلك المسئلة
فلا اختصاص له بالقول الاول على ما يظهر مما ذكر وقد ينافي في الحدود المحكية عن الاشاعرة بان محل النزاع في الحسن والقبح عندهم كما نصوا عليه هو كون
الفعل بحيث يترتب المدح والذم عليه فهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق مدح الشارع او حكمه بنفي الذم عليه على اختلاف
التفسيرين والقبح كونه متعلقا للذم من غير حصول استحقاق هناك في حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده فلا فرق عندهم في ذلك بالنظر الى العقل
بين ما ورد الامر به في الشريعة والنهي عنه في استحقاق المدح او الذم الا انه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعة حسنة وذم العاصين فصارت المعصية
قبيحة ولو انعكس الامر كان بالعكس فظهر بذلك انه لا مدخل في النهي وعدمه في التحسين والتقبيح وكذا غيره مما ورد في الحدين المذكورين وقد صح الحد
المذكور بالملازمة الاتفاقية بين الامور المذكورة وتعلق مدح الشرع او ذمه فلا مانع من اخذ اي منها في الحد وهو كما ترى مضافا الى انه قد يورد
على الحد الثاني ان ما يتعلق به النهي يعم الحسن وغيره مما لم يتعلق به حكم الشرع كافعال المجانين والاطفال ونحوهما وكذا حال الاشياء قبل تعلق حكم
الشرع بها على ما هو ذهبوا اليه من خلوها اذن عن الحكم فلا يكون حد الحسن مانعا وقد يورد ذلك على الثالث ايضا اذ لا حرج في شيء من الافعال
المذكورة وكذا في الافعال قبل ورود الشرع وقد يدفع عنه بان الظاهر تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكة فلا يندرج فيه ما لا يكون قابلا لورود النهي
وفيه اولا انه يلزمه عدم صحة اتصاف شيء من افعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك وثانيا ان الافعال قبل ورود الشرع قابلة للنهي وكذا افعال
الاطفال وغيرهم لجواز تعلق التكليف بهم على مذهبهم ومع الغض عن ذلك نقول انهم يجوزون خلو بعض الافعال عن الحكم ويندرج ذلك في الحد
ثم ان الظاهر من الحدود المذكورة للحسن على التفسير الاخير هو شموله لاربعة من الاحكام فيختص القبيح بالحرام وعن البيضاوي الحكم باندراج المكروه في القبيح فيختص
الحسن بثلثة من الاحكام ذكر ذلك في بيان الحد المعروف من المعتزلة وقد اشرنا اليه فيكون ان الظاهر من الحد المذكور شمول الحسن للمكروه الا ان يقال ان الظاهر منه
ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه وهو محل المنع عن شارح المنهاج الحكم باندراج المكروه في القبيح في الحد المنسوب الى الاشاعرة وكانه لاحظ
كون المكروه مما نهي عنه عندهم ومعه لا يتم المذكور الكلام نعم انما يتم ذلك على القول بكونه نهيا حقيقة في الاعم وظاهر الشهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد
المذكور ادراج المكروه في الحسن وهو اوفق بظاهر الحد هذا وقد يورد في المقام ان الظاهر من الحدود المذكورة اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين
من غير اشتراك بينهما الا في التسمية اذ المعتزلة يقولون بكون الحسن صفة قائمة بالفعل من شانها استحقاق المدح عليه عند العقل او عدم ترتب الذم عليه
وكون القبح صفة قائمة به من شانها استحقاق الذم عليه والاشاعرة يقولون بكون الحسن عبارة عن كون الفعل مما مدح الشارع فاعله او حكم بعدم ذمه و
القبح كونه مما ذم عليه من غير حصول استحقاق للمدح او الذم في الصورتين ولا حصول صفة باعتبارها عليه بعد حكم الشرع او قبله فلا جامع ظاهرا بين المعنيين
لكون ذلك المعنى منتفيا عليه عند الفريقين ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف في كونه عقليا او شرعيا بل الخلاف بالمعنى الذي عندهم في
معنى الحسن والقبح دون وضعهما كما هو ظاهر عنوان البحث ويمكن الجواب عنه بان الحسن بالمعنى الذي وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب الذم عليه لا
خلاف بين الفريقين في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور وانما الكلام في الحاكم بالذم فالعدلية على ان المدح انما يترتب عليه بحكم العقل لصفة قائمة
به وكذا الذم والاشاعرة على انه انما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير ان يكون لحكم العقل مدخلية فيه قبل حكم الشرع او بعده فالمفهوم المذكور
هو القدر الجامع بين المعنيين وان كان القيد المذكور باعثا على اختلاف الامرين حسبما ذكرنا والماخوذ في محل النزاع هو القدر المذكور وهو كاف
في المقام ويمكن ان يجعل النزاع في اثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما فيكون تفسير الاشاعرة لهما مبنيا على مذهبهم بعد بنائهم على نفي
العقليين فمنه المقام الثاني في بيان حجج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين وادراك العقل في الجملة لكل من الامرين ولهم في ذلك متمسكات
من العقل والنقل اما الاول فمن وجوه احدها على ان حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان مما يشهد به في الجملة ضرورة الوجدان ولذا يحكم
به الفرق المتشعبة من صنوف الانسان حتى منكري الشرائع والاديان بل ربما لم يخف الحال في بعض مصاديقه على كل تصلهم من الحيوان فان الحكم بحسن
الاحسان على بعض المضطرين ممن كمال له الحاجة والانعام عليه بما يحفظ حياته عند الوقوع في المهلكة وقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الاساءة
وقابل صنعه الجميل على قدر تمكنه من الايذاء والاهانة من الضروريات الاولية والفطريات الجلية بحيث لا يخفى الفرق بين الامرين في استحقاق

(هامش:) الأقوالة

(هامش:) وهو كما ترى اذ كما انه ليس المندوب مما نهي عنه عند الجمهور كذا المكروه ليس منهيا عنه عندهم

(هامش:) بالمدح والحاكم

المدح والذم على احد من البرية ولا يتوقف فيه من كان على الغريزة الانسانية الا ترى ان من صادف رجلا عاريا منقطعا فقيرا وقد بقي منفردا في مهمه قفر في
شدة من الحر بلا زاد ولا راحلة ولم يعرف طريقا الى نجاته ولا حيلة وقد غلب عليه الحر والعطش بحيث لم يبق له قوة على النهوض والحركة وقد بقي طريحا
على الرمضاء تصهره شمس السماء وانقطع عنه الرجاء بالبقاء وايقن بالموت والفناء قد غلبه الاغماء لما لقي من التعب والنصب والعناء فلما رآه
اقبل عليه بكله فوضع راسه في حجره ومسح التراب من وجهه وكان اشفق عليه من ابيه وامه وجعل يصب الماء شيئا فشيئا في حلقه وقد اظله عن الشمس
بنفسه الى ان افاق من غشوته وتقوى مما كان فيه من شدة ضعفه فاخذه من ذلك المكان واتى به الى منزله فمهد له الوسائد وسقاه من الزلال البارد وانعم
عليه غاية الانعام واكرمه فوق ما يتوقع عليه من الاكرام واخدمه اهله وعياله ومن له من الخدام الى ان زال ما كان فيه من التعب وارتفع عنه ما
لقي من النصب اعطاه زادا وراحلة ودفع اليه سلاحا ليتمكن من دفع عدوه الى ان اوصله الى طريقه ودله الى ما كان فيه بغيته ومقصده ولم يفعل كل ما
ذكر من الجميل الا لمجرد دفع الضرر عن المضطر من غير ان يقصد به مجازاة او شيئا اخر ثم ان ذلك الرجل لما راى قوة نفسه وانفراده وتمكنه
من قهره كر عليه فبدا له واخذ جميع ما عنده ثم قابله بانواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والايذاء الى ان صرعه على الارض في اشد الحال
واسوء الاحوال ثم عاد الى اهله وعياله ففضح عرضه واخذ من امواله ما قدر على اخذه واحرق ما لم يقدر عليه الى غير ذلك من انواع الضرر
والايذاء والاهانة كل ذلك من غير ضرورة داعية اليه او قصد مجازاة او اضطرار باعث عليه او عداوة سابقة تدعو اليه بل لمحض مقابلة الاحسان بالاساءة
ومجازاة النعمة بالنقمة فاي عاقل يحكم بتساوي الفعلين في استحقاق المدح والذم وترتب الثناء واللوم افيجوز ذو عقل من العقول الحكم
بمساواة الصنيعين وتساوي نسبة الشخصين فيما اتيا به من الفعلين الى ان يرد الشرع بمدح احدهما وذم الاخر مع تساوي نسبة مدحه
وذمه الى الاول والاخر ليكون حسن احد الفعلين وقبح الاخر بمجرد مدحه وذمه من غير ملاحظة شيء اخر غيره وهو كما ترى واضح البطلان من
ان يخفى على ذهن من الاذهان حتى النسوان والصبيان ومما ينادي بضرورة ادراك العقل استحقاق المدح على بعض الافعال والذم على
بعضها اطباق العقلاء على المدح على جملة من الافعال والذم على جملة اخرى ولذا يحكمون بحسن عقوبة السيد عبده اذا عصاه ويذمونه
على عصيانه مولاه ويمدحونه اذا راوه ممتثلا لاوامره ومنتهيا عما نهاه ويذمون المولى لو اذاه بغير ما يستحقه ولا زالت العلماء والحكماء في سائر
الاعصار والازمان والبلدان ينبهون الناس بمقتضى ضرورة العقل على حسن بعض الافعال وقبح بعضها وعدم اقدام الفاعل على ترك بعضها
كحسن طاعة المنعم الحقيقي وقبح معصيته سيما اذا علم بما يترتب على الامرين من المثوبات الجزيلة والعقوبات الشنيعة فان ضرورة العقل قاضية
بحسن الاتيان بالاول وقبح الاقدام على الثاني مع قطع النظر عن ملاحظة ما ورد فيه من الشرع ومما ينبه على ما ذكر تخيير العاقل بين
الصدق والكذب مع تساويهما في النفع والضرر وسائر الجهات الخارجية لاختيار الصدق على الكذب وليس ذلك الا لحسنه اذ لا سبب غيره
وما يتوهم من عدم استواء الصدق والكذب من جميع الجهات ومجرد فرض غير نافع مع انتفائه في الواقع اذ لا اقل من الاختلاف بينهما في المطابقة واللا
مطابقة ومن انه لا يستلزم ان يكون ايثار الصدق من جهة حسنه بالمعنى المعروف وقبح الكذب كذلك بل ليس ذلك الا من جهة كون الكذب
نقصا او لكونه منافرا للطبع بخلاف الصدق فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوع اما الاول فلان المفروض استواؤهما
في المصالح والمفاسد وسائر الجهات الموافقة للغرض والمخالفة لا في مطلق الصفات اذ لا فائدة في اعتباره في المقام ومن البين امكان استوائهما
فيما فرض في كثير من الاحيان واما الثاني فلانه من البين ان شيئا من الكذب والصدق من حيث هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة سيما
مع تحقق ما فرض من التساوي في الاثار ولذا اذا لم يكن من غير المتدين لم يجد خلافا بينهما اصلا مع ان مخالفات الطبع مما يدرك عنه المتدين في العادة
فليست الموافقة والمخالفة في المقام الا للعقل وهو ملزوم الحسن والقبح العقليين لملائمة العقل للامور الحسنة وتنفره من الامور المستقبحة
كما هو الشان بالنسبة الى سائر الحواس بالنسبة الى ما يلائمها وينفر عنها واما صفة الكمال والنقص ثبت حصولها في الافعال فليس الا من جهة
الحسن او القبح اذ ليس الفعل المتصف بالكمال الا ما يمدح فاعله والمتصف بالنقص الا ما يذم فاعله وقد اعترف به احد المحققين حيث ورد على احتجاج
المستدلين على امتناع الكذب عليه تعالى بكونه صفة نقص والنقص عليه محال بالاجماع قائلا انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح
العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة كما ترى بمنزلة اعتراف بالحق لا فراد اصحابه كما هو مقتضى الضرورة — وهو
من كون الكذب نقصا واعترافه بكون ذلك عين القبح المتنازع وقد يورد في المقام تارة بمنع قيام الضرورة من العقل بحسن شيء او قبحه وما ادعى من ادراك
الحسن والقبح في الامور المذكورة انما هو من جهة الالف بالشريعة وملاحظة لاحكام الشرع والعادة لا من مجرد العقل وتارة بالمنع من كون المدرك
هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل قد يكون بالمعاني الاخر الخارجة عن محل النزاع كموافقة الغرض ومخالفته وصفة الكمال والنقص ونحوهما
واخرى بان ذلك لو سلم فانما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبة الى افعالنا دون افعاله تعالى واستنباط الاحكام الشرعية من العقل مبني عليه
وقياس الغائب على الشاهد مما لا وجه له سيما بالنسبة الى الله تعالى مع انا نقطع بانه تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح منا و
الجميع اما الاول فانا نفرض ذلك فيمن لا الف له بالشريعة والعادة اصلا ومن البين انه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا ونقطع
النظر عن ملاحظة الشرع والعادة بالمرة ومع ذلك نجد من انفسنا ادراك الحسن الحكم المذكور كذلك من غير ريبة وما قد يتوهم من ان فرض انتفاء
الشيء غير انتفائه في الواقع فاذا كان الالف بالشرع قاضيا كان ذلك سببا لادراك العقل وان فرض العقل انتفاء الشرع او العرف مدفوع
بان العلم الحاصل من الاسباب انما يكون بملاحظة العقل ذلك السبب وعلى فرض العقل انتفاء تلك الاسباب لا يحصل العلم بتلك الاشياء على ذلك

التقدير الا ترى انه لو قطع النظر عن المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة وانما يحصل لها العلم بها مع ملاحظتها اما تفصيلا او اجمالا وكذلك العلم
الحاصل من جهة الحواس كالابصار والاسماع ونحوهما فلو قطع النظر عن الاحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها وكذا الحال في الاحكام العادية
كقبح المشي عريانا في المجالس والاسواق ومجامع الناس والاحكام الشرعية حتى ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة والصيام ونحوهما فانه لو قطع
النظر عن ملاحظة العادة والشرع لم يكن هناك حكم باحد الطرفين مع انا نعلم في المقام علما ضروريا بثبوت الحكم المذكور من دون تفاوت اصلا بين
وجود الشرع والعادة وعدمهما والحاصل ان العقل اذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلا له وهو دليل على كونه من الفطريات
الاوليات اذ لو لم يكن كذلك وكان متوقفا على احد الاسباب لم يكن حكم العقل به كذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قد يورد في المقام من ان الحكم في امثال
ضروري حاصل من مزاولة العادة متوقف العلم به على العلم بسببه في الجملة لكن لما حصل ذلك شاع وشيع في النفوس وصار من الواضحات عند البالغ
في الوضوح الى حيث اشتغلت النفس عن ملاحظتها فيحكم بها مع غفلتها عن السبب ومع الغض عنه فانه غير الاوليات مما لا يصل في الحد المذكور وان
بلغت في الوضوح ما بلغت ثم قد يحصل الاشتباه في المقام في تجريد النظر عما عداه وملاحظة الشيء بنفسه من غير ملاحظة لما سواه وهو مما يمكن
تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعين الحال فيها بنحو ما بيناه ومع الغض عن ذلك كله نقول انا نقطع ايضا ان الشرع والعادة مما لا مدخل
له في العلم المذكور اكيف وليس ذلك باوضح في الشريعة والعادة من سائر ضروريات الدين من وجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها ومما
ما جرت عليه العادات في الماكولات والملبوسات والاداب ومع ذلك نجد الفرق البين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع فيما ذكر — بين الامرين
مع الغض عن الشرع والعادة بخلاف ما ذكرنا كما لا يخفى واما الثاني فبان المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة هو خصوص استحقاق
المدح والذم مع ان موافقته ومخالفته مما يختلف باختلاف المقامات والاغراض والحكم المذكور مما لا اختلاف فيه ولذا نعترف بحسن احدهما و — الغرضه
قبح الاخر من وافق ذلك اغراضه او خالفها وصفة الكمال والنقص اذا لوحظت بالنسبة الى الافعال لم يبعد رجاعها الى محل النزاع كما اعترف به
صاحب المواقف كما اشرنا اليه واما الثالث فمع انه قد اعترف بعكس القول بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة الى الله تعالى ايضا الا ترى
انه لو عاقب العبد بالله خاتم الانبياء عليه الصلوة والسلام والثناء مع انه من اول عمره الى اخره كان مشتغلا بطاعته ولا ذي في جنبه لم يعصه طرفة عين — مخلاه
ولم يحصل منه سوى الانقياد لرب العالمين حتى انه لم يقع منه مكروه ابدا وكذا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا عند العقل مستنكرا في حكمه
ولذا يقطع العقل بخلافه ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه الثاني انه لو لم يثبت التحسين والتقبيح العقليين لم يقبح من الله شيء من الافعال والتالي — العذاب العقلي
باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لولاه لم يجز اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد باب تصديق النبوات ولا تتم معه المعجزة
على احد من البريات وجاز الكذب في جميع اخباره واخبار رسوله وخلفائه فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمة وبالعكس والمستحبات مكروهة وبالعكس
الى غير ذلك فينسد الطريق الى معرفة الاحكام وتمييز الحلال عن الحرام فيتعطل من الشرائع المنزلة وينتفي الفائدة في انزال الكتب وبعثة الرسل بالمرة
وايضا جواز الخلف في وعده ووعيده وثوابه وعقابه ولان وقع الحكم بها على سبيل البت والتحتيم فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فجاز ان يعامل مع المحسن
معاملة المسيء ومع المسيء بالعكس فيعاقب اطوع عباده باشد العقاب ويثيب اعصى العصاة فوق ما وعده المطيعين من الثواب وينتفي فايدة
الوعد والوعيد والترغيب والترهيب وقد اجيب بوجهين يرجع كل منهما الى وجهين احدهما القول بثبوت الحسن والقبح في افعاله تعالى بغير المعنى المذكور
فتارة يوجد فيها الحسن بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها فيقول ان اظهار المعجزة في يد الكذاب مخالف للمصلحة فلا يقع منه تعالى وكذا الحال الكلام في
في الكذب في مخالفة الوعد وتارة يقول ان كلا من المذكورات نقص فلا يمكن في حقه تعالى سبحانه وقد نص الاشاعرة في الاحتجاج على استحالة الكذب
عليه تعالى بانه نقص والنقص عليه تعالى محال ثانيهما انه لا ملازمة بين جواز وقوع تلك الافعال من الله تعالى ووقوعه منه بل يصح ان يقر بامكان وقوعها
منه تعالى مع القطع بعدم الوقوع اذ لا منافاة بين العلم بشيء واحتمال خلافه بمقتضى الامكان فتارة نقول بجريان العادة على عدم وقوع الامور المذكورة
منه تعالى وهي كافية في القطع بعدم الوقوع كما انا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيابنا عنه مع امكان انقلابه بالنظر الى قدرة الله تعالى وليس ذلك
الا من جهة العادة ونقول بمثله في المقام وتارة نقول ان الله سبحانه يوجد العلم الضروري عقيب اظهار المعجزة بصدقه في كل ما يخبر به من الاحكام
والوقايع وقد يزاد هناك وجهان اخران بالنسبة الى استحالة الكذب احدهما انه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفة له تعالى فيكون قديمة والا لزم
اتصافه بالحوادث وهو محال واذا كانت قديمة امتنع عليه الصدق اما الملازمة فلتنافيه مع الصدق فيقتضي صدق احدهما كذب الاخر ومن المقرر ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان التالي فلقضاء الضرورة بان من علم شيئا يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وثانيهما وهو الذي اعتمد عليه في المواقف
في استحالة الكذب عليه اخبار النبي صلى الله عليه وآله بكونه صادقا في كلامه وقد علم اخباره به من ضرورة الدين وقد دل المعجزة على صدقه في خبره ولا يذهب عليك انه
بعينه هو الوجه المتقدم من الاستناد في التصديق الى المعجزة ويمكن دفع الجميع اما الاول فبما مر من ان مجرد موافقة المصلحة وعدمها لا يقضي بوجوب
الفعل على الله تعالى وامتناعه اذ لا يجب عليه الاتيان بالافعال على وفق المصالح ولا يمتنع عليه كما هو مختارهم في ذلك على ما نصوا عليه ولو قالوا به بالوجه — خلافه
والمنع عادت المسئلة الى محل النزاع لرجوعه الى المدح والذم وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة الكذب عليه تعالى في كلام المعتزلة وقد
صرح الاشاعرة بابطاله بمنع المقدمة المذكورة واما الثاني فلارجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة الى الافعال الى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه
حسب ما مر الاشارة اليه واما الثالث فبان جريان العادة انما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتى يستقر الامر عليه ويعلم من جهتها بالحال
فلا يجري ذلك في اول الانبياء بل ولا في احد منهم اذ لا يعلم صدقهم الا بالمعجزة فمن اين يحصل العلم بالصدق حتى يتحقق عادة في المقام وكذا الكلام في الكذب

اذ العلم بعدم كذب خبر شيء من اخبارهم حتى يتحقق العادة المذكورة وهو غير معلوم ولاحتمال ان يكون جميع اخبارنا الغائبة عن حواسنا او معظمها كذبا
هذا ان اراد بالعلم العادي هو الحاصل من جريان العادة دائما على النحو المخصوص وان اريد به حصول العلم العادي الضروري عقيب ذلك يرجع الى الجواب الرابع
وهو الذي يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي في الكتب الكلامية واما الرابع فبان حصول العلم الضروري في المقام بمجرد الاتيان
بالمعجزة كما ادعوه مخالف لما جرت عليه عادة الله سبحانه في افاضة العلوم الضرورية اذ هي مختصة بحسب الاستقراء في ثلثة الفطريات والوجدانيات
ووذوات الاسباب من المحسوسات والتجربيات ولا يندرج ذلك في شيء منها ودعوى حصول العلم الضروري في غير المذكورات لما جرت عليه العادة و
دعوى حصول العلم الضروري فيما لم يجر العادة في نظائره بحصول العلم غير مسموعة كمن ادعى ايجاد علما ضروريا بحدوث عقيب ثبوت زيد او تولد عمرو
ونحوهما مما لا ارتباط له بحركة الافلاك فضلا عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبة الى ساير الناس مضافا الى انه لو بنى الامر على ايجاد العلم
الضروري كيف ما كان فما كان هناك حاجة الى المعجزة وجاز ايجاده بمجرد ادعائه النبوة فيكون اعتبار ذلك لغوا بل يكون ارسال الرسل وانزال
الكتب ايضا عبثا للاكتفاء بايجاد العلم الضروري بالاحكام من دون سبب مقتض في الجميع كما ذكره بعضهم في المقام وقد اضفنا اليه بعض ما يعيد
المرام قلت ويمكن دفعه بادراجه في المحسوسات لا بان يكون نفسه محسوسا بل بما يؤدي اليه حسا فانه بمنزلة الاحساس به كالعلم الضروري بالشجاعة
والسخاوة ونحوهما من الصفات النفسية بل يكون من الاحساس باثارها البينة فان الاحساس بتلك الاثار بمنزلة الاحساس بها كالعلم بمباديها و
بذلك يندرج العلم الحاصل بها في الضروريات ومن مؤدى المحسوس ح نقول ان الاحساس بالخارق بعد ادعاء النبوة كما يوجب العلم الضروري بحصول
الخارق كذلك يفيد العلم بصدق المدعي كما يشاهد ذلك بالنسبة الى الفطرة السليمة اذا القي عليه المعجزة اذ بمجرد رؤيته صدور المعجزة العظيمة الخارقة للعادة
يقطع بصدق ذلك المدعي في دعواه كما يشاهد ذلك في معاشرة الانبياء فان من يرى منهم ذلك لا يبقى له مع كلل ريب في تصديقهم الا ان ينكر كون ذلك
معجزة بدعوى السحر كما هو الحال في الكفار المشاهدين للمعاجز والا فبعد تسليم عدم كونه سحرا لم يكن للكفار ايضا مجال للتشكيك انما كان تلبيسهم على
الناس وعلى انفسهم من جهة دعوى كونه سحرا لا معجزة كيف ولولا ذلك لم يتم للانبياء عجز بابداء المعجزة الا بعد اثبات الصانع وحكمته وعموم علمه و
قدرته حتى يتم دلالة المعجزة على تصديقهم وليس الحال كذلك بل كان مجرد ابدائهم المعجزة برهانا لهم على تصديقهم الا ترى الى قول فرعون لقومه ما
علمت لكم من اله غيري ومع ذلك لم ينقل عن موسى المناحثة معه في اثبات المطالب المذكورة واقامة البرهان عليها ولا حكاه سبحانه في شيء من قصص
موسى وفرعون بل جعل برهانه العصا واليد البيضاء حيث قال له سبحانه فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه وبعد ما جاء بهما لم يبق
معه فرعون في فاقة تصديقه الا بدعوى كونه سحرا والحاصل ان ابداء المعجزة بعد دعوى الرسالة يفيد علما ضروريا بصدق المدعي بحيث لا يمكن للفطرة
السليمة انكاره وبه يثبت وجود الصانع وساير صفاته الكمالية وصدق النبي ص على نحو اجراء المعجزة على يد الكاذب حسبما ذكر في الاستدلال فلا يتم
الاحتجاج المذكور نعم نحقق بانه لا بد من ارتباط بين ابداء المعجزة وبين صدق صاحبها ليصح من جهة الانتقال منها اليه والظاهر ان ذلك من جهة
دلالتها على مرتبة الآتي بها وبلوغه الى اقصى درج الكمال فلا يقع منه الكذب لعلو منصبه عن ذلك ح يكون ذلك ايضا مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح
اذ لو كان الصدق والكذب متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الامرين فلا يتم الجواب ايضا من دون البناء على القاعدة المذكورة الثالث انه لولا حكم
العقل بالتحسين والتقبيح لزم افحام الانبياء وانقطاعهم فيما يظهرونه من الدعوى والثاني واضح الفساد بيان الملازمة انه لولا الحسن والقبح الا من
مع قطع النظر عن حكم الشرع فاذا جاءهم النبي وادعى وجوب طاعته على الامة فمن البين انه لا يجب عليهم اتباعه في اوامره ونواهيه وما يخبرهم به من احكامه
نعم الا بعد ثبوت نبوته كيف ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادعاء لوجب طاعة ساير المدعين للنبوة وهو مخالف للضرورة فنقول انه اذا ادعى النبوة
واراد اقامة الحجة بابداء المعجزة يجب عليهم اتباعه صح للامة ان يقولوا لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبين لنا صحة نبوتك اذ وجوب النظر انما لا
يثبت الا بقولك وكل ما لا يثبت الا بقولك لا حجة علينا الا بعد ثبوت نبوتك واذا لم يقم حجة علينا قبل ثبوت نبوتك لم يرد علينا ذم ولا عقوبة
من جهة تركه فلا يجب الاتيان به ومعه لا يثبت ما يتوقف عليه من وجوب الاتباع وهو ما ذكرنا من الافحام اوبق وجوب النظر الى معجزتك متوقف على حجية
قولك وحجية قولك يتوقف على ثبوت نبوتك وثبوت نبوتك يتوقف على النظر الى معجزتك فيتوقف وجوب النظر الى معجزتك على حصول النظر الى معجزتك
وهو واضح الفساد ومما قررنا يتبين ضعف ما قد يورد في المقام من ان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوبه فلا مانع من حصول النظر مع عدم وجوبه لما عرفت
من ان الافحام ليس من جهة عدم التمكن من النظر مع عدم وجوبه ولزوم دور هناك بل المقصود انه يجوز للامة ترك النظر من غير حصول ذم او ترتب عقاب
عليهم اذ لو وجب الاتيان به لكان ذلك بقول النبي ص بعد ثبوت نبوته بالنظر المفروض واذا كان ترك النظر الى المعجزة جائزا كان افحاما للنبي ص هذا على
التقرير الاول وعلى التقرير الثاني فاللازم منه توقف وجوب النظر في المعجزة على حصوله وهو فاسد اذ لا يعقل وجوب الشيء بعد حصوله نعم لو
اخذ في المقدمات ما توقف النظر على وجوبه او حكم بكون النظر في المعجزة متوقفا على صدق النبي ص في دعواه وصدقه في دعواه متوقفا على النظر في المعجزة
او قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة متوقفا على الحكم بصدق النبي ص في دعواه متوقفا على وجوب النظر في المعجزة ليكون المقصود ايراد دور في المقام
ليكون النظر في المعجزة متوقفا على النظر في المعجزة او يتوقف وجوبه على وجوبه والحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صح الايراد لكن كل لو صح ما
الدعوى المذكورة فلا يتم لزوم الدور ح موقوفا لوضوح كون احد الطرفين وجوب النظر والحكم بوجوبه والطرف الاخر الذي ينتهي اليه التوقف نفس
النظر نعم يمكن ايراد الدور في مقام الافحام بوجه اخر مرجعه الى الدليل السابق وهو ان يقول على بانك صادق في دعوى النبوة يتوقف
علمي على بعلم صدور المعجزة على يد الكاذب على يدك يتوقف على علمي بانك صادق اذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيين فيلزم توقف العلم

بكونه صادقا فان يورد على هذه الحجة بوجهين احدهما النقض بورود ذلك على القول بالتحسين والتقبيح العقليين ايضا اذ حكم العقل بوجوب
النظر في الدليل الدال عليه اذ ليس الحكم به بديهيا كيف والحكم بوجوب النظر فيها انما هو من جهة استفادة العلم منها بصدق المدعي فيتوقف
الحكم بوجوبه على كون اظهار المعجزة مفيدا للعلم بصدق المدعي حتى يكون النظر اليها مفيدا للعلم بصدقه وهما مما لا يفيد ذلك بانضمام
ما دل على كون اظهار المعجزة مفيدا للعلم بالصدق يتوقف ذلك على امور حسبما مرت الاشارة اليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته بل عموم علمه
للجزئيات وكذا عموم قدرته وكل هذه مطالب نظرية يتوقف على اقامة الدليل وقد تكفل بها الكتب الكلامية فبعد اثبات ذلك بالبرهان
يتبين بانضمام بعض المقدمات الخارجية وجوب النظر في المعجزة فنقول ح على طبق في الاحتجاج ان للامة ان يقولوا قبل النظر في ذلك انه لا وجوب
علينا الا بعد حكم العقل بالوجوب فلا يجب علينا النظر في المعجزة الا بعد حكمه بوجوبه والمفروض انه نظري فلا يحكم به العقل قبل النظر في دليله وفيه
الافحام وتقريره لحصرنا الافحام حتى يجب علينا النظر ولا يجب علينا النظر حتى ننظر فربما يخيل لزوم الدور في المقام وهو وهم اذ ليس من الدور
في شيء وانما يقضي ذلك بعدم وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدال على وجوبه وهو قاض بالافحام نظير ما قرره والمستدل في المقام و
ثانيهما الحل بظهور الفرق بين وجوب النظر في الواقع ووجوبه في الظاهر فقولهم ان ما لا يثبت الا بقولك لا يقوم حجة الا بعد ثبوت نبوتك ان اراد
به عدم قيام حجة بحسب الواقع الا بعد ثبوت نبوته في الواقع فمسلم ولا ربط له بعدم وجوب النظر الى المعجزة قبل قيام الدليل عليه في الظاهر وان اراد عدم
قيام حجة في الواقع الا بعد اثبات ثبوته علينا واقامة الحجة عليها عندنا فهو ممنوع بل فاسد لوضوح وجوب اتباعه في الواقع بمجرد صدقه في دعواه
وحكم الشرع هناك بالوجوب غاية الامر انه قبل النظر يكون جاهلا بالحكم والتمكن بالتمكن لا يستلزم رفعه كما ان الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا يقضي
بعدم الوجوب وبذلك يندفع ما ذكر في النقض المذكور فان وجوب النظر في المعجزة فرع حكم العقل واقعا بالوجوب لا بحكمه ولا يستلزم ذلك
وجوب اتباع كل من ادعى النبوة غلطا اذ لا نقول بوجوب الاتباع واقعا الا لمن كان محقا في دعواه بحسب الواقع وانت خبير بوهن كل من الوجهين المذكورين
اما الاول فبان ضرورة العقل قاضية بوجوب النظر في المعجزة بعد دعواه النبوة وابدائه ووجوب اتباعه ولزوم الخسران العظيم على ترك متابعته ان
له بابينة واضحة على دعواه بعد فهمه نظر اليها فان وجوب النظر في مثله مما لا ينقضي بضرورة الفطرة الانسانية من دون حاجة الى نظر وترتيب مقدمات
ضرورة حصول الخوف من الضرر كالامر ووجوب التحرز مع خوف المضرة سيما مثل تلك المضرة العظيمة الدائمة من الضروريات الجلية والفطريات
الاولية ولا يتوقف استفادة الصدق من المعجزة على شيء من المقدمات المذكورة بل هي مما يتفرع عليها حسبما مرت الاشارة اليه واما الثاني فبان مجرد
وجوبه في الواقع لا يوجب ارتفاع الافحام ولو صح المقام ان هناك وجوبا واقعيا يتعلق الحكم به في الظاهر وكان معذورا في عدم الاخذ به من جهة جهالته
ووجوبا تكليفيا يتعلق الحكم به في ظاهر الحال وان لم يجب ذلك بحسب الواقع ويثبت ذلك الوجوب في الظاهر من جهة الاحتياط وغيره من المبهمات والافحام
انما يترتب على انتفاء الاخير وان صادف وجوب الاول اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلف ولا قيام الحجة
عليه في الظاهر فهو لا يدفع الافحام اذ لا فائدة في وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التكليف عن المكلف بحسب الظاهر لثبوت العذر له في تركه من جهة جهله
فنقول ح ان النظر في المعجزة بعد ادعاء النبوة اما ان يكون واجبا على المكلفين بالوجه الثاني اولا فان قيل بالثاني لزم الافحام وان قيل بالاول ابطل
بما ذكر في الدليل اذ لا يثبت على المكلفين في ظاهر التكليف من مجرد قوله الا بعد ثبوت نبوته بناء على كون الوجوب والتحريم بمحض امر الشارع ونهيه
واما لو كانا عقليين فيثبت الحكم مع قطع العقل به حسبما ذكرنا وقد يجاب ايضا لو كان الحسن والقبح شرعيين لكانا من الامور الجعلية الموقوفة
على تقرير جاعلها ووضعه اياها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعهما من حيث وضعها فقبل العلم به لا يتحقق لها في الواقع فالوجوب الشرعي من حيث
هو شرعي انما يتحقق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حيث انه شارع فقبل العلم به لا تحقق في الواقع لا يثبت على المكلف وجوب شرعي بحسب نفس الامر و
يترتب عليه المفسدة المذكورة بخلاف ما اذا كان الوجوب عقليا لثبوت الحكم اذن بحسب نفس الامر من غير ان يتوقف ثبوته على ثبوت الشارع
والشريعة فيختلف الواقع بحسب اختلاف المقامين فالواقع في الاول هو الحكم المجعول من الشارع فيتوقف ثبوته الواقعي على ثبوته بخلاف الثاني و
ان ما ذكره من الفرق غير واضح بل الظاهر خلافه وانما الفرق بين الامرين ان الواقع في الاول لما كان امرا جعليا كان حاصلا بجعل الجاعل بخلاف الثاني فانه
امر حاصل في نفسه ولا ربط لشيء منها بعلم المكلف بالشارع او لا بحكمه بل بمجرد وجود الشارع بحسب الواقع وحكمه بذلك كاف في حصول الجعل في ثبوته الواقعي
وان كان الحكم به جعليا غاية الامر انه يتعلق تكليف بالمكلف حال عقلته وذلك ايضا مما لا فرق فيه بين الصورتين كما لا يخفى وقد يورد على الدليل المذكور
بوجه اخر وهو ان غاية ما ذكر حصول الافحام لو توقف المكلفون على ملاحظة المعجزة معللين بما ذكر لكنه لم يتفق ذلك لجريان العادة بارادة النبي ص
ذلك للمكلفين وعدم استنادهم الى مثل ذلك وانت خبير بانه لا بد من قيام الحجة على المكلف وعدم وقوع مثل ذلك على سبيل الاتفاق لا يقضي به
لجواز ان يقع من بعض المكلفين بعد التفطن للوجه المذكور وعدم تفطن الخصم لا يوجب عذره والافحام مدعيه مع وجوده بحسب الواقع لا يقضي بتمام
الحجة وهو ظاهر الرابع انهما لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف وجوبها اذن على معرفة وجود الموجب وتكليفه به ومعرفة الرسول ص المبلغ وصدقه في
التبليغ وهو يتوقف للشيء على نفسه وهو المحذور مع ما مر من الدور واورد عليه بنحو ما مر في الحجة السابقة من ان وجوب المعرفة لا على معرفة لم يلزم
المفسدة المذكورة وجوابه ما مر من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب التكليف في الظاهر والمقصود بالوجوب في الحجة انما هو الثاني لا تمام
الفريقين على وجوبها كذلك على المكلفين بل هو من ضروريات الدين وقد عرفت ان وجوبها الواقعي مع حصول القدر المسقط للتكليف مما لا ثمرة له
في المقام وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر بان يق لو كانا شرعيين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها لتوقف العلم بوجوبها على حصول

المعرفة بالمكلف وهو كان في المقام ضرورة العلم به والا لما حكموا بوجوب المعرفة حسبما انطبق عليه الكل الخامس انه لو كان الحسن والقبح لا ستوى نسبة الافعال
بالنظر الى الامر والنهي فكان ترجيح الشارع بعضها بالامر وبعضها بالنهي لبا للعين حد المنع من خلافه وعدمه ترجيحا من غير مرجح وفساد التالي مع ظهوره
سبيين في محله ويمكن الايراد عليه بانه لا ينحصر المرجح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه فقد يكون امور اخر كموافقة المصلحة
ومخالفتها وموافقة الطبع ومخالفته حيث ان التكليف يناسب ان يكون بايجاد المخالف وترك الملائم مضافا الى ان الاشعري يجوز الترجيح
بلا مرجح فلا يتم الاستدلال الا على مذهبه الا ان ذلك لا يدفع الاحتجاج لابتنائه على المقدمة المذكورة في محله واما الحجج النقلية الدالة على ذلك
من الكتاب والسنة فكثيرة جدا فمن الاول قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الى قوله وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فيدل على ان هناك
فحشاء ومنكرا مع قطع النظر عن تعلق النهي منه سبحانه بهما لا انهما صارا فحشاء ومنكرا بنهيه كما هو ظاهر من عرض الكلام المذكور على العرف
كيف ولو كان كما ذهبوا اليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه فيكون مفاد الاية ان الله ينهى عما ينهى عنه وهو واضح الفساد بل نقول
ان سياق الاية في كمال الظهور في الدلالة على انه تعالى يامر بالامور الحسنة من العدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الامور القبيحة من
الفحشاء والمنكر والبغي ومنه قوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون ان هناك فحشاء لا يتعلق امر الشارع به ولولا
ذلك لكان الفحشاء وعين المنهي عنه فيكون مفاد الاية انه لا يامر بما نهى عنه وهو مع منافاته في نفسه مخالف لسياق الاية اذ مفاده ان ما ذكر
مثل من قبيل الفحشاء في نفسه فلا يتعلق به امره تعالى فانه لا يامر بالفحشاء ففيه دلالة على بطلان القول بجواز امره سبحانه بشيء من الافعال من غير فرق
بينها حسبما زعموه وربما يناقش بدلالتها على المقصود لو حمل الفحشاء على المعنى المذكور ايضا لافادتها عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد وهو مبني
على القاعدة المذكورة ايضا ولا يخفى وهنه اذ غاية ما يفيده ح عدم وقوع ذلك منه واين ذلك من عدم جوازه ووقوعه منه تعالى ومنه قوله تعالى قل انما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الاية والتقريب بما مر كيف وسياقها صريح في ان الله سبحانه لم يحرم الا الامور المستنكرة عند العقول
مما يحكم صريح العقل بقبحه وذم فاعله وقد عد في الاية الشريفة جملة منها ومنه قوله تعالى بعد النهي عن الغيبة ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه
ميتا فكرهتموه فانه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه فانه كاكل لحم اخيه الميت القبيح في حكم العقل ايضا فهي الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور
لا ان مجرد نهيه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه وليس المراد بالاستنكراه في الاية الشريفة مجرد استنكراه الطبع دون القبح واستحقاق
الذم فانه لا يناسب التعليل في المقام ومنه الايات الواردة في الاحتجاج على الكفار والعصاة بالبدأة في العقل بين المحسن والمسيء والمطيع
والعاصي ونحوهما كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ومنه الايات الدالة
على نحو ما ذكره صريحا او فحوى واما السنة الدالة على ذلك فهي كثيرة جدا كما يظهر من ملاحظة الاخبار الواردة في المواعظ وبيان علل
الاحكام وغيرها مما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على الروايات ويدل عليه ايضا بالخصوص عدة من النصوص منها ما روي عن ابي الحسن ع حين سئل
عن الحجة على الخلق اليوم فقال ع العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه ومنها ما روي عن الكاظم ع من قوله يا هشام
ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة ع واما الباطنة فالعقول الى غير ذلك من الروايات
الواردة مما يقف عليه الناظر في مطاوي الاخبار المأثورة حجة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه دلت الاية الشريفة على نفي التعذيب قبل بعث الرسول فيدل على عدم استحقاقهم للعقوبة والا لكان عدم ايراده عليه
المستحق لها منافيا للحكمة واللازم انتفاء الوجوب والتحريم العقليين والا لثبت استحقاق العقاب بترك الاول وفعل الثاني كما يعتبره
العدلية ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان اقصى ما يفيده الاية نفي التعذيب وهو مستلزم لنفي الاستحقاق نظرا الى ما ذكر مدفوع الى الفرق
بين استحقاق الثواب والعقاب فان الاول مما لا يمكن فيه التخلف بخلاف الثاني لجواز العفو ومن المعروف ان الكريم اذا وعد وفى واذا توعد عفى فغاية
ما تفيده الاية عدم استحقاقهم العقاب وانه لو عاقبهم لما حسن منه ذلك فان ظاهر التعبير المذكور ان ذلك مما يمتنع صدوره منه كما اذا قلت ما كنت
لافعل كذا كما قال الله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ويمكن دفعه بان غاية ما يسلم دلالتها عليه ان الدال
برفعه عدم حصول التعذيب منه قبل البعثة وهو قد يكون من جهة العفو وان اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد قبل تسفيع العقل بالنقل
وان كان الاول كافيا في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب فاستحقاق العقوبة ثابت للعبد بالنظر الى حاله من جهة عصيانه وان
لم يصح التعذيب منه تعالى نظرا الى ما عليه من اللطف والرحمة واللازم للوجوب هو الاول ولا ينافيه الثاني كما هو الشان في الصغائر عند ترك
الكبائر فان ذلك ليس لنقص استحقاق العبد مطلقا للعذاب بل لفضله تعالى وهو لا يجامع عدم صلاح صدور التعذيب منه تعالى اذ لا يعقل
استحقاق العبد به مع عدم حسن التعذيب منه تعالى وما ذكر من عدم استحقاق العقوبة في ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر لحصول الاستحقاق هناك
نظرا الى اقدامه على المعصية غاية الامر ان يكون ترك الكبيرة كفارة له واين ذلك من عدم استحقاق العقوبة في الاقدام عليه قلت فرق بين
عدم استحقاق العقاب من اصله والعفو نظرا الى لطفه تعالى مع عدم منافاته للحكمة في ذلك المقام اذ من الواضح توقف العفو على الاستحقاق فان العفو
لا يكون الا عن ذنب فهناك استحقاق للعقوبة واستحقاق للعفو وتلازم لمخالفة الواجب والحرام هو الاول دون الثاني لحصوله ثم ان القائلين
بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في كونهما ذاتيين للافعال اي ثابتين لها لانفسها او انهما يثبتان لها من جهة الامور الخارجة عن
الذات على اقوال احدها انهما ذاتيان للافعال وحكي القول به عن قدماء المعتزلة وكانهم ارادوا انهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من غير انضمام

واستحقاق

شيء وراء

شيء وراء الذات من صفة وجودية او اعتبار على نحو ثبوت الزوجية للاربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها الى شيء وراء الذات ويحتمل ان يراد به
ان نفس الذات قاضية بثبوت الحسن او القبح وان امكن ان يعارض جهة خارجية تمنعها عن مقتضاها والظاهر انهم ارادوا الاول حيث ان الظاهر مما حكي
عنهم انحصار جهة الحسن والقبح في الذات وعلى الوجه الاخير لا ينحصر الامر فيها بل يكون نفس الذات احد الاعتبارات وينبه عليه الايرادات
الموردة على القول المذكور فانها مبنية على فهم ذلك من كلامهم ثانيها انهما ثابتان لها لصفات حقيقية توجب ذلك وعزي القول به الى جماعة من
متاخري اوائل المعتزلة والظاهر ان المراد بالصفات الحقيقية هي الصفات اللازمة دون الصفات المفارقة في بعض الاحوال دون البعض على ما يقول
به القائل بالاعتبارات وقد نبه عليه في شرح الشرح اذ من البين ان حمل الصفات الحقيقية على معناها المعروف مما لا يعقل كما لا يخفى ثالثها التفصيل
بين الحسن والقبح فالاول يكفي فيه نفس الذات دون الثاني فهو مستند الى الصفة الحقيقية وكانه اراد بها اللازمة حسبما مر وحكي القول به عن ابي
الحسين والظاهر انه اراد باستناد الحسن الى الذات هو المعنى الاخير حتى يتم استناد القبح عنده الى امر خارج عن الذات رابعها انهما يثبتان بالوجوه
والاعتبارات فليس شيء منهما مستندا الى نفس الذات ولا الصفات اللازمة خاصة انه لا يتعين شيء من الامور المذكورة بل قد يكون ذلك مستندا
الى الذوات والى الصفات اللازمة وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات نظرا الى صحة استناده الى كل من المذكورات فيختلف الحال
باختلاف الافعال بعد ابطال كل من الوجوه المتقدمة فيتعين البناء عليه وستعرف ما فيه وقد اورد على القولين الاولين بوجوه الاول لزوم امتناع
النسخ بناء على كل منهما اذ لو كانت الذات مجردة او هي مع لوازمها كافية في الاتصاف باحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم
الثاني انهما لو كانا ذاتيين باحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلف مع انا نرى الفعل الواحد حسنا من وجه قبيحا من الاخر كالكذب فانه قبيح لو
اشتمل على مفسدة خارجية وحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة كحفظ نبي ادم او دماء المسلمين بل ربما كان من افحش القبائح وكذا الحال في الصدق وغيره
من الافعال الثالث انه لو قال لاكذبن غدا لزم اجتماع الحسن والقبح فانه ان صدق كان حسنا من حيث كونه صدقا وقبيحا من حيث كونه كذبا وان كان حسنا
من جهة افضائه الى الصدق في الخبر المتقدم والمفضي الى الحسن حسن سيما اذا كان تركه مفضيا الى القبح كما في المقام ويجري نحو ذلك فيما اذا اخبر بانه يأتي
سائر الامور القبيحة واورد عليه انه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كلامه على شيء من الوجهين اذ مراده بقوله لاكذبن غدا ايجاد صيغة الكذب في الجملة
كل ما يخبر فيه فعلى ذلك مجرد صدقه في الخبر المفروض لا يؤدي الى الكذب في الخبر الاول لجواز كذبه في غيره وان كان الثاني فكذبه فيه لا يقتضي
صدق الخبر المتقدم لجواز صدقه في غيره وقد جعل التفتازاني في ذلك وجها لا ضراب العضد عن التقرير المذكور وتقريره الاحتجاج بلزوم اجتماع
الامرين في الخبر النبوي بيانه على ما ذكروه ان قوله لاكذبن غدا اما ان يطابق الواقع او لا فعلى الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع
قبيحا من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب وعلى الثاني يكون قبيحا لكونه كذبا حسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب
القبيح قلت ما ذكره انما يجدي لو لوحظ ذلك بالنسبة الى خبر مخصوص واما لو لوحظ بالنسبة الى مطلق الكذب في الغد تم لزوم اجتماع الصفتين فيه اذ يجعل
الاول كما هو ظاهر العبارة ونقول ان ترك الكذب في الغد انما يكون مع صدقه في جميع ما يخبر به في الغد فهي حسنة من جهة كونها صدقا قبيحة من جهة
استلزامها الكذب في الخبر النبوي و ان ترك الكذب حسن في نفسه وهو حسن ترك القبيح مستلزم لامر الكذب في خبر الامس وكذا اتيانه بالكذب حال
بالكذب في خبر واحد قبيح من جهة كونه كذبا حسن من جهة ادائه الى الصدق في الكلام النبوي اذ المفضي الى الحسن متصف بالحسن وهذا ظاهر بل يشكل الحال
في التقرير الذي ذكره فانه ليس الخبر النبوي سببا للكذب في الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه متوقفا على الكذب في الغد فان كان الصدق المتوقف على
الكذب حسنا ايضا كان الخبر النبوي حسنا من دون ان يكون مشتملا على القبح والالم يتصف بالحسن والقبح والقول بان تسليم ارتفاع الحسن ح يقتضي
التخلف في الذاتي مدفوع بان ذلك لحيث لا ربط له بما ذكر كما لا يخفى وبالجملة ان المتوقف على القبح لا يلزم ان يكون قبيحا غاية الامر ان يتوقف ثبوت القبح فيها
يفضي الى القبيح ولا افضا اليه بالنسبة الى الكذب في الخبر النبوي على الاول ولا الى عدمه وقبح الكذب منه في الغد كما ادعاه في الثاني وهو ظاهر فدعوى
حصول القبح في الاول والحسن في الثاني من الجهة المذكورة ممنوع بل فاسدة فظهر بما ذكرنا ضعف ايراد التناقض بالنسبة الى الخبر النبوي وانه انه تم ذلك فانما يتم
بالنسبة الى الخبر الغدي حسبما قررناه لا مكي وغيره هذا وقد اورد على الوجهين الاولين باختلاف محل الحسن والقبح فيما ذكر اما الاول فبان الفعل المنسوخ قد اخذ
فيه الزمان المعلوم وقد اخذ الزمان المتاخر في الناسخ ولا ضير في كون الزمان منوعا للفعل بل هو عرض ايضا فيكون كل من الحكمين متعلقا بطبيعة
غير ما تعلق به الاخر مثلا يقال ان صلوة اليهود قبل النسخ كانت مندرجة في طبيعة الصلوة بل كانت الصلوة منحصرة فيه وبعد حصول النسخ خرجت تلك
الطبيعة عن النسخ كاشفة عن ذلك لا يقال ان الحكم في الناسخ ان تعلق بالمنسوخ لزم المحذور وان تعلق بغيره كما هو مبنى الجواب لم يتحقق النسخ لتعلق كل من الحكمين
بغير ما تعلق به الاخر ومع الاختلاف بين المتعلقين لا يعقل صدق النسخ اذ نقول انه يكفي في صدقه اتحاد اصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث
الزمان بحيث يعد الفعل في الظاهر مع عدم ظهور النسخ فعلا واحدا وان صار النسخ كاشفا عن تعدد الفعلين واما الثاني فبان كلا من الفعل المذكور في
يختلف الافعال في الحسن والقبح من جهتها ماخوذ في وطبيعة الفعل المتصف بالحسن او القبح فكل من متعلقي الحسن والقبح في الفرض المذكور مغاير بالنوع
لطبيعة الاخر وان اندرج الجميع في جنس واحد كالكذب في الفرض المذكورة فالكذب المشتمل على المصلحة المهمة نوع والخالي عنه نوع اخر وهكذا ويدفعها
انه لو بني على اخذ الاعتبارات والوجوه في طبيعة الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا اذ القائل باعتبار الوصفين باخذ الفعل
بمجرده طبيعة نوعية يختلف حسنها وقبحها باختلاف تلك الاعتبارات والقائل بكونهما ذاتيين ياخذ جميع ذلك داخلا في ذات الفعل او يجعلها قيدا
فيه فاختلاف الحسن والقبح باختلاف تلك الجهات والاعتبارات مما لا اختلاف فيه على القولين المذكورين وانما الخلاف في اعتبارها داخلة في طبيعة

في المقام

العارضة

مفضيا الى كذبه في الخبر الاول

من الفعلية

الفعل الخارجة عنها قلت فالظاهر ان النزاع المذكور لا يعود بذلك لفظيا الا انه لا يخرج عن ثمرة ظاهرة اذ كل موضوع يدعى فيه تغير لاختلاف الحسن والقبح بالوجوه الخارجة يجوز للاخرين ان يجعلها داخلة في ذات الفعل ثم لا يخفى ان ما ذكر من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كل من القيود مجاز مرتب لوضوح ان اكل الميتة في حال السعة والشدة طبيعة واحدة غير ان الوقوع في الشدة قاض بتحليله بخلاف ما اذا كان في حال السعة وكذا الحال في سائر المعاصي حال الخوف على النفس او العرض او المال او مدعى على اختلاف المقامات فالقول المذكور اذا كان مبنيا على الالتزام المفروض كما هو قضية الجواب المذكور فهو بمكان من الوهن وقد يجاب عن الثاني ايضا بان القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف الجهات لا بعد فيه من جهة المقامات كضرب اليتيم ظلما وضربه تاديبا فان مجرد اندراجها في اسم الضرب لا يقضي باتحاد طبيعة الفعل وكذا الحال في القتل ظلما او قصاصا او على سائر الوجوه المجوزة وكذا اكل المال تعديا او عن اذن المالك الى غير ذلك فان من الظاهر ان القائل بكونهما اثنين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكورة وليس ذلك الا ان يجعلها طبايع مختلفة يكشف عنها الشرع وانما فيما لا يمكن فيه ذلك فلنلتزم هناك بحصول الوصفين ونقول باختلاف محلها كما في اكل الميتة فان اكل الميتة قبيح ايضا الا ان حفظ النفس المتوقف عليه واجب ايضا وتركه قبيح والقبح هناك ايضا اعظم من قبح اكل الميتة فيترجح عليه وكذا غصب اموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب فاذا توقف على غصب اموالهم مع بقاء القبح فلا بد من مراعاة اقل القبيحين ان كان هناك ترجيح والا فلا بد من [illegible] وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبح ويندفع ذلك بان من الظاهر منافاة الامثال المذكورة فلا معنى لثبوت القبح فيها وكونها اقل القبيحين فلو كان ذاتيا لها اذا ذاك كيف ولو كان القبح باقيا فيها وكان الاتي مذموما عند العقل لزم التكليف بالمحال وهو محال باتفاق العدلية والقائلين بثبوت العقلية والقول بثبوت الحكم لقبح فيها بملاحظة ذاتها وان رفع الذم من فعلها من جهة معارضتها بما هو اقوى في القبح فهو قول بثبوت القبح والتحسين بالعارض ايضا ويكون قولا بكونهما اثنين بالتفسير الاخير وقد عرفت انه لا يابى القول بثبوت الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات بل هو قول في الحقيقة اذ ثبوت الحسن من جهة الذات منضما الى عدم ثبوت ما يقضي القبح انما يكون بملاحظة تلك الجهة الخارجة عن الذات فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما في الفرض المذكور ولو ورد على الثالث تارة بالمنع من حسن الكذب في العدد الاخبار بالامر المستقبل المتعلق بفعله اما وعدا او ما هو بمنزلته وليس التخلف في مثله مندرجا وكان قرينة المقام في مثله قائمة على التقييد ببقاء المشية نعم انما يتم ذلك في بالعواقب كما في وعده ووعيده على بعض الوجوه والاخبار المفروض في حقهم فلا يتم الاحتجاج واخرى بان ثبوت القبح للكذب وغيره من القبائح مما تعلق به الاخبار المذكورة انما يكون بالذات فلا يزول عنه غاية الامر ان يثبت هناك حسن بالعارض من جهة ادائه الى صدق كلام الامس لا منافاة بين القبح الذاتي والحسن التبعي اذ ليس الاتصاف به حقيقيا وانما يتصف به من جهة متبوعه لانه متبعا كما في ثبوت السكون بالذات للجالس في السفينة مع اتصافه بالحركة التبعية قلت الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبح ما لم يكن للفاعل كذلك ان يفعله ومن البين ان المقتضي لتلك الصفة بحسب الواقع لا ان يثبت له تلك الصفة في مرتبة من المراتب واعتبار من الاعتبارات وان لم يكن متصفا به بحسب الواقع مع ملاحظة سائر جهاته الحاصلة فيه وقد ظهر بذلك امتناع اجتماع وصفي الحسن والقبح في الشيء الواحد لاحدهما ذاتيا والاخر تبعيا اذ لا معنى لتعيين القبح الى المنع من ذلك الفعل كيف ولو جاز اجتماع الامرين لزم مع دوران الامر بين التعرض لاحد القبيحين فان بقي كل منهما على قبحه والمنع من الاتيان به لزم التكليف بالمحال وان جاز الاتيان لاحدهما لزم القول بارتفاع القبح عنه مما لو قيل بعدم اقتضائه المنع من ذلك الفعل وهو الحسن التبعي مجرد تجويز ما يتبع ذلك الفعل فهو في الحقيقة انكار للقبح من تلك الجهة راسا اذ يكون القبح وصفا المتعلقة لا لنفسه هذا وقد اورد على القول باعتبار الجهات بوجوه منها انه لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب من الجهات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل المطلوب لذاته بل كان متوقفا على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الطلب امر نسبي من ذاته التعلق بالغير فكيف يعقل ان يكون تعلقه به لامر خارج عنه وهذا الوجه لو تم لدل على عدم جواز الاستناد الى الصفات اللازمة ايضا بل ولا الى نفس الذات اذ قضية الاحتجاج المذكور كون التعلق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب وكيف كان فهو في البطلان اوضح من ان يحتاج الى البيان لتفصيل ولا يغير الطلب الشرعي كطلب السيد من العبد مع انه من الواضح توقف طلبهم على الدواعي الباعثة والاغراض المتجددة بحسب اختلاف تلك الاحوال على انا بينا ان مفهوم الطلب لا يفتقر الى التعلق الى شيء مخصوص نعم حصوله في الخارج متوقف عليه وهو لا ينافي توقفه على الجهات والاعتبارات لتاخر حصوله اذن عن تلك الجهات والاعتبارات فتعلق بالمطلق الجامع لها دون غيره وهو ظ ومنها انه كما يستند كل من الحسن والقبح الى الجهات الخارجية كذا قد يستند الى نفس الذات مع قطع النظر عن سائر الوجوه والاعتبارات كاكل وشرب الخمر ونحوها ولا يخفى وهنه اذ لو سلم ذلك فانما يكون نفس الذات او لوازمها مقتضية للحسن او القبح ويكون ثبوت كل من تينك الصفتين بمقتضى ذلك الاقتضاء متوقفا على انتفاء الموانع الخارجية كما هو ظ من حسن الامور المذكورة وهو ليس من الوجوه والاعتبارات الملحوظة في ثبوت ذلك الحكم اذ رفع المانع من اجزاء العلة التامة فلا يكون شيء منها ذاتيا بالمعنى الذي وقع الكلام فيه وانما يكون ذاتيا بالمعنى الاخر من المعنيين المتقدمين وقد اشرنا الى انها عبارة اخرى عن القول باناطتهما بالاعتبار نعم ان ثبت عندنا في الاشياء ما يثبت الحسن والقبح لها على سائر الوجوه والاحوال تم ذلك لكنا نقطع انها لا يثبتان لكل شيء من الاشياء الا ترى ان افحش القبائح الكفر بالله سبحانه وبالرسول وشرب الخمر ونحوها من الكبائر السبعة وغيرها وكل منها ممكن الوقوع على الوجه المحلل فلا يترتب عليه الذم الا انه ترى ان شكر المنعم الحقيقي مما يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله وكذا قبح كفران نعمه وذم فاعله وقد يناقش في الاخير بان ثبوت القبح بالنسبة اليه يتوقف على ادراك العقل فلا يثبت في حق الغافل فيعتبر فيه ادراك ذلك فهو اعتبار ذاتي وقد يقرر ذلك في ثبوت الحسن ايضا الا ان ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم اذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن غاية الامر ان

ان يتوقف المدح عليه ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت على ان توقف المدح عليه محل مناقشة ايضا كما لا يخفى فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة بمجرد الذات دون القبح لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت ويحتمل القول بعكس ذلك في الكفر لا مع العلم بالحال وح لا ينفك عن القبح وفيما مر لا يخفى وقد يحتج لابي الحسين بان القبح صفة وجودية تتوقف على صفة وجودية ثبوتية سعت عليه بخلاف الحسن فانه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم وهو صفة عدمية لا يفتقر حصولها الى صفة وجودية بل مجرد انتفاء جهة القبح كاف فيه ولا يخفى ما فيه اذ كون القبح صفة وجودية لا يقتضي باستناده الى امر زائد على الذات بل قد يكون نفس الذات كافية فيه وايضا قد يكون مستندا الى الوجوه والاعتبارات فلا يقتضي لاستناده الى الصفات اللازمة كما هو ظ مما حكي عنه وايضا كون مطلق الحسن مما يكفي فيه انتفاء علة القبح لا يستلزم ان يكون خصوصياته ايضا كذلك فكيف يطلق القول بثبوت الحسن بنفس الذات كيف ومن الظاهر ان الوجوب ايضا صفة وجودية وكذا الندب فلا بد في حصول كل منهما من الاستناد الى صفة وجودية حسب ما قرر فغاية الامر ان يكون نفس الذات كافية في ثبوت الاباحة وقد ينزل كلام المذكور على ارادة مطلق الحسن من حيث ثبوت خصوصياته متوقفا على صفات زائدة وفيه ايضا ما لا يخفى اذ قد يكون الشيء في نفسه موجبا لذم فاعله ويتطرق ثبوت المدح من ملاحظة الخارج فتغلب الجهة الخارجة على ما يقتضيه الذات وح يكون مطلق الحسن هنا مستندا الى الجهة الخارجية فلا تتم الكلية المدعاة فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الاقوال المذكورة وتبين ايضا ما هو الظاهر الوجوه في المسئلة تتمة البحث الثاني في بيان حجية العقل وصحة الاعتماد عليه في ادراكاته العلمية وان كان بعد تلقي المقدمات النظرية واقامة البراهين العقلية الصرفة الخارجة مبادئها عن المحسوسات وما يقرب منها وقد وقع الخلاف في المقام من طوائف منهم السوفسطائية المنكر لحصول العلم بالمرة من جميع طرقه المقررة سواء كانت ضرورية او نظرية حسية او [illegible] انكروا جميع الشرائع المنزلة والاديان المقررة والعقلية قاضية بفساد ما توهموه وكانهم قد انحطوا عن الغريزة الانسانية حيث انكروا الكمالات العلمية التي هي عمدة ما يمتاز بها الانسان عن الحيوانات السائمة وتسلط عليهم الاوهام الكاذبة فتشبثوا ببعض حيلا لان واهيته لا يخفى على من له ادنى مسكة فليس ما توهموه قابلا للايراد والنزاع وقد نبه على جملة من الشناعات الواردة عليهم بعض الاجلة في محله ومنهم جماعة من الصوفية المدعين لاخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهدة بعد الاتيان بالرياضات المقررة فذهب الى عدم الاعتماد على العلوم النظرية والمقامات البرهانية والقياسات اليونانية وادعوا انحصار الطريق في العلوم الضرورية الحاصلة باسبابها المعروفة او من طريق التصفية والمجاهدة فيشاهد النفس مجهولها ما هو ثابت في الحقيقة على نحو مشاهدتها للامور الحسية وعلمها بها بتوسط الحواس الباطنة او الظاهرة بل العلم الحاصل بها اقوى منها بمراتب عديدة ومنهم جماعة من الاخبارية المدعين انحصار مدارك العلم بالاحكام في الاخبار الماثورة عن الائمة واول من اشار الى ذلك المحدث الامين الاسترابادي وقد ذكر ذلك في الفوائد المدنية قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين ع الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطاء في نتائج الافكار والسبب فيه ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة من الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تاييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما نشاء ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطاء في مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة في ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم الصلاة والسلام فقد عصمنا عن الخطاء وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه الى غير ذلك مما ذكره في المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من [illegible] يقطع به على سبيل البداهة اذا لم يكن محسوسا او قريبا منه اذا لم يكن مما توافقت عليه العقول وتناقشت فيه الانظار وقد استحسن ما ذكره غير واحد من تاخر عنه [illegible] الفاضل الجزائري في اوائل شرح [illegible] قال بعد ذكر كلام الامين بطوله وتحقيقه المقام يقتضي ما ذهب اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده اما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتني عليه قواعد كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة عليه وقضية كلامه حجية العقل في البديهيات وعدم حجيته في النظريات عند انه حجية معاضدة للنقل فيترجح به على ما يعارضه من النقلي الاخر ثم ان ما عناه من البديهي غير واضح في المقام فان عنى به البديهي في اعتقاد العاقل وان لم يكن بديهيا عند غيره او لا يعلم فيه حال الغير فقد نص في تحقيقه المتقدم وكذا فيما حكاه من كلام الامين الذي هو عنده

من التحقيق المبين بعلم حجيته وان اراد بها البديهي عند جميع العقلاء فهو مع انه مما يبعد الفهم الا على سبيل الحدس الذي هو اية من العلوم الضرورية المتوقف
حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بان الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصحة الا من جهة توافق الافهام واستنباط مطابقته
للواقع من قبيل الاستنباط من الاجماع وافادته العلم في الامور العقلية محل اشكال وعلى فرضه فليس اقوى من سائر الضروريات فكيف يجعل
معيارا لحجية غيرها من البديهيات وقد وافقه على ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاما ذكره في الانوار النعمانية يشبه كلام المحدث بل صريحه
الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقة الشرع له ثم نص على انه لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها
ولا سبيل اليها الا السماع عنهم لقصور العقل المذكور من الاطلاع على غوائلها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول
ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه دليل عقلي
اخر فان تايد احدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تايد العقلي ايضا بنقلي كان الترجيح
للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي
بقول مطلق اما الوارد بالمعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين الانام ففي
ترجيح النقلي عليه اشكال البحث الثاني في اصالة النفي وهي اصالة عدم امر وجودي حتى يتبين الخلاف وهي اقسام اذ ذلك الامر الوجودي اما ان يكون
تكليفا بالفعل او بالترك او يكون شيئا اخر غير الامرين المذكورين وان استتبع احدهما كساير الاحكام الوضعية ويطلق على الاولى اصالة البراءة
وعلى الثانية اصالة الاباحة وعلى الثالثة اصالة العدم وقد يعم الاخير للوجوه الثلثة وتقديم الاولى على الثانية لكون الحظر تكليفا ولا مشاحة في
الاصطلاح ثم الاصل فيها هنا قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب والظ بعد صحة اطلاق الاصل عليه بالخصوص عدم ارادته في المقام لكونه دليلا
براسه مغايرا لاصالة البراءة والاباحة كما سيظهر الوجه فيه وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نص عليه جماعة ويضعفه بعد القطع بعدم كونه
حقيقة فيه كما يعرف من عدم اطراده في الاستعمال بل والتامل في ثبوت استعماله فيه كما يظهر من ملاحظة الاطلاقات والمثال المذكور في كلامهم
غير متعين الحمل عليه انه ليس المناط في حجية الاصل المذكور حصول الظن كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محل الشك والوهم
ايضا وبالجملة فيما لم يقم دليل شرعي على خلافه فتخصيصه بصورة الظن مما لا وجه له والقول بان المقصود رجحان العدم في نفسه بمعنى ان الراجح
في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ومن الشغل والبراءة هي البراءة الى غير ذلك فلا ينافيه حصول الظن بخلافه من الخارج مدفوع
بان نفي الرجحان فيه حينئذ يكون شانيا لا فعليا وهو مخالف لظ اللفظ مضافا الى انه لو دار الامر مدار الرجحان لم يتم شانية الظن مع عدم تحققه كما
في كثير من موارد الاحتجاج به فلا ثمرة للحمل على المعنى المفروض ثم تصحيحه بالتوجيه المذكور على انه لا يظهر من شيء من الادلة القائمة عليه اعتبار
تلك الرجحانية في المقام فالظ ان المراد بالاصل هنا هو القاعدة المستفادة من الادلة الاتية والمقصود بالنفي في المقام ان تعلق التكاليف
انتفائه بالنسبة الينا هو عدم تعلقه بنا وبالنسبة الى غيرها البناء على عدمه والحكم بعدم ترتب شيء من الاحكام المتفرعة على وجوده فظهر
انه لا ارتباط للاصل المذكور بالواقع ولا يدل على نفي الحكم في نفس الامر وانما يفيد نفي الحكم في الظ ولو فرض حصول ظن هناك بانتفاء ذلك
في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا مدخلية له في الحجية ولم يقم شيء من الادلة المذكورة على حجية تلك المظنة نعم على القول باصالة حجية
الظن كما هو مختار بعض هنا والمعروف من طريقة مخالفينا يمكن القول بحجيته وكانه الوجه فيما يستفاد من العامة وغيرهم من الاصل الاخذ فيه بمعنى الراجح
غير انه لا ينحصر الاحتجاج به في الصورة المذكورة لما عرفت من جريانه عندهم في محل الشك ايضا ثم انا لا نفرق بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهرا ما قرر بان
الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته اولا وفيها هنا لا يلحظ ذلك اصلا بل يحكم بكونه لعدم اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل نعم يصلح الاستدلال
بالاستصحاب في معظم موارده اذ كما تقتضي القاعدة بالبناء على النفي حتى يثبت الوجود كذا يستصحب العدم القديم حتى يتبين المزيل ولذا يجعل الاستصحاب
من الادلة على اصالة البراءة والاباحة كما سنقرر القول فيه والفرق بين الاصل المذكور والقاعدة الاخرى المعبر عنها في كلامهم بان عدم الدليل دليل العدم
ان تلك القاعدة انما تفيد انتفاء الحكم في الواقع وكان دليلا على انتفاء الحكم في الشريعة ولذا خصها بعض المحققين بما يعم به البلوى اذ عدم وصول الدليل
في مثله دليل على انتفائه في الواقع وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة اذ لو كان هناك حكم لبينه الشارع واما اصالة البراءة ونحوها فانما تفيد انتفاء
الحكم بالنسبة الينا ولو فرض ثبوته في الواقع وكان الاظهر اندراج ذلك في اصالة النفي بعد حمل النفي على الاعم من الواقع والظ بان يقال ان قضية الاصل النفي
الواقعي مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظ مع انتفاء الوصول اليه في الظ ومع ذلك ينبغي تعميم الحكم في تلك القاعدة بالنسبة الى عام البلوى وغيره فنق
ان عدم الدليل في الواقع وعدمه في الظ دليل على عدمه في الظ فيرجع احدى القاعدتين الى الاخرى ولنفصل الكلام في الاصول الثلثة المذكورة برسم مقامات
ثلثة المقام الاول في اصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الاصل المذكور بل لا يعرف قائل معروف على الوجوب التكليف بامر وجودي من غير قيام دليل عليه
وربما يستشعر من بعض كلمات الاخبارية الخروج عن الحقيقة واصول المذهب لما اطبق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب بقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية عليه
وذكر في المعالم في عداد ادلة القائلين بحجية الاستصحاب ان العلماء متفقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولم يذكر
بعد ذلك ما يوجب الخلاف بل صرح في موضع اخر بالاتفاق المذكور وقد حكى صاحب الحدائق مع انه من عظماء الاخبارية الاتفاق على ما ذكر حيث قال فمقتضى كلام المحدث
والسيد المحقق بعد ما من حجية البراءة الاصلية فيما لا يتضمن احد الامرين انما عبارة عن نفي وجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب
حتى يقوم عليه دليل وهذا القسم مما لا خلاف في صحة الاستدلال به اذ لا يعمل عليه الى ان ذهب احد الى ان الاصل الوجوب حتى يثبت عدمه لاستلزام ذلك تكليف ما لا

طابق واشار

بطلان واشار في الاول الى غيره من الاخبار الدالة على انتفاء التكليف مع الجهل وقال الشيخ في العدة في الجملة ان كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف
ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت لا من حيث عدم الدليل كما ذكره بل من حيث
عدم الاطلاع عليه اذ لا تكليف الا بعد البيان وان الناس في سعة ما لم يعلموا واشار به الى بعض الاخبار الاتية وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المدنية
بان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي هي انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد ان كمل الدين وتواترت الاخبار عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم
اجمعين بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وفيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت
الاخبار عنهم عليهم الصلوة والسلام بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بانه بعد ان كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان
من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام
ودلالة اهل الذكر عليهم السلام فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة
الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن
حكم وارد من الله تعالى ثم لا يقال بقي اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب
وذلك لان خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال لا يعلمها الا هو جل جلاله ونقول هذا الكلام مما لا يرضى في حجة نظر لبيب
الاصل في الاشياء … ومن المعلوم بطلان هذا المقام ثم اقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في
ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه وشبهات بين ذلك … يدع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظائرها اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الاصلية واوجب
التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامة قال ثم اقول الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته
مثلا وقد جرت عادة العامة وعادة المتاخرين من علماء الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تعالى اكمل لنا
ديننا ولعلمنا بان كل واقعة تحتاج اليها الامة الى يوم القيمة او تخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن معارض ولعلمنا بان كل ما جاء به
نبينا مخزون عند العترة الطاهرة ولم يرخصوا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه و ولعلمنا بانهم
اوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يعمل به في المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن وقد ذكر هناك وجوب الاحتياط
به بالفعل فيما اذا ورد نص صحيح صريح في كون الفعل مطلوبا غير صريح في وجوبه وندبه اذا كان ظاهرا في الوجوب وكذا لو كان تساوي الاحتمالين ولو كان ظاهرا
في الندب بني فيه على جواز الترك وكذا فيما اذا بلغنا حديث ضعيف دال على وجوب شيء واحتج عليه بقوله صلوات الله عليه ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع
عنهم وقوله رفع القلم عن تسعة اشياء من جملتها ما لا يعلمون قال فنحن معذورون ما دمنا متفحصين عن حجتها كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بحديث
المشتمل على حصر الامور في الثلثة وانت تعلم ان قضية حجته المذكورة جواز الترك في صورة تساوي الاحتمالين ايضا لحصول الحجب وانتفاء العلم مع انه نص على
خلافه ثم نقول ان كان الظن حجة في المقام فلم يعد مظنون الدلالة من موارد الشبهة والا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط اذا كان النص المفروض ظاهرا
في الوجوب دون ما اذا كان ظاهرا في الندب وكان النص واضحا لدلالة لقصور السند مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة وليت شعري هل فرق المذكور بنص
من الائمة او بمجرد الراي وتشهي النفس ولو وجد عنده نص في ذلك لكان عليه ايراده في المقام ليكتفي به في تبيين المرام ثم انه ذكر بعد كلام له على جملة من
المتاخرين وتكراره لبعض المطالب المتقدمة نعم يمكن ان يقع بناء على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن سيدنا الاجل المرتضى من تردده في ان في زمن
الفترة الاشياء على الاباحة بمعنى انه لم يتعلق بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم اذ تعلق التكليف يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه او
على قطع العقل بالحكم عند المعتزلة ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين اذ من لم يتفطن بحكم الله تعالى فانه لم يتعلق به ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم
لانهم لم يبنوا فتاويهم على ان في زمان الفترة بل يقولون هكذا انزلت الشريعة وبين المقامين بون بعيد وقلت ما ذكره سهو بين فان احدا من اهل العلم لا يقول
عند استنادا لا البراءة الاصلية الى البراءة عند العجز عن الادلة انه كذا انزلت الشريعة بل يجعلون ذلك قضية تكليفهم عند فقد الادلة كما يعرف من ادلتهم المذكورة ثم انه
اختار معذورية اهل الفترة قال وكل من علم اجمالا ولم يعلم تفصيلها بعد العلم بالتفاصيل في امهات الاحكام مثل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وعد
عدة من الايات لا يحتج العبد به قال ثم اعلم انا نتمسك بما صار اليه المرتضى في زمن الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي في الفتوى والقضاء بقوله عنا
ما دمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لانا بلغنا القواعد الكلية الواردة منهم المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه عند الله
هكذا ينبغي ان يحقق هذا الى اخر ما ذكره وانت خبير بان ظ كلامه الاخير الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلقة بالافعال الوجودية مما لم يقم عليه دليل وهو القول بحجية اصالة
البراءة حسب ما ذكرنا وعمدة الغرض من نقل اقاويله المذكورة الاشارة الى شدة اضطرابه في المسئلة وعدم استقامته على طريقة واحدة مع دعواه قيام
الدليل القاطع في كل واقعة ثم انه قد حكى بعد ما نقلنا عنه اولا ما ذكره المحقق في اصوله من ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما
شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا
ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا
لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة
لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم والله اعلم ثم استحسن الكلام المذكور
واستجوده وهو اثنى على المحقق ومدحه ثم قال وتحقيق كلامه ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر

لعموم البلوى بها اذ المتظفر بحديث يدل على ذلك الحكم ينبغي ان يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جماعة من افاضل علمائنا ربما بلغوا الاربعة الاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما نقله عن المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتأليفهم كلما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لم يضيعوا من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم كما تدل عليه الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور الدليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه صلى الله عليه وآله اظهر عند اصحابه كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نقله ونشره وما خص صلى الله عليه وآله بتعليم شيء لم يظهر عند غيره ولم يقع بعده صلى الله عليه وآله فتنة اقتضت اخفاء ما جاء به انتهى وكلامه هذا صريح في التفصيل في اجراء الاصل بين عام البلوى وغيره وظاهره عدم الفرق في ذلك بين اصالة البرائة والاباحة وغيرهما فالحكم بحجيته في الاول دون الاخير ولا يذهب عليك ان كلام المحقق هنا بعيد الانطباق على ما فهمه بل هو كالصريح في حجية اصالة البرائة مطلقا في نفي التكليف عنا بعد الفحص واستفراغ الوسع والحاصل ان الفقيه بعد ان ضبط طرق الاستدلال الشرعية وتبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى اصالة البرائة ان لا تكليف عليه سواء كان هناك تكليف واقعي اولا وليس غرضه الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع كيف ولا اشارة في كلامه الى اعتبار عموم البلوى في الاشارة المقام حتى يمكن حمل كلامه عليه بل في كلامه ما يدل على خلافه حيث قال لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق الى فان قضية ذلك ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد اليه بعد بذل وسعه في تحصيله المذكورة على خصوص عام البلوى مما لا وجه له اصلا وكيف كان فكلماته المنقولة من اولها الى آخرها مبنية على الغفلة عما هو محل الكلام في المسألة فتوهم ان القائل بحجية اصالة البرائة يجعلها دليلا على ثبوت الحكم في الواقع طريقا يتوصل به الى معرفة الحكم الثابت في نفس الامر ويجوز الحكم بثبوته على الوجه المذكور فانكر عليهم ذلك وبين انه لا ملازمة بين اصالة البرائة وما حكم به الشرع في الواقع وكيف يمكن كشفه عنه ولما تخيل ظاهر وجوب بيان الاحكام على النبي والامام عليهما السلام وكان الحال فيما تعم به البلوى قاضية بوصول البيان الينا لتوفر الدواعي عليه كان عدم وصول ذلك الينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع الكاشف عن انتفاء الحكم كذلك فلذا اعترف بحجيته بالنسبة اليه دون غيره وقد عرفت مما اشرنا اليه ان الكلام في المقام في حجية اصالة البرائة انما هو بالنسبة الى الظاهر دون الواقع والمقصود منه معرفة سقوط التكليف بالنسبة الينا من غير ملاحظة لانتفائه بحسب الواقع اذ لا فائدة يعتد بها في معرفة ذلك بعد معرفة التكليف كيف ومعظم ادلة الفقه انما يثبت ما كلفنا به بحسب الشريعة من دون اثبات الواقع لوضوح كون معظم الادلة مما لا دلالة فيها على الواقع واوضح ما في المقام ان يفيد بعضها ظنا به ومن البين ان الظن بنفسه لا يعقل ان يكون دليلا طريقا مثبتا للواقع حتى يصح الحكم بكونه الواقع فضلا عن كونه جائزا في الشريعة وموضوعا عند قاطبة الامامية مع قيام الدليل على حجيته في الظاهر يصح الحكم على صورة البت بثبوت ذلك الحكم وذلك انما يترتب على قيام الدليل المذكور ولا اعتبار في ذلك الظن المفروض سواء قلنا بحجيته او لا اذ من البين ان الظن ليس قابلا لان يجعل سبيلا الى الواقع على سبيل البت وانما يكون سبيلا اليه على سبيل الظن وهو مما لا يترتب عليه فائدة ولا منع في الشريعة ايضا من الحكم بكون المظنون ظنا غير معتبر فان كان حاصلا من قياس او استحسان وهو ظ فظهر بما قررنا ان المقصود في المقام هو بيان حجيته في الظاهر وجواز الاعتماد عليه في ظاهر التكاليف وح فلا مدخل لاكمال الدين وثبوت الحكم مخزونا عند الائمة عليهم السلام في كل واقعة في دفع الاصل المذكور ولا ارتباط بينهما نفيا ولا اثباتا بوجه من الوجوه كيف ويصح الحكم بانتفاء التكليف عنا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الاجمال كما اذا كلفنا بمجمل ولم يتمكن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل الاحتياط فكيف مع عدم العلم بوجوده وقيام دليل على ثبوته غاية ما يلزم مما ذكره على فرض تسليمه عدم امكان تحصيل الحكم الواقعي من جهة الاصل المذكور وهو كما عرفت غير ما هم بصدده في المقام نعم لو عممنا الاصل المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل الذي جعلوه دليلا اخر على عدم الحكم كما اخرناه كان اذن في بعض صوره دليلا على انتفاء الحكم في الواقع حسبما سلمه المعترض المذكور واستحسنه على ان دلالته ح على انتفاء الحكم في الواقع ايضا اشكال اذ قد يكون اخفاء الحكم منوطا بمصالح تقتضيه كما يستفاد من الاخبار ويشير اليه ايضا ما ورد في الاخبار من ان عليكم السؤال وليس علينا الجواب فغاية الامر في هذه الصورة ايضا الحكم بانتفاء التكليف عنا كما في الصورة الاخرى وكيف كان فلا مانع من ابراز الحكم على صورة البت في الصورتين كما هو الشأن في سائر الادلة التي ثبتها التعبد في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل اليقين كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل البت في الصورة الاخيرة وقد سلمت انتفاء دلالته على الواقع ايضا فان كان كلامه المذكور مبنيا على دلالته على انتفاء الحكم في نفس الامر فهو الحق من الخلل وان كان ذلك عنده كاشفا عن رضا الامام عليه السلام بالترك فالمفروض في المقام بعد انسداد الطريق حسبما تستنهض من الادلة على الاصل المذكور وقد اعترف به في بعض صوره كما عرفت ومع الغض عن ذلك فالقول بقيام الدليل في سائر الادلة على جواز الحكم كذلك وعدم قيامه في المقام فقد عرفت انه لا ثمرة يعتد بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بجواز الاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر يحتاج الى اطالة الكلام والمبالغة في الرد على من اختاره في المقام كما لا يخفى ومن عجيب العجاب ما وقع من صاحب الحدائق في المقام حيث ادعى عدم الاتفاق على الاصل المذكور كما تقدم الاشارة اليه ونص بها ايضا عند ذكره مسئلة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البرائة الاصلية او لحصول الشك في اندراج بعض الافراد تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك ثم ذكر ايضا في مسالك الاحتياط الواجب المتعلق بالفعل فيما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد بين احتمالي الوجوب والاستحباب فالواجب هو التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البرائة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب وفيه اولا ما عرفت من عدم الاعتماد على البرائة الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيا ان ما ذكروه يرجع الى ان الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البرائة الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو اعلم بها ولا يمكن ان يقال مقتضى المصلحة البرائة الاصلية فانه رجم بالغيب

وجرأة بلا ريب

وجرأة بلا ريب ومن هذا القسم ايضا ما تعارضت فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح بينها بالمرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف في الحكم ووجوب الاتيان بالفعل متى كان مقتضى الاحتياط ذلك فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة تدل بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم قلنا هذا ايضا من ذلك فان التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح لاحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين مما يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المامور فيها بالاحتياط ومن هذا القسم ايضا ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا تعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البرائة الاصلية فان الحكم فيه ما ذكر كما سلف في مسئلة البراءة الاصلية انتهى وانت خبير بان الصور المذكورة في كلامه مما لم يقم في شيء منها دليل على وجوب الفعل فيتعين الجمع بما قررناه اولا من البناء على البرائة الاصلية في نفي الوجوب من فعل وجودي الى ان يثبت خلافه وقد ذكرناه لاجل ذلك في جملة الاستثناء اليه فحكم هنا بوجوب مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل تناقض واضح وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدث المذكور ماخوذ منه وقد اتضح فساده بما قررناه وبما تقدم الاشارة اليه من الادلة على الاصل المذكور وفي الاخبار التي اشار اليها في المقام المتقدم كفاية في ابطال الحجة ثم انه قد تلخص مما قررنا فساد ما ذهب اليه الفاضلين المذكورين ومن تبعهما الى لزوم مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل مع دوران الامر بين الوجوب وعدمه ولكن هذا القول وان لم يعرف لاحد من الاصحاب بل قد عرفت حكاية جماعة على عدم وجوبه الا ان اهل ذكروا خلافا في وجوب الاحتياط وحكى في المعالم عن جماعة القول بوجوبه وقضية ذلك عدم جواز الاعتماد على اصالة البراءة الا انه لا يعرف كون القائل المذكور من الاصحاب نعم يوجد في كلمات جماعة من الاصحاب التمسك بطريقة الاحتياط وذلك يومي الى مراعاته عندهم الا ان كثيرا من تلك المقامات مما ثبت فيه التكليف على سبيل الاجمال وهو غير ما نحن بصدده الا ان البناء فيه على وجوب الاحتياط بعيد كما سيأتي اليه الاشارة ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن ان يكون ذلك للتأييد لا لدلالة الادلة عليه بالمؤيد في كلماتهم او في مقام المناظرة مع من يقول بوجوبه وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونة بالاحتجاج باصالة البرائة بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم وحيث ان المسألة وان كانت غنية عن التعرض لبيانها واطالة الكلام في حجيتها الا انها لما صارت محلا للمناقشة لجماعة لا حرج ان نشير الى ادلتها في الجملة اما الكتاب فيكفي الاستناد فيه الى عدة آيات كقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما آتيها ونحوها مما سبق الاشارة اليها الى ما فيها من المناقشة عند بيان اصالة الاباحة واما السنة فاخبار كثيرة دالة على ذلك منها ما رواه الشيخ في بعض الفقه انه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص فانه يعم الامر والنهي ومنها الحديث المشهور رفع عن امتي الخطاء والنسيان وسيأتي الكلام في بيان دلالتها مع سائر الاخبار الدالة على التكليف عن الجميع ويشير اليه ايضا ما دل على حجية الاستصحاب اذ البراءة القديمة ثابتة من غير شك فيستصحب وقضية ذلك البناء على البرائة حتى يثبت الشغل فيكون ذلك من الادلة على الاصل المذكور كما اشرنا اليه واما الاجماع فقد عرفت الاجماعات المحكية عليه سيما من الاخبارية وهو ايضا من ملاحظة الكتب الاستدلالية وجريان الطريقة عليه خلفا بعد سلف من اعصار الائمة عليهم السلام بل الظاهر ثبوته في اعصار الاوائل ايضا فان اهل البلاد النائية ما كانوا على لزوم مراعاة الاحتياط في جميع افعالهم على جميع ما يحتملون وجوبه الى ان ياتي نص على عدمه ومن البين انهم ما كانوا يحكمون على شيء بحكم الا بعد قيام البينة عليه وبعوض الحجة به كما لا يخفى على من تامل في طريقتهم وفي الاخبار المتقدمة اشارة اليه واما العقل فانه انما بعث الانبياء ونصب الاوصياء لتبليغ الاحكام وارشاد الانام الى مسائل الحلال والحرام فاذا لم يرد التبليغ بوجوب شيء والتكليف به دل ذلك على انتفاء وجوبه اذ لو وجب لكان قضية الحكمة الباعثة على بعث الرسل تبليغ الحكم فيه هذا اذا انتفى البيان من اصله واما اذا انتفى الوصول اليه فقد يتخيل ان الامر حينئذ كذلك اذ قضية رفع الضرر وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب اذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث ويدفعه ان البناء عليه قاض بلزوم العسر والحرج الشديد الذي لا يوافق طريقة اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة بل قد يؤول الامر الى التكليف بغير المقدور لكثرة الاحتمالات وترجيح بعضها على بعض ترجيح من غير مرجح فبملاحظة ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف ويرد عليه انه لو تم ذلك فانما يتم فيما اذا كانت الاحتمالات كثيرة غير محصورة واما اذا انحصرت في امور عديدة لا حرج في الاتيان بها فلا وهذا امر حاصل في الاغلب لقيام الاجماع وغيره من الادلة على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الافعال وما يحتمل وجوبه مما لم يدل على انتفاء الوجوب فيه امور عديدة يمكن مراعاة الاحتياط فيها مع الغض عن الادلة المتقدمة فينبغي القول بوجوب الاحتياط نظرا الى حكم العقل نعم اذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف ح فلا كلام وما ذكر من الوجوه في اثبات الاباحة غير جارية في المقام لما عرفت من الفرق نعم ان فرض عدم انحصار الامر في المقام كما قد يتفق بالنسبة الى من بعد عن بلاد الاسلام بحيث لا يقدر على تعرف الاحكام وكان بناؤه على مراعاة الاحتياط مسعدا او مفضيا الى اختلال النظام بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه كان ما ذكر من حكم العقل متجها واما في غيره فالقول بالملازمة واستقلال العقل بنفي التكاليف بعيد جدا وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره بعض الافاضل في تقرير الدليل المذكور من ان الاصل لا زال عليه الذمة قبل ثبوت التكاليف هو البرائة اذ لو لم يكن على ذلك لكانت على الشغل وهو الحرج العظيم الذي لم تبن عليه الشريعة والرواية ومتى ثبت الاصل المذكور لم يحتج في التعلق به الى حجة لاستمراره كما في اصل الاباحة والطهارة والعدم فانا لا نحتاج في هذه واجراء هذه الاصول الى الاكثر من اثباتها لانا نقول ان الاصل المفروض ان ثبت مطلقا تم ما ذكروا ولا قائل بوجوب الخروج عن مقتضاه لمجرد الاحتمال ما لم يقم دليل شرعي على خلافه واما اذا كان ثبوته لجهة خاصة كما في المقام اذ لم يكن ثبوته الا لمجرد الحرج والضيق لدوران الامر بين غير المحصور او ما هو بمنزلته كما هو المفروض فانما يدور ثبوت الاصل المذكور مدار حصوله فلا يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع زوال الحرج بل لابد اذن من ملاحظة العقل في تلك الحال وقد عرفت ان قضية العقل ح مراعاة الاحتياط لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف وهذا وان جرى في الصورة المتقدمة الا ان اشتماله هناك على الضيق او الحرج قد قضى بعدم لزومه القاضي بزوال الخوف وما قد يقال من ان التكليف فرع العلم وان من المقرر في الاذهان ان لا تكليف الا بعد البيان مدفوع بانه ان اريد به انتفاء التكليف بالشيء الا بعد بيان كونه مأمورا به بحسب الواقع فهو ممنوع ودعوى استقلال

العقل بر جنبه الغرض كيف ومن الواضح ايجاب العقل للاجتناب عن الشبهات وان اريد به ان التكليف فرع العلم بلزوم الاقدام او الاولوية من باب الاحتياط فنسلم ولا مرض من ترك الاصل المسلم من بطلان التكليف قبل البيان اما اذا كان المكلف غافلا بالمرة او متفطنا غير عالم بلزوم الاقدام او المنع عند الالتفات ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المحوف سواء تعلق بعدم وجوب الاقدام في الواقع لقيام بعض الشبه الفاضحة بعد بذل وسعه او لم يعلم وجوب الاقدام في الظاهر اذا كان لم يكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض بان فارق وجوده في الواقع واما مجرد الجهل بالحكم الواقعي غير مانع من التكليف كما هو ظاهر مما قررنا فتحصل مما ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقلية بعد ورود الشرع ايضا على سبيل الاطلاق بل هي عقلية في بعض الوجوه وشرعية في بعضها حسبما مر هذا ثم ان ما ذكرناه من البناء على اصالة البراءة فيما اذا تعلق الشك بنفس التكليف واما اذا تعلق بخصوصية المكلف به فلا وجه لجريان الاصل المذكور فيه على كل الوجوه وتفصيل الكلام ان ما تعلق التكليف به قد لا يتعين عند المجتهد فيكون دائرا بين امرين او امور عديدة فيتعذر عليه تعيينه بعد بذل وسعه وقد يتعين المكلف به عنده الا انه يتعذر عليه تفسيره وتعيين حقيقته وعلى كل منهما فاما ان يندرج احد الوجهين او الوجوه في الباقي اولا ثم مع تكثر الوجوه اما ان ينحصر الاحتمالات بحيث يمكن اليقين بالامتثال بالجميع اولا وتوضيح الحال فيها انه اذا دار التكليف بين امرين غير متداخلين او امور مختلفة كذلك مع امكان الاتيان بالجميع فقضية ذلك لزوم الاتيان بها اجمع لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ولا يحصل بدون التكرار والاتيان بجميع المحتملات واحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الاصل مما لا وجه له لامكان تفريغ الذمة بما قلناه ومع القول ببقاء التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجح ولا التخيير فيتعين الجمع المحصل لليقين بالفراغ وكذا الحال اذا تعين المتعلق لكن طرء الاجمال ودار بين الامرين او امور كذلك واذا لم يتمكن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتملة فيما تعلق به التكليف فالظ سقوط التكليف به لعدم امكان الاتيان بالجميع والاقتصار على البعض غير مفيد فهو بمنزلة الجهل باصل التكليف اذ لا فائدة في معرفته كذلك لانتفاء طريق للمكلف الى معرفة الواجب فالتكليف به من قبيل التكليف بغير المقدور والاتيان بما يحتمل الوجوب كونه تفريغ الذمة غير مكافئ لاصالة البراءة هنا قاضية بسقوط التكليف عنه وان علم بحصوله في الجملة وكذا الحال في التكليف بالمجمل اذا دار بين امور كثيرة حسبما ذكرنا واما اذا دار التكليف بين الامرين او امور مندرجة فهل يؤخذ بالاقل وينفى الباقي بالاصل او لا بد من الاتيان بالباقي بما يحتمل جزئيته او شرطيته ان لم يكن هناك احتمال لمانعية والا كرر العمل مع امكان تحصيل العلم به وجهان وتحقيق الكلام فيها ان الفعل اما ان يكون بعض اجزائه منوطا بالباقي بحيث لو نقص شيء منها كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالآتي به اصلا او لا يكون كذلك بل يحصل الامتثال على قدر ما يأتي منه غاية الامر عدم حصول الامتثال بالباقي اذا فرض ثبوت التكليف بالزائد فالكلام هنا في مقامين الاول فيما اذا لم يكن الصحيح منوطا بالاجتماع فالظ جريان الاصل هنا في نفي الزائد سواء كان التكليف من اصله دائرا بين الوجهين او الوجوه او تعلق بكلي معلوم على سبيل الاجمال صادق على جميع مراتبه فقد شك فيما اشتغلت الذمة به كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير او تعلق بمجمل وقد دار بين ذلك المجمل بين الزائد والناقص مما للشك في وضعه للاقل او الاكثر او لقيام الاجمال في تلك الواقعة كما اذا تلف مالا لزيد فكلف باداء القيمة وهي دائرة بين الاقل والاكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم والوجه في ذلك ان القدر المتيقن من التكليف في الوجوه المذكورة هو اشتغال الذمة بالاقل والزيادة غير معلومة فينفى بالاصل والحاصل انه يدور الامر في الزائد بين البراءة والشغل فيرجح جانب البراءة على مقتضى الاصل المذكور فان قلت انه مع العلم بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين امرين وجوديين ولا اقتضاء للاصل في تعلقه بشيء منهما الا انه اذا دار التكليف بين نوعين وكان احدهما اقل جزءا من الآخر لم يصح الاشتغال به عملا بالاصل قلت ليس المقصود في المقام اقتضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل لوضوح استوائهما بالنسبة الى الاصل بل الغرض ان التكليف بالاكثر قاض باشتغال الذمة بالاقل من غير عكس فالاشتغال بالاقل ثابت على الوجهين معلوم على التقديرين بخلاف الاكثر فينفى بالاصل ويحكم ببراءة الذمة عنه شرعا فيرجع الامر الى وجوب الاقل خاصة في ظاهر الشرع ومما قررنا يندفع ما قد يقال فيما اذا تعلق التكليف بالمجمل بان متعلق التكليف هناك انما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا ومن البين عدم جريان الاصل في تعلق الوضع بالاقل فكيف يحكم بان الواجب هو الاقل والحاصل ان الحكم بكون الواجب هو الاقل متلازم مع الحكم بالوضع له اذ المفروض القطع بكون المكلف به هو موضوع اللفظ لا غيره فاذا لم يثبت ذلك بالاصل لم يثبت الاخر ايضا لما عرفت من ان الحكم بوجوب الاقل يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ وقد يكون من جهة انه المتيقن ارادته مع الشك في ارادة الزائد عنه وما لا يجري فيه الاصل هو الاول وهو متلازم مع الوضع في المقام واما الثاني فلا دلالة فيه على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع وانما ينفع اما هو التكليف في ظاهر الشريعة ولا ربط له لذلك بما وضع له اللفظ او استعمل فيه كما لا يخفى ومما قد يتوهم انه بعد ثبوت اشتغال الذمة وحصول الاجمال في متعلق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع بان الشغل اليقيني انما يحتاج الى اليقين بالفراغ على مقدار اليقين بالاشتغال ولا يقين هنا بالاشتغال بما زاد على الاقل حتى يستدعي اليقين بالفراغ وما قد يتوهم من عدم جريان البيان المذكور في الوجه الاخير لحصول الاشتغال هناك بمؤدى اللفظ ولا يتيقن هناك بالفراغ الا بالاتيان بجميع المحتملات ولا في الوجه الاول لدوران التكليف هناك بين احد الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ باداء الاقل غاية الامر جريانه في الوجه الثاني اذ القدر المتيقن هناك من الاشتغال بذلك الكلي هو الاقل فينفى الزائد بالاصل ولا حاجة معه الى اليقين بالفراغ مردود بانه لما كان مؤدى اللفظ في الوجه الاخير واحد الوجهين او الوجوه في الوجه الثاني ذا قدر متيقن في الاشتغال لم يحصل من العلم بتعلق التكليف به الا اليقين بالاشتغال بالاقل اذ هو القدر الثابت من الاشتغال والاشتغال بما زاد عليه غير معلوم

فيدور الامر

فيدور الامر بين حصول الشغل وعدمه وقد تقدم ان البراءة حتى يتبين الاشتغال وبالجملة الدليل المقتضي لبيان المراد من ذلك المجمل هو الاقل هو المخصوص بل المراد انه لا يحصل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمة على ما يزيد على الاقل فينفى الزائد بالاصل فيكون الواجب علينا بعد دفع الزائد بالاصل هو خصوص الاقل فليتأمل جيدا هذا بالنسبة الى الاجزاء الاصل في الاجزاء واما بالنسبة الى الشرائط فان تم هناك اطلاق صح نفي الاشتراط اذن من جهته ويصح التمسك هناك باصالة عدم التقييد ومع حصول الاجمال فلا يصح الاستناد في نفيه الى اصالة البراءة بل لا بد من مراعات الاحتياط حسبما يأتي بيانه في المقام الثاني والقائل بجريانها هناك يقول به في المقام ايضا وسيأتي تفصيل القول فيه المقام الثاني فيما اذا كانت الصحة منوطة بالاجتماع وكان انضمام كل جزء الى الاخر معتبرا في تعلق الحكم وح ففي اقتضاء الاصل المتيقن ودفع المشكوك بالاصل وجهان ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتأخرين في اجراء الاصل في اجزاء العبادات المجملة وشرائطها المشكوكة فذهب جماعة منهم الى جريان الاصل في ذلك وجعلوا الحال فيها كالجاري في التكاليف المستقلة من غير فرق وصغرها الحورى حيث وجبوا مراعات الاحتياط في ذلك وحكموا بان ما شك في جزئيته او شرطيته نفى جزءا وشرطا يعنون به انه في حكم الجزء والشرط في توقف الحكم بالصحة على الاتيان به لا انه جزء او شرط بحسب الواقع كما قد يتوهم ولما لم تكن المسألة في كتب الاصحاب معنونة عند جماعة من متاخري المتأخرين اختلف النسبة اليهم في المقام فقد عزى بعض من القائلين بالاول ذلك الى ظاهر كلمات الاوائل والاواخر واستظهر نفي الخلاف فيه وبعض من يقول بالثاني عزاه الى اكثر الاصحاب وتنفي كلماتهم من الاسناد في ذلك الى اصالة البراءة تارة والاحتياط اخرى كيف كان فالاقوى هو الثاني ويدل عليه وجوه الاول انه اذا تعلق الامر بطبيعة العبادة المفروضة فقد ارتفعت به البراءة السابقة وثبت اشتغال الذمة بها قطعا الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاقل او الاكثر وليست المشتملة على الاقل مندرجة في المشتملة على الحاصلة بالاكثر كما في مسألة الدين فان اشتغال الذمة هناك بالاكثر قاض باشتغالها بالاقل لعدم ارتباطه هناك بين الاجزاء بخلاف المقام اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء بالبعض وقضاء زوال كل منها بزوال الكل وكونها في حكم العدم العرفي والقول بان التكليف بالكل قاض بالتكليف بالجزء قطعا بخلاف العكس لا يثمر في المقام اذ القدر المعلوم تعلق التكليف تبعا بالجزء في ضمن الكل لا ان يتعلق به تكليف على الاطلاق ولو انفصل عن بقية الاجزاء نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الاجزاء في التكليف مع عدم اعتبار الماهية المجموعية فيه صح ذلك والمفروض في محل البحث قيام الدليل على العكس فضلا عن عدم قيامه على اطلاق التكليف ثم نقول ان التكليف بالطبيعة المشتملة على الاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالمشتملة على الاقل حتى انه اذا اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسبه لبداهة دوران الامر في الاتيان بها بين حصول التكليف به وعدمه ليرجح الحكم بالبراءة وعدم التكليف بعد دوران الامر في الثاني بين اشتغال الذمة وبراءته وحصول التكليف به وعدمه كما تقرر ثبات فيما اذا دار التكليف بين الاقل والاكثر في غير المرتبط الاجزاء كما مر اذ قد عرفت ان التكليف بالاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالاقل كذلك بوجه من الوجوه بل الاتيان به كعدمه فاشتغال الذمة ح دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخرى وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل لما عرفت من عدم التلازم بين الامرين فح لا وجه في اجراء الاصل للبراءة او العدم في تعيين احد الوجهين اذ مورد ذينك الاصلين دوران الامر بين البراءة والشغل ووجود الشيء وعدمه لا اذا دار الامر بين الاشتغال باحد الامرين او وجود احد الشيئين كما هو المفروض في المقام فان قلت ان التكليف بالاكثر في المقام قاض بالتكليف بالاقل في الجملة فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللااشتراط ح فيدور الامر في الزائد بين البراءة والشغل وحصول التكليف وعدمه فينفى بالاصل قلت ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق اللااشتراط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والدوران بين كونه مطلوبا بذاته او تبعا للكل في ضمنه فعلى الاول لا حاجة الى اعمال الاصل وعلى الثاني لا يعقل اجرائه فيه والقول بان المقصود بالاصل نفي الحكم في الظاهر دون الواقع لدوران الامر بين الثبوت وعدمه ولا يفهم في الواقع اما ثابت لا مسرح فيه للاصل او منفي لا حاجة اليه فلو كان ذلك مانعا عن جريانه لجرى في سائر المقامات مدفوع بانه بعد العلم باشتغال الذمة بمقدار مخصوص بحيث يعلم ارادته على كل حال لا تأمل في اجراء الاصل فيما زاد عليه بعد قيام دليل يمكن الركون اليه من غير فرق بين ما اذا تعلق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر المتيقن منه او بمبين وشك في تعلق التكليف فيما يزيد عليه واما اذا لم يتعين القدر المذكور لتعلق التكليف ودار الامر بين تعلق التكليف به بخصوصه او بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه اصلا بل مطلوبا بالطلب الكلي في ضمنه فلا لدوران التكليف اذن بين طبيعتين مختلفتين غاية الامر ان يكون احدهما اقل جزء من الاخر فان ذلك بمجرده لا يقضي بترجيح الاقل كما لا يخفى ومداخلة اجزاء احدهما في الاخر غير مجد فيه بعد فرض عدم قضاء الامر بالكل بمطلوبية الجزء الا في ضمنه فلا يقين اذن بارادة الاقل لو اتى به على انفراده كما في غير المرتبط كيف في الجزء والحاصل ان الاصل انما يقضي بنفي التكليف لا بثبوته وليس في الفرض المذكور دليل على ثبوت التكليف بالاقل حتى ينفى ما عداه بالاصل لما عرفت من الاجمال وبملاحظة ما قررنا يظهر ضعف ما يتخيل في المقام من ان كلا من اثبات الاجزاء ونفيها انما يحصل بدليل شرعي لقضاء الامر بالمجمل بوجوب ما علم من الاجزاء واقتضاء الاصل نفي الباقي فيتعين القدر المتيقن للاشتغال الثاني انه لا شك في اشتغال ذمة المكلف بالاتيان بالعبادة المعينة وحصول البراءة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيستصحب الشغل الى ان يتبين الفراغ فان قلت ان المعلوم انما هو اشتغال الذمة في الجملة وكونه بما يزيد على الاقل غير معلوم فيؤخذ به وينفى الباقي بالاصل قلنا انما يتم ذلك اذا كان اشتغال الذمة بالاقل اما استقلالا او حال كونه في ضمن الاكثر تبعا له وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الاجزاء المشكوكة لما عرفت من حال التكليف على الاطلاق والحاصل ان حصول الامتثال بالاتيان بالاقل غير معلوم لا اجمالا ولا تفصيلا ولا بعضا ولا كلا فيكون فكيف يمكن العلم بحصول البراءة من التكليف المفروض باداءه وبذلك يظهر ضعف ما يقال من ان استصحاب الشغل انما ينهض حجة الى ان يقوم دليل شرعي على خلافه اذ الحكم بالاستصحاب

معنى بحكم فيلزم معنا بقيام الدليل فلو قام هناك دليل ولو من اضعف الادلة كان حاكما على الاستصحاب اذ على ذلك لا معارضة في الحقيقة بين الدليلين ثم نقول
ان الاشتغال بالاقل معلوم بالنص والاجماع مثلا والتعليق وتعلق التكليف بالزائد غير معلوم منفي باصل البرائة واصالة العدم فيكون تكليف المكلف بمقتضى الشرع
بملاحظة الادلة المذكورة هو الاقل فيكون ذلك رافعا لحكم الاستصحاب والوجه في تضعيفه ما عرفت من اجمال التكليف فلا علم بارادة الاقل على الجهة الجامعة
بين الوجهين الا حال انضمامه الى الاكثر اذ لو كان التكليف متعلقا بالاقل كان مرادا بالخصوص ولو كان متعلقا بالاكثر كان مرادا في ضمنه فهو حينئذ مراد
قطعا واما اذا انفرد من الباقي فلا علم بارادته اصلا حتى ينفي الباقي بالاصل والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي غير
نافع في المقام اذ المعلوم في الفرض المذكور امر مبهم اعتباري لا يقضي بوجوبه على الانفراد ولا الانضمام اذ المفروض انتفاء العلم بتعلقه بالبعض او الكل
من حيث هو كل غاية الامر انه يدل على وجوبه حال الانضمام لثبوت احد الوجوبين له قطعا كما بينا فظهر انه لا يثبت هناك التكليف بالاقل حتى ينفي
الزائد بالاصل ومن البين ان كلا من اصالة البرائة والعدم انما ينفي التكليف خاصة وليس من شانه الاثبات فاجراء الاصل في المقام نظير اجرائه فيما
اذا كان الاتيان غير منشأ لكن في الجزء الاول مع زيادة التركيب في احدهما او كان المفهوم الوجودي في احدهما اكثر من الاخر كما اذا علم تكليفه بشيء
ودار بين ان يكون حيوانا او جمادا فان اعتبار الجسمية في الواجب معلوم واعتبار ما يزيد عليه من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم فينفي بالاصل
ومن الواضح فساده الثالث انه بعد الشك في الجزئية والشرطية في الصورة المفروضة يتوقف العلم باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه فهو مقدمة
للعلم بفعل الواجب وقد تقرر في محله وجوب مقدمة الواجب مطلقا سواء كان من مقدمات العلم او الوجود وقد جرى عليه الاصحاب في عدة من المقامات كوجوب الصلوة
في الثوبين المشتبهين ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف والصلوة الى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ووجوب ترك الوطي عند اشتباه الزوجة بالاجنبية
ولزوم التحرز عن الحلال المشتبه بالحرام الى غير ذلك من المقامات وبتقرير اخر اذا توقف العلم باداء التكليف على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان
به دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن في الواقع جزءا من اجزاء الصلوة او شرطا من شروطها الا ان هذه الجهة والملاحظة
المذكورة قد قضت بحسنه ووجوب الاتيان به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بشيء واوعده على تركه وحذره عن مخالفته ثم اشتبه المطلوب على العبد ودار
بين شيئين ولم يكن له سبيل الى التعيين ولا جهة مانعة عن الاتيان بالامرين حكم العقلاء بوجوب الاتيان بهما لتحصيل القطع باداء ما اراده المولى ولم
يكتفوا بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل احدهما حتى انه اذا اقتصر في ذلك كان مذموما عندهم وجاز للمولى عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها الا
ان الفرق بينهما انه مع انتفاء المصادفة يعاقب على ترك الواجب ومع حصولها على التجري على الترك الحاصل من الاكتفاء بواحد منهما ولا فرق في ذلك بين ان
الواجب في نفسه بين الامرين او تعيينه عنده وحصول الترديد المفروض في الموضوع لجريان المقدمة المذكورة في المقامين واتحاد الجهة القاضية بوجوب
الاتيان بالامرين في الصورتين ومن غريب ما وقع في المقام عن بعض الاعلام من ادعاء الفرق والبناء على التفصيل حيث قال بعد منع مقدمية العلم مطلقا
فانا وان قلنا بوجوب المقدمة فقد نتوقف في ايجاب هذا القسم وذلك لان اقصى ما استفدنا هناك للوجوب هو انا نعلم من حال الامر بشيء الامر بجميع
ما يتوقف عليه ذلك الشيء ورجعنا في ذلك الى العرف وطارحنا في مقدمة العلم الى حال الشارع في التكاليف لم نقطع بانه قد اوجب الامر الاتيان بكل
ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي ترك الكل بل يجوز ان يقنع هنا باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد والغايب من حيث ان المصلحة في الشاهد تعود اليه بخلاف
الغايب فانها تعود الى المامور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين ولا اقل من الجواز وح فنمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين
باصل البرائة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه فلا يتم الا بالضميمة كما في غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين وستر
العورة ونحو ذلك فانه ما علم فيه الشغل بشيء بعينه ولم يرفع الاشتغال التكليف الا بيقين وضعفه ظاهر من وجوه احدها انه كما يعقل من حال الامر وجوب الاتيان
بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم او الاطمينان باداء ما هو الواجب اذ الاكتفاء بمجرد احتمال الاداء تفويت للمصلحة المترتبة عليه
اذ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة الى الامر او المامور كيف وقد قرر في الصورة الثانية وقد مثله بغسل
الوجه واليدين ومسح الراس وستر العورة ومع انه ليس فيما يتوقف عليه اداء الواجب ثانيها ان الدليل على وجوب المقدمة ليس منحصرا في المذكور فلو سلم عدم
جريانه في المقام كان فيما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام ومجرد تجويز اكتفاء الشارع باحد الامرين لا يوجب زوال الخوف
وهو ظاهر ثالثها انه مع الغض عما ذكرناه اي فارق بين ما اذا دار نفس التكليف بين شيئين او وقع هناك شك في الموضوع اذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك باحد
الامرين يحتمل في المقام وتعيين نفس المكلف به في الثاني لا يقضي بوجوب الجميع اذ الاكتفاء المذكور انما هو بسقوط التكليف في المقامين فلا يمكن الحكم في
الاول بكون احد الامرين هو عين الواجب بحسب الواقع فغاية ما يقضي به الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به في الظاهر وهو جار في المقامين ولو تمسك فيه
باستصحاب الشغل جرى في الاول ايضا اذ مع الاتيان باحد الامرين لا يحصل اليقين بالفراغ رابعها ان ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغايب غير
واضح اذ من الواضح ان الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحة سواء كانت عائدة الى المكلف او المكلف بل ربما كان الثاني اوضح اذ ملاحظة حال النفس
في ذلك اكد حجة القائل باجراء الاصل في المجملات وجوه الاول ان المناط في حجية اصالة البرائة وجواز الرجوع اليه في نفي التكاليف الشرعية حاصل
في ذلك من غير تفاوت فما قضى بحجيتها في التكاليف المستقلة قاض بها في المقام لان المجوز للعمل بالاصل المذكور في ساير المقامات هو انسداد
باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة ونفي التكليف بما لا يطاق فان المقدمات المذكورة قد جوزت لنا العمل بالظن في الاحكام الشرعية بعد
التفحص والتجسس من الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر ومن البين ان ذلك كما يجري في نفس
الاحكام الشرعية كذلك يجري في ماهية العبادات في الجملة وكما انه لا يجوز الاخذ بالظن في نفس الاحكام الشرعية قبل بذل الوسع في ملاحظة الادلة

والتفحص والتفتيش عن كيفيات دلالة الادلة وتحصيل ما هو اقوى الظنون الممكنة كذلك الحال في المقام وكما انه يجوز الاخذ بالاصل هناك بعد الملاحظة المذكورة
فكذا في المقام من غير تفاوت اصلا ومما ذكرنا يظهر ان العلم باشتغال الذمة بالعبادة المجملة في المقام قاطع لاصالة البرائة واصل العدم السابق فيكون الاصل
فيه بقاء الشغل حتى يثبت الفراغ منقوض بالاحكام المستقلة فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام التي علم اجمالا بالضرورة من
الدين قاطع لذلك لثبوت حكم اجمالي بخصوص كل مسئلة من تلك المسائل رافع لحكم الاصل للعلم بثبوت ذلك الحكم وكما انه بعد التفحص عن الادلة وبذل
الوسع في ملاحظة الضوابط الشرعية يرجع في الثاني الى اصالة البرائة لما عرفت من قضاء المقدمات المذكورة بالرجوع الى الظن بعد انسداد طريق العلم
فكذا في الاول لجريان المقدمات المذكورة فيها بعينها فاذا لم يحصل لنا من جهة الاخبار او الاجماعات المنقولة او المحصلة الحاصلة من ملاحظة حال السلف ان
ماهية الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في وجوب السورة وتعارضت فيه الادلة وتكافأت
او لم يقم هناك دليل على الوجوب بعد بذل الوسع وبقي عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظاهر توقفا على قيام دليل غيره واصل البرائة قاض بنفيه
لنا نفيه باصل البرائة واصالة عدم الوجوب فانه يفيد وجوب الظن بالعدم ويحصل من مجموع المذكورات الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرنا لا
غيرها الثاني من الادلة على حجية اصالة البرائة هو استصحاب البرائة القديمة وهو بعينه جار في المقام اذ من البين ان التكليف بشيء ذي اجزاء تكليف في الحقيقة
باجزائه وايجاب لها فاذا قال صل وكانت الصلوة مركبة من عشرة اجزاء كان ذلك تكليفا وايجابا للاتيان بتلك الاجزاء والزاما للمكلف بفعلها
فنقول اذا تعلق التكليف بمجمل وحصلنا بعد التفحص عن اجزائه وشرائطه عدة امور ولم نجد في الادلة ما يفيد اعتبار غيرها فان لنا ان نقول انه قد تعلق
التكليف بتلك الاجزاء يقينا وقد حصل الشك في تعلقه بما يزيد عليها وقضية استصحاب البرائة السابقة البقاء على البرائة بالنسبة الى تلك
الزيادة فلا نخرج عن مقتضى البرائة القديمة الا بمقدار ما حصل من العلم بالتكليف فالاستصحاب المذكور دليل شرعي على نفي غيرها من الاجزاء او
الشرائط فيكون اثبات كل من الاجزاء والشرائط ونفيه حاصلا من دليل شرعي والقول بانه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك في حصوله يستصحب الشغل
حتى يتبين الفراغ مدفوع بانه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء والشرائط المعلومة وما يقال من ان ذلك انما يتم مع عدم ارتباط بعض الاجزاء
بالبعض واما معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم لاحتمال تعلقه بالمجموع المركب منها ومن غيرها وبعبارة اخرى لا علم بحصول التكليف بها
بشرط شيء لا يقضي بالعلم بالتكليف بها بشرط لا كما هو المفروض مدفوع بانه اذا تعلق التكليف بالمجموع المركب فقد تعلق بالاجزاء المذكورة ثم
ان التكليف بالمركب تكليف باجزائه فاذا اندفع التكليف بالزائد من جهة الاصل تعين المعلوم لتعلق التكليف به وما يتوهم من ان تعلق التكليف
بالخصوصية مخالف للاصل ايضا بين الاندفاع للعلم بتعلق التكليف به في الجملة قطعا غاية الامر حصول الشك في انضمام الغير اليه وعدمه فيتبع نفي الغير
بالاصل يحكم بالمرة في التكليف به وهو من لوازم النفي المذكور ومرجعه الى امر عدمي ومع الغض عنه فنقول ان وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المعلومة
مما لا خلاف فيه بين الفريقين انما الكلام في وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وعدمه والقائل بوجوب الاحتياط يقول به ونحن ننفيه بالاصل المذكور
الثالث قد بينا ان الاصل فراغ الذمة والحكم ببرائتها حتى يتبين الاشتغال فما لم يحصل العلم او الظن المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به وكذا بعد حصول
العلم بالشغل لا يحكم بالبرائة ما لم يتبين الفراغ فنقول في المقام ان القدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلقة بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر انه صلوة
او صوم مثلا اما بالعلم او الظن الاجتهادي ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلوة في نفس الامر والواقع والقول بان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية
فقضيته تعلق التكليف بها تعلقه بالامور الواقعية مدفوع اولا بان تلك الخطابات غير متوجهة الينا حتى يرجع فيها الى ظواهر الالفاظ ولو سلمنا ظهورها
فيها وانما المرجع في المقام هو الاجماع على الاشتراك ولم يثبت الا بمقدار ما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر
والحرج المنفي في اكثرها وثانيا بان الالفاظ وان كانت موضوعة بازاء الامور الواقعية الا ان الخطابات الشرعية واردة على طريق المكالمات العرفية ومن الظاهر
انهم يكتفون بظاهر افهام المخاطبين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد الواقعي ولا فانه مع عدم امكانه او وقوعها لادائه
الى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه مع ما يرون من اشتباه المخاطبين في الفهم كما يظهر من ملاحظة الاخبار فظهر انهم كانوا يكتفون بمجرد ظهور المراد والدليل
به فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما ينسبق الى افهامهم انه الصلوة او امكنهم معرفة انه الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم
كان خطابا بما في نفس الامر مع علم المخاطبين حتى يلزمنا ذلك من جهة الاجماع على الاشتراك فمحصل الكلام انه لم يثبت حصول الاشتغال ووقوع التكليف
الا بمقدار ما دل عليه الدليل عندنا اما بطريق العلم او الظن المعتبر وما زاد عليه منفي بالاصل فالقول بانه بعد حصول الاشتغال لا بد من اليقين بالفراغ
مدفوع بان المتيقن من الاشتغال ليس الا بمقدار ما قام الدليل عليه فينفي غيره بالاصل فان اعتبار كل جزء او شرط تكليف زائد ولذا يعبر عنها بالاوامر
والنواهي في الغالب كساير التكاليف الرابع الاخبار الواردة في المقام الدالة على رفع التكليف بغير المعلوم وان لا تكليف الا بعد البيان مما تقدمت الاشارة الى
جملة منها فانها شاملة لمحل الكلام وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بها يتعين التكليف بالباقي فيكون المستند في حصر الاجزاء والشرائط المعروفة فيها
اثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع اما اثباتا فظاهر واما نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالاخبار المذكورة فتكون تلك الادلة بعد انضمامها الى هذه
الاخبار مبينة لحقيقة تلك المجملات غاية الامر ان يكون ذلك بيانا ظاهريا كاشفا عما تعلق به التكليف في ظاهر الشريعة وان لم يكن كذلك بحسب الواقع كما هو قضية اصالة
البرائة في ساير المقامات فان قلت بعد فرض تعلق الامر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته من الاخبار المبينة لها يكون المامور به مجهولا والادلة الجزئي
بها الا الكل وقضية الاخبار المذكورة سقوط التكليف بالمجهول قلت قد قام الاجماع من الكل على عدم سقوط الواجب من اصله ووجوب الاتيان بالاجزاء
المعلومة قطعا وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتمل وعدمه وقد عرفت قضية تلك الروايات السقوط الخامس ان اصل العدم حجة كما مر في المقام مع قطع

الشارع من اصالة البراءة فان الاصل في المركب عدم تركبه من الاجزاء الزائدة وعدم اعتبار الشرط الزائد فيه واصل لعله تحقق معرفة تدرج واعليه في كثير من المقامات السابقة
القاعدة المعروفة عندهم من الاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر وهي جارية في المقام وقد جروا عليها في مقام مواضع كثيرة التابع انه كيف يصح الحكم
بوجوب ما احتمل جزئيته او شرطيته وقد قامت الادلة على لزوم استنباط الاحكام الشرعية من مداركها المعينة وعدم جواز الاخذ بمجرد الاحتمالات القائمة
من دون اثبات الشرعية من ظنون مخصوصة او مطلق ما افاد الظن على القول بحجيته ومع البناء على الجزئية او الشرطية فيما احتمل جزئيته او شرطيته يرجع
الامر الى الاكتفاء في اثبات مثل ذلك بمجرد الاحتمال وهو خلاف ما قضت به الادلة ودل عليه النصوص القاطعة بل وما هو المعلوم ضرورة من الشريعة
المطهرة ثم ان ههنا مسلكا اخر في الاحتجاج مبنيا على ادعاء نفي الاجمال في تلك الماهيات وورود التكليف بها على حسب البيان وهذه الطريقة وان كانت
خارجة عن محل الكلام اذ المقصد هنا اجراء الاصل مع الاجمال ليكون الاصل المذكور من جملة ما يوجب بيان ذلك الاجمال بحسب الظاهر الا انه مشارك لما
ذكرناه في الثمرة لذا ذكرناها في طي ادلة المسئلة وقد احتجوا لذلك بوجوه الاول ان التكليف بالمجمل وان اقتضى بحسب اللغة التكليف بما عليه ذلك
المجمل في نفس الامر فيجب الاتيان بجميع اجزائه الواقعية اذ المفروض تعلق الامر بتمام تلك الماهية الا ان اهل العرف لا يفهمون من ذلك الا التكليف بما وصل
الى المكلف وظهر لديه وقامت الادلة عليه لا بكل ما يتوهم دخوله فيه وانه لاحجة فيما تعلق الامر به الا ترى انه لو قال اكرم كل عالم في البلد وتصدق على كل
مسكين فيه واهن كل فاسق منهم لم يفهم من ذلك عرفا الا تعلق الاحكام المذكورة بمن علم اتصافه باحدى تلك الصفات المذكورة بعد بذل الوسع في الاستعلام
فيمن يحتمل فلا يجب ايقاعها بالنسبة الى كل من يحتمل اندراجه في احد المذكورات لما يتوهم من لزوم الاخذ بتيقن البراءة بعد اليقين بالشغل فلا
تكليف بها الا على النحو المذكور والمفروض الاتيان بها كذلك فهو قاض بحصول الاجزاء والامتثال ولا يلزم من ذلك دخول العلم في مدلول الالفاظ الا
بموافقته في الثمرة لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلق الحكم بالمعلوم وانما ذلك رجوع الى العرف في تقييد ذلك الاطلاق حسبما ذكر
الثاني ان قضية القاعدة في تلك الالفاظ المجملة هو الحمل على المعاني الشرعية اذ لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا كلام وعلى القول بعدمها فالمفروض قيام
الدليل على ارادة المعاني الشرعية والا فلا اجمال في معانيها اللغوية والمعاني الشرعية ليست الا ما صار اللفظ حقيقة فيها عند المتشرعة كما هو معلوم من ملاحظة
موضع النزاع في الحقيقة الشرعية فالمرجع في تعيين المعاني الشرعية الى عرف المتشرعة ولا اجمال في فهم العرف من تلك الالفاظ لوضوح اشتهار المعاني الشرعية
وبلوغها الى حد الحقيقة ومن الواضح ظهور المعاني الحقيقية منها عند ارباب الاصطلاح فما ينصرف الى ذهنهم من الاجزاء والشرائط هو المعنى الشرعي الموضوع
بازائها على الاول والمراد منه بعد قيام القرينة الصارفة على الثاني فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يرجع فيه الى عرف المتشرعة في معرفة سائر الاوضاع كما هو الغالب عن
الخاصة والعامة الثالث ان البيان حاصل بما تلقيناه من حملة الشريعة ورواة الاحكام الشرعية بعد بذل وسعهم وسعايتهم فان العادة قاضية في ذلك بعد
البحث والتفتيش على الادلة بالعثور على الحقيقة كيف ولو كان هناك شيء اخر غير ما ثبت وظهر من الاجزاء والشرائط لبينه النبي والائمة صلوات الله عليهم اذ
ليس بعث الانبياء ونصب الاوصياء الا لتعليم الاحكام وارشاد الانام وليس ذلك حاصلا بمجرد القاء المجمل وحكم الناس بالرجوع الى الاحتياط فان ذلك معلوم
من ملاحظة حال السلف ولو ورد هنا شيء من النبي والائمة لذكره الحملة واشاروا اليه وبينوا الادلة القائمة عليه مع ما هو معلوم من حرصهم على بيان
الاحكام وبذل وسعهم في ارشاد الانام فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقي في الخفاء ولاتضح كمال الوضوح والجلاء لما فيه من عموم البلوى ولا غرو ان
بما ند بطرؤ من الاحتمالات وما قد يتخيل هنا من الاشكال كيف والامر في تعرف معاني الالفاظ موكول الى الظن كما هو معلوم من الطريقة الجارية في تعرف
الحقائق اللغوية والعرفية وحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة ومن البين حصول الظن بعد ملاحظة ما قررنا في معظم العبادات فانها تعم بها البلية
ويعم الحكم فيها معظم الامة كما ذكرنا الرابع ان الالفاظ الدالة على العبادات المفروضة اسام للاعم من الصحيحة والفاسدة كما قرر في محله فبعد تحصيل
المسمى في التسمية ينفى غيره بالاصل حتى يقوم دليل على اعتباره ولا ريب ان الواجبات الاجماعية وما قام عليها الادلة الشرعية من الاجزاء والشرائط
كافية في حصول التسمية فيمكن اجراء الاصل في جميع ما تعلق الشك به الخامس ان التكاليف الشرعية من بدو الشريعة ما كانت موضوعة الا على حسب
البيان الا ترى انهم لو كلفوا بالصلاة وبين لهم النبي عدة من اجزائها وشرائطها من غير تصريح منه بالحصر في المذكور وقام هناك احتمال ان يكون جزء اخر او شرط اخر
وحضر وقت الحاجة ما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط بل كان منفيا بحكم الاصل اذ لو كان هناك جزء او شرط اخر لبينه الشرع واذ لا بيان فلا تكليف
لوضوح ان وضع الشريعة وبعث الرسل والحجج الى الخليقة ليس الا لبيان التكاليف الشرعية واتمام الحجة على البرية ولم يجعل البناء على الاحتياط من وجوه
البيان ليترك النبي بيان الواجبات ويحيل الناس الى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة الطريقة الجارية عند الصحابة وحيث عرفت ان بناء الشرع على
كون التكليف مبنيا على البيان دون البناء على الاحتياط يجري الحكم بالنسبة الى سائر الاعصار والامصار لاتحاد المناط في الكل بل عليه جرت الطريقة
في الجميع قال بعض القائلين باجراء الاصل في المقام ليت شعري كيف كان في مبادي التكليف ولا سيما بالنسبة الى النائين او ليس انما كان يرد عليهم
شيئا فشيئا امروا بركعتين فكان التكليف بها ثم امروا باخرين فكان باربع وهكذا لا يعرفون الا ما يرد عليهم وان جازوا ان يكون قد اوحي اليه شيء
اخر ودام ولم ياتهم بها الرسل اترى انه توجب عليهم الاتيان بكل ما اوطاه او توهموه لما قيل لهم اولا اقيموا الصلاة ان هذا الا هو التشريع انتهى
هذه جملة ما يتخيل من الوجوه لاجراء الاصل في ماهية العبادة وهي بضميمة الوجوه المتقدمة الى هذه تنتهي الى اثني عشر وجها ولا يذهب عليك
وهن الجميع اما الاول فان حجية اصالة البراءة ليست مبنية على الظن فضلا عن البناء على اصالة الحجية فيه بل الغالب في موارد الاحتجاج بها عدم
حصول الظن منها ولو فرض حصول الظن منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتفاقية لم يتم دليل على حجيته ولذا لا يكون قابلا للمعارضة
شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من جهة الظن كانت كسائر الادلة يراعى في الترجيح بينها جانب القوة مع انها ليست كذلك والحاصل ان اصالة

البراءة قاعدة

البراءة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كما مر القول فيه في نفي الحكم والحكم ببراءة الذمة مع عدم قيام شيء من الادلة على ثبوت التكاليف الشرعية
فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصة انما تنهض حجة مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف ومع البناء على اصالة الحجية في الظن
انما يصح الاستناد اليها مع انتفاء مطلق الظن بثبوت الحكم فهي نافية للحكم الا فيما دل الدليل فيه على الثبوت وليست حجيتها مبنية على الظن
بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها ويدل عليه ملاحظة اجرائها في سائر مواردها فهي قاعدة في مقابلة قاعدة الظن فيما اذا لم يقم هناك
دليل ظني على النقل مط على القول باصالة حجية الظن او ظن مخصوص على القول الاخر وانما لم يجروا عليها اولا من جهة لزوم الحرج في الدين حسبما قرر
في الاحتجاج على اصالة الظن اذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور لظهور فساد ابتنائه على حجية اصالة حجية الظن واذا بطل كون المناط
في حجية الاصل المذكور لم يصح الحكم بالحجية في المقام من جهة جريان المناط المذكور فيه بل الامر بالعكس اذ بعد فرض اشتغال الذمة بالمجمل يتبع
استصحاب ذلك الشغل حسبما مر نعم على القول باصالة حجية الظن لو فرض حصول ظن من الاصل المذكور في المقام امكن القول بحجيته ويراعى فيه
مهم قوة الظن الحاصل منه بالنسبة الى ما عرفت من الاستصحاب فان رجحت عليه صح الاستناد اليه وهو كما ترى وجه جدلي بل لم نعلم ذهاب احد اليه بل ظاهر
الاطباق على خلافه ثم ما ذكر في دفعها اورد عليه بانقطاع اصالة البراءة بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتى نعلم بالفراغ من التفصي
بسائر التكاليف المتعلقة اذا شك فيها نظرا الى حصول العلم اجمالا بثبوت حكم خاص بالنسبة الى خصوص كل مقام واشتغال الذمة بتحصيل حقيقة
تلك الاحكام بين لا اندفاع لوضوح الفرق بين المقامين مع ما في الكلام المذكور من الابهام فانه لو اريد به اشتغال الذمة بمعرفة كل حكم حكم
ويتعلق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرد الاصل المذكور فهو بين الفساد اذ لسنا مكلفين في معرفة الاحكام الا بما دلت عليه الادلة ونهضت عليه
الشواهد الشرعية ومع عدمها يبنى على الاحتياط او اصالة البراءة بحسب ما ظهر من حكم العقل والشرع به وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقائق الاحكام
الواقعية مع انسداد الطريق اليها في الغالب ولا يمكن الوصول اليها لا من اصالة البراءة ولا من البناء على الاحتياط اذ ليس شيء منهما طريقا الى معرفة
ما هو الواقع وغاية ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمة اما لفراغها من اصلها او للاتيان بما اشتغلت به واين ذلك من معرفة حقائق الاحكام
المتعلقة وان اريد به اشتغال الذمة هناك باداء التكليف فهو ايضا واضح البطلان اذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران الواقع
بين حصول التكليف وعدمه فاي علم قضى هناك بالاشتغال ولو اعتبر العلم الاجمالي باشتغال الذمة باداء تكاليف الشرع جملة من الضرورة والايات
والاخبار الدالة على وجوب الطاعة التي هي موافقة الامر والنهي فيجعل ذلك قاضيا باعتبار العلم بالفراغ كما قد يستفاد من كلمات بعض المتاخرين
ايضا حيث حكم بعدم الفرق بين ان يكلف اولا على الاجمال ثم يامر ويبني على التفصيل او يكلف بالتفصيل ثم يامر بالمجمل تاكيدا كما يقول امتثلوا ما
امرتم به وتوضيح المقام ان الاوامر المتعلقة بوجوب الامتثال لتكاليف الشرع ولزوم الطاعة قد افادت وجوب طاعته في جميع اوامره ونواهيه ولا ريب
في اجمال هذا المامور به وعدم وضوحه عندنا للشك في كثير من الاوامر والنواهي الشرعية فان كان الاجمال المفروض باعثا على لزوم الاحتياط في تفريغ الذمة
جرى في المقامين وان بني على الاقتصار على القدر المعلوم ونفي ما عداه بالاصل جرى فيهما ايضا مع انه ان التكليف المذكور ليس الا دالا على التكاليف
الخاصة المتعلقة بمواردها المخصوصة حتى يكون هناك واجبان احدهما من جهة الامر المتعلق بالفعل والاخر من جهة الضرورة القاضية بوجوب الطاعة او الايات
الدالة عليه وح نقول ان العلم الاجمالي بحصول تلك التكاليف المتفرقة لا يفيد العلم بحصول تكليف زائد على القدر المعلوم من التكاليف والامتثال
بتلك القدر المعلوم لا يتوقف على غيره قطعا فبعد تحقق الامتثال بالنسبة اليها وعدم العلم بتعلق الطلب بغيرها لم يتحقق علم بالاشتغال راسا حتى
يتوقف على العلم بالفراغ بخلاف المقام لتحقق التكليف بالمجمل وعدم حصول العلم بالامتثال اصلا مع الاقتصار على القدر المعلوم ولو سلم حصول
تكليف اخر على جهة الامتثال متعلق بوجوب الامتثال فالامر امتثاله بحسب متعلقاته مما يتوقف بعضها على بعض فيقتصر اذن على القدر المعلوم وينفى الاجمال
الباقي بالاصل للعلم بحصول الامتثال بالنسبة الى المعلوم وعدم تحقق الاشتغال من اصله بالنسبة الى غيره حسبما مر تفصيل القول فيه ويفقد الخلاف
المقام اذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال راسا واما الثاني فبان متعلق التكليف مجمل في المقام وليس التكليف
بالاقل متحققا على الحالين ليؤخذ به وينفى الباقي بالاصل على ما مر تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على المختار واما الثالث فبان من البين وضع
الالفاظ للامور النفس الامرية من غير مدخلية للعلم والجهل بالمرة وقضية الاصل والطريقة الجارية في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها في وضعها
الموضوعة حتى تقوم قرينة صارفة عنها فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب من ذلك الخطاب كما يتخلص من ملاحظة الاحتجاج المذكور
وعليه يدور صحة الاحتجاج به غير وجيه بل غير معقول لرجوع ذلك الى عدم قصد شيء مخصوص من العبارة واستعمالها في معنى مجهول هو ما يفهمه المخاطب
المخاطب كائنا ما كان واعجب منه ما حكم به من جريان طريقة المخاطب عليه واما ما ذكر من جريان الطريقة على الاوهام بحسب الحال فهو لا يدل على ذلك بوجه
اذ ذلك انما يكون وجها لعدم تنصيص الشارع على المقصد بحيث لا يحتمل الخلاف بل نقول انما جرى في المخاطبات على ظواهر الالفاظ كما هو قانون اصحاب
اللسان في البيان لا ان مقصوده من العبارة هو ما يفهمه المخاطب وان غلط في الفهم وفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع فالقدر اللازم هو
تكليفهم بظواهر الالفاظ ما لم يقم هناك صارف عنها ومن البين كشفه للنحو عما هو مقصود في الواقع اذ لو اريد غيره لزم الاغراء بالجهل والتكليف
بالمحال واين ذلك من كون المراد بتلك الخطابات ما يعتقده المخاطب ويفهمه من تلك العبارات نعم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات بعد عدم التقصير
في الفهم يكون مكلفا به في ظاهر الشرع الى ان يتبين له الخطأ في الفهم وكذا الكلام فيما يثبت عند المجتهد من الاحكام بعد بذل الوسع في تحصيلها فانه
مكلف بما يعلمه اداه اليه الادلة الشرعية وان فرض مخالفته لما هو الواقع وذلك لا يستلزم ان يكون ذلك مراد من الشارع من خطاباته وكونه تكليف

الاولي

هو الحكم بحسب الواقع كيف ولو كان كذلك لزم القول بالتصويب اذ هو في ظاهر الشرع مكلف بما ادى اليه اجتهاده فان طابق الواقع والا كان مخطئا فالتكليف
الأولى متعلق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع ولا بد من بذل الوسع في تحصيل ذلك الاول بعد كونه مكلفا بما هو الواقع راسا غير مجتهد وكونه مكلفا
في الظاهر بما يؤدي اليه اجتهاده غير نافع في المقام وانما ذلك لو قامت الادلة عنده على تعيين اجزاء الصلوة مثلا وشرايطه فيجب عليه العمل بمقتضاه وليس
كذلك المفروض ان الثابت من الادلة هو اندراج جملة من الافعال واعتبار عدة من الشرايط فيقع الشك في زيادة القائمة بالثابت في صدق الصلوة
لا على ذلك الفعل على تلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرايط المعينة فالثابت بالدليل اعتبار الاجزاء والشرايط المذكورة في ذلك الفعل على تلك الاجزاء
كذلك فكيف يصح القول بتحقق الامتثال بمجرد الاتيان بها مع الشك المذكور وعدم قيام دليل شرعي على كون ذلك الماهو هو بين المقام والقول
بان الواجب في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزءا كان او شرطا فينفي غيره بالاصل كما يبقى في سائر المكلف مع علم ارتباط بعضها
بالبعض مدفوع بانه اول الكلام في تعلق الامر بذلك المقدار الذي يشك في حصول المعنية بحصوله فالقول بان القدر المسلم تعلق التكليف
به واضح الفساد هنا لخصوص الاجزاء اذ لم يحض ارتباط بعضها البعض بحيث لو انتفع واحد منها ارتفع التكليف بالمامور فقضية الاصل
ح ان بقاء التكليف الواقعي بما هو مؤدى اللفظ واقع في المقام وحصوله بمجرد الاتيان بتلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرايط المعينة غير
معلوم بالنظر الى الادلة الظاهرية فلا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه الا مع الاتيان بكل جزء او شرط شك فيه مع الاتيان بكل جزء
الامكان ليعلم معه بحصول البراءة واداء الواجب فهو واضح لا خفاء فيه واما الرابع فبان شمول الاخبار لمحل الكلام غير معلوم بل لا يبعد الظهور
الى غيره وهو ما اذا كان اصل التكليف بشيء مجهولا او كان جاهلا به بالمرة كما اذا لم يخطر باله او قام عنده دليل شرعي على عدم اعتباره دون
ما اذا حصل اليقين بالتكليف ثم شك في حصول المكلف به بما يؤديه سيما مع علمه بحصوله في ضمن الاجزاء المستجمعة للجزء او الشرط المشكوك بل علمه
بحصوله في الفرد المذكور دون غيره مما يعين الاتيان به فليس ذلك مندرجا في الجهالة المسقطة للتكليف ولا اقل من الشك في اندراجه في الاخبار و
هو كاف في المقام ولو سلم شمول اطلاقها لذلك فهو معارض بما دل على عدم نقض اليقين الا بمثله ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ مع ان سائر الاجزاء
والشرايط انما ثبتت ونفيت بالادلة الظنية لعدم ابتنائها على حد اليقين فاي فائدة في مراعاة اليقين في جزء او شرط مخصوص مع انتفائه في سائر
الاحوال والشرايط وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الاتيان بالجزء او الشرط المشكوك مع انه لا يقين في سائر الشرايط والاجزاء اذ قد عرفت
ان المطلوب من اليقين في المقام ما قام عليه الدليل المعتبر المنتهي الى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه عين المكلف به بحسب الواقع لوضوح عدم اعتباره
في الشرعيات لا حكما ولا موضوعا والمفروض ان ثبوت الاجزاء والشرايط مما ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محل الكلام فاعتبار اليقين الواقعي
فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين باداء المكلف به كما لا يخفى انه لو كان المقصود منه تحصيل ذلك لم يقم الدليل الشرعي على الاكتفاء بهذا المفروض وعدم
قيام دليل شرعي على كونه القائم لذلك الجزء او الشرط من افراد ذلك الواجب حتى يقع بصدقه عليه والقول بان الاصل المذكور من الادلة على نفيه
مدفوع بان ذلك اول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الادلة عليه كيف ولو سلم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام صح يعقل معه القول
بوجوب الاحتياط كما لا يخفى واما الخامس فبان المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ ومدلوله وهو من هذا الاعتبار ليس من الاحكام الشرعية
بل هو من الامور العادية الجارية على نحو المخاطبات العرفية سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية او لا وستقرر ان الاصل العدم من حيث هو لا يتفرع
عليه ثبوت الاحكام الغير الشرعية مما يجعل موضوعا للاحكام الشرعية ونحوها ولا يثبت الهيئات المفروضة امور جعلية توقيفية ومثل ذلك لا مدخل
لاصل العدم فيه كيف ولو كان كذلك لجاز اثبات بساطة الموضوع له بالاصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط او المركب منه ومن غيره وكذا بساطة
اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطا او مركبا كما اذا شك في كون اللفظ الموضوع بازاء شخص لفظ عبد او عبد الله فيحكم بالاول
بمقتضى الاصل ومن البين ان لا سبيل اليه في ذلك فيشبه الهذيان في وضوح البطلان ثم مع الغض عن ذلك كله فاصل العدم على فرض حجيته
في سائر المقامات انما ينهض حجة فيما يبعد الغريب وجود الشيء وعدمه سواء تعلق الشك بوجود شيء استقلالا او مع امور اخر وليس المقام
من ذلك فان المفروض دوران المطلوب بين شيئين لا قطع بتعلق التكليف باحدهما من التكليف بالاخر كما قدمنا القول فيه فهو نظير ما اذا دار التكليف
بين مكلفين مركبين مختلفين وكان احدهما اقل جزءا من الاخر فان ما قلنا لا يتخيل هناك من ترجيح الاول بالاصل مع انه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه
سوى اشتمال الاكثر في المقام على الاقل ولا ثمرة يترتب عليه لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالاكثر للتكليف بالاقل الا في ضمنه لا مط فيتردد المكلف
به بين شيئين لا يقطع بتعلق التكليف باحدهما على كل من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور واما السادس فبان المرجع في الاصل المذكور
الى اصالة البراءة او اصل العدم وقد عرفت الحال فيهما واما السابع فبانه لا يحكم في المقام بكون المشكوك جزءا او شرطا بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير
دليل وانما يحكم بوجوب الاتيان في الظ وليس المستند فيه مجرد الاحتمال كما توهم بل تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب مراعاتهما
في المقام حسبما عرفت من قيام الادلة عليه كيف ولا تامل في رجحان الاحتياط في المقام ان لم نقل بوجوبه وذلك ايضا حكم من الاحكام الشرعية والمنشأ فيه
قيام الاحتمال المذكور واما الثامن فبانه ان اريد ذلك كان الاوامر المتوجهة الى المكلفين متعلقة بالواقع بما قام الدليل عند المكلف لزم القول
بالتصويب لاختلاف المكلفين في ذلك تفاوت الافهام في معرفة الاحكام وهو مخالف لاجماع الشيعة ودعوى فهم العرف في ذلك ممنوع بل فاسد
اذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم الا ما اراده المتكلم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال فان اخطاء احد في الفهم فلم يصل اليه شيء لم يلزم
منه عدم تعلق التكليف به بحسب الواقع غاية الامر ان يكون ذلك عذرا له في الترك فغاية ما في المقام فهم العرف كون العلم طريقا الى الواقع في تعيين

متعلق التكليف

ما تعلق التكليف به في الفروض المذكورة ومع هذا فيكون التكليف الظاهري منوطا بالعلم فلو تم ذلك لزم القول بوجوب مراعاة الاحتياط في المقام وكان
يرى بذلك حجة لما اخترناه اذ المفروض من المعلوم انه لا يحصل في المامور به من جهة ما كان جامعا لجميع الاجزاء والشرايط المشكوكة والحاصل انه يكون الامر
بالصلوة بحسب انه امر بما علم انه صلوة لا علم الا بالاتيان به على النحو المذكور وابين ذلك من الاقتضاء المعلوم اعتباره في الصلوة وجواز الاقتصار
على القدر المعلوم في الامثلة المذكورة انما هو لكون التكليف بكل منها مستقلا فيحصل الامر المذكور الى وارد يحصل الامتثال في كل منها بحسبه
غير ارتباط بينها في الامتثال ولذا يكتفى بالقدر المعلوم من غير حاجة الى مراعاة الاحتياط حسبما مر تفصيل القول فيه واما التاسع فبان غاية
ما يفهمه اهل العرف في المقام من المعاني الاجمالية واما التفصيل وتعيين الاجزاء والشرايط بالخصوص فيرجع فيه اهل العرف الى الفقهاء
وحملة الشرع فان قلت اي فرق بين هذه الالفاظ وغيرها حيث يصح الرجوع في تعيين معاني سائر الالفاظ الى العرف ولا يصح في المقام قلت انما
يرجع الى العرف في تعيين المفهوم الذي وضع اللفظ بازائه دون تعيين مصاديقه بل لا بد هناك من مراعاة العلم بانه راجح في مسمى اللفظ
سواء حصل ذلك من الرجوع الى العرف او الحس او العقل فاللازم من الدليل المذكور صحة الرجوع الى العرف في معرفة مسمى الالفاظ المذكورة
في الجملة وهو كذلك ولذا ادعوا في كونها موضوعة بازاء الصحيحة والاعم منها الى العرف واما تمييز اجزاء المعنى وشرايطه على التفصيل فليس مما يوخذ
في وضع اللفظ حتى يرجع فيه الى العرف حسبما فصل في محله فلا بد من تمييزه بمقتضى الادلة القائمة وهو مما يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال
الا ترى ان الصلوة الصحيحة ايضا من الالفاظ المستعملة في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيله الى العرف وانما يرجع اليه في كونه العبادة المخصوصة
المبرئة للذمة ويختلف اجزائه وشرايطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الادلة الشرعية ولذا يحكم فيه على حسب ما فهم من الادلة
واما العاشر فبان معرفة اجزاء الصلوة والصيام وغيرها من العبادات ومعرفة شرايطها وموانعها من عمدة الاحكام الشرعية ومعظم المسائل
الفقهية واكثرها مما خفيت على معظم الامة لوقوع الفتنة المعروفة واختلاف الاخبار الماثورة وخفاء دلالتها بالذات او بملاحظة مجموع الادلة
ولذا صار كثير منها معارك للاراء واختلف فيه اساطين الفقهاء وفضلاء الاعلام الاستناد فيها الى الظن ان امكن وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح
في المقام مع ان الفقهاء الاعلام من قديم الايام بل من عصرهم عليهم السلام لا زالوا مختلفين في كل بند من ذلك سعى في تحصيل الذلك وينهض الادلة
على ما يرجحه هنالك ... تلك المسائل ولو افاد وضوح الامر فانما يفيده بالنسبة الى الامور الاجمالية او بعض الاجزاء والشرايط الواضحة واما
الخصوصيات المعتبرة وسائر الاجزاء والشرايط المرعية فلا كما هو المعلوم من ملاحظة اجزاء الصلوة وشرايطها مع انها اهم التكليفات الشرعية واعم من
جميع العبادات بلية وما ادعي من حصول الظن بحقيقة الصلوة من ملاحظة ما ذكره تم اذ ليست المعرفة بالجهالات المذكورة كالمعرفة بسائر الاحكام
الشرعية من الرجوع في استفادتها الى الضوابط المرعية سواء افادت ظنا بالحكم او لا ومن الواضح ان ادعاء حصول الظن نظرا الى الوجه المذكور بمعرفة
تمام تفاصيل اجزاء الصلوة وشرايطها الواقعية من غير زيادة عليها ولا نقيصة بعيد جدا سيما بالنسبة الى الظواهر الواردة في احكام الشكوك ونحوها
بل يمكن دعوى القطع بفساده على انك قد عرفت ان تعيين تلك الخصوصيات ليس من قبيل اثبات الموضوع له بالظن ليكتفى فيه بمطلق الظن بل الظ
انه اثبات للمصداق والموضوع له هو المعنى الاجمالي الاعم حسبما فصل في محله فلا يكتفى في تعيين المصداق بمطلق الظن بل لا بد فيه من العلم او الاخذ بطريق
ينتهي الى العلم كما هو معلوم من ملاحظة سائر المقامات وما قام الاجماع على حجية الظن فيه انما هو موضوعات الالفاظ دون سائر الموضوعات كما قد يتوهم
واما الحادي عشر فبما قرر في محله من فساد الدعوى المذكورة وكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء الصحيحة كما تبيناه في محله واما الثاني عشر فبان ما لم يبينه
النبي ص مما يحتمل جزئيته او شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعا اذ ليس نصب الانبياء الا لانباء الاحكام وارشاد الانام لا لان يأتوهم بالتكاليف
المجملة ويكلون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مرت الاشارة اليه وبالجملة ان بيان الاحكام من الواجبات عليه صلى الله عليه وآله فاذا ترك البيان بازاء على
المفروض دل على انتفاء الامر فيه اذ لا يترك ما هو واجب عليه سيما في امر التبليغ وقد نص الاصوليون على انه لو وقع تكليف بالمجمل ثم صدر عن النبي ص
فعل يمكن ان يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجة تعين ان يكون ذلك بيانا له والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو بعينه جار في المقام
فكما ان بيان الاجزاء المفروضة دليل على جزئيتها كذلك عدم ذكره لما زيد عليها دليل على عدم اعتباره بهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم الوصول
الواجب على الله ومقابلته احدهما بالاخر مما لا وجه له اذ لا يجب على الله تعالى ايصال احاد الاحكام الى احاد العباد كيف ومن البين خلافه نعم تعلق
التكليف بالمجمل كيف يمكن الحكم بحصول البراءة بالناقص استنادا الى عدم وصول القدر الزائد لما عرفت من ان الايصال الذي من الواجب على الله تعالى ولا على
الرسول حتى يدل انتفاء الزيادة وما ذكر من ان النائين عن حضرته لم يكونوا مخاطبين في شيء من الجهالات بل يأتون ما يصل من البيانات ويتركون ما لم
يثبت عندهم وان احتملوا وروده عن النبي ص مدفوع بانه ان كان عندهم من البيان ما حصلوا به معنى ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم شكوا في
تعين حصل هناك وشك وروده كما هو محل المقام فلا نسلم اذن في الجريان على الحكم السابق وهو غير محل النزاع لثبوت الدليل الشرعي اذن على نفي الزائد
اما اذا لم يكن كذلك بل وصل اليهم عدة اجزاء حصلوها من اماكن متعددة ولم يعلموا حصول ذلك المجمل عليه ويتيقنوا بحصولها مع انضمام عدة اخرى من
الافعال المشكوكة جزئيتها او شرطيتها فالقول بجريان طريقتهم على الاكتفاء في اداء التكليف به بالفعل بالجزء ... بلا ريب كان الاظهر خلافه كيف ومن
المستبين عند العقول توقف اليقين بالفراغ على اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا ولكن تمام الكلام في المراد سيجيء امور احدها ان الكلام المذكور كما يجري
في الاجزاء كذا يجري في الشك في الشرائط والموانع من غير فرق في جريان جميع ما ذكرنا في الجميع وقد اشرنا اليه في ضمن الادلة وقد يتخيل التفصيل بين الاجزاء وغيرها فيبقى بعدم
جريان الاصل في الاول ويحكم بجريانه في الشرايط والموانع وقد يتوقف بعد من في الاولين وجريانه في الاخير وبما يظهر من بعضهم ندرة الخلاف في عدم

جريانه في الاخير حيث ذكر الخلاف في جريانه في الاجزاء والشرائط وربما تجاوز بعضهم الى المانع وانت خبير بان عدّ المانع من جملة الشرائط في الحقيقة فتوهم الفرق
بينه وبين الشرط في المقام من الغرائب وكان وجه الفرق بينهما ان الفعل يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرائط ومانعية المانع يتوقف على الدليل فيدفع
بالاصل ولا يخفى وهنه اذ انتفاء المانع ايضا ماخوذ في تحقق الفعل على نحو الشروط ولا علم بحصول الفعل مع فرض الشك فيه والقول بان المعتبر فيه
لما كان عدم ما هو كان موافقا للاصل واضح الفساد اذ ليس الكلام في الشك في تحقق الموضوع وانما الكلام في الشك في تحقق المتعلق بنفس المانعية كما اذا علم
تحقق شيء وشك في مانعيته فالقول باصالة عدم مانعيته ان تم جرى نظيره في عدم شرطيته فظهر ان توهم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدا
بقي الكلام في الفرق بين الشك فيهما وبين الشك في الاجزاء وقد حكى عن بعض الافاضل المحققين التفصيل بين الامرين فحكم بعدم اجراء الاصل في
الاجزاء وجريانه في الاخيرين والوجه فيه ان قضية الجزئية اندراجه في الكل فلا يعقل تحقق الكل بدون تحقق كل من الاجزاء فالشك في الجزء شك في تحقق الكل
وبالجملة ان كل واحد من الاجزاء لابد من اندراجه في الموضوع لما انيط به التسمية فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه فلا يمكن العلم بايجاده بدون الاتيان
به وذلك بخلاف الشرائط والموانع لخروجها عن ماهية العبادة والقول بان الشغل اليقيني يحتاج الى اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بالاتيان بما لم
يعلم عدم شرطيته وترك ما لم يعلم عدم مانعيته مدفوع بان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاجزاء لدخولها في المسمى بخلاف الامور الخارجية من الشرائط
والموانع لان المشكوك في شرطيته ومانعيته معلوم عدم جزئيته فلا دخل له في مسمى اللفظ فامتثال الامر بالصلوة وغيرها من العبادات انما يتوقف
على اليقين بحصول الاجزاء ومع تحقق حصولها يصدق المسمى ومعه يحصل الامتثال القاضي بحصول الفراغ شرعا ما لم يدل دليل على خلافه
على نحو ما يذكر في المعاملات وهو المراد باليقين بالفراغ اذ المفهوم منه هو الفراغ الشرعي وما يتوهم من ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط
ففيه ان العبارة المذكورة لا تخلو عن اجمال وهي على بعض معانيها لا كلام فيها لكنه غير مرتبط بالمقام توضيح ذلك ان المراد بالشك اما الشك في الشرط
في وجوده او في شرطيته وكذا الشك في المشروط اما ان يراد به الشك في وجوده او في مشروطيته فاذا لوحظ كل من الاحتمالين الاولين مع كل من
الاخيرين تكون الوجوه اربعة فان اريد به ان الشك في وجود الشرط يقتضي الشك في وجود المشروط فحق ولا ربط له بالمقام وان اريد به ان الشك
في الشرطية قاض بالشك في المشروطية فهو واضح ايضا ولا نفع له في المراد اذ الحاصل منه هو الشك في مشروطية الفعل به لا الشك في وجوده كيف
والمفروض تحقق الاجزاء باجمعها ومع العلم به كيف يعقل الشك في نفس وجود المشروط الذي هو عين تلك الاجزاء واما الوجهان الاخران فلا
وجه لاولهما اذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يستلزم احدهما الاخر قلت هذا الكلام المذكور مبني على كون اجزاء المامور به بجميعها معتبرة
في التسمية بحيث يرتفع المسمى بارتفاع اي منها كما هو قضية الجزئية بادي النظر نظرا الى قضاء الضرورة بانتفاء الكل عند انتفاء جزئه فاذا
تعلق الشك بجزئية شيء كان شكا في حصول الكل بدونه فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه بخلاف الشرط والمانع لاحراز المكلف اداء
المسمى عند اداء الاجزاء بتمامها فاذا علم شرطية شيء او مانعيته وجب التزام التقييد في الاطلاق على قدر المعلوم واذا حصل الشك فيه دفع ذلك
بالاصل لقضاء الاطلاق بحصول الامتثال من دونه وانت خبير بان مرجع ذلك الى القول بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيح بحسب الاجزاء دون
الشرائط فاستجماع جميع الاجزاء معتبر عنده في التسمية بخلاف استجماع الشرائط حسب ما مر تفصيل القول فيه في محله فهو اضعف الوجوه في تلك
المسئلة ومع البناء عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم اجراء الاصل في الجهالات فان مقتضى القول المذكور الالتزام الاجمال في تلك الالفاظ بالنسبة
الى الاجزاء دون الشرائط بل هي مطلقة بالنسبة اليها ليتوهم قضاء الدخول والخروج بذلك فيجري الاصل بالنسبة الى الثاني في غير البيان وانما الكلام
في المقام في جريانه بالنسبة الى الاول نظرا الى اجمال اللفظ وقد منع منه القائل المذكور حسب ما اخترناه ولو سلم القائل المذكور اجمال اللفظ بالنسبة
الى الشرائط ايضا لم يحصل عنده المفهوم الذي يتعلق الامر به مع الشك في حصول جميع الشرائط المعتبرة فيه فلا يمكنه الحكم بالامتثال لعين ما ذكره في الاجزاء من
غير فرق اصلا الثاني في بيان الحال في شبهة الموضوع والمراد بها ما اذا اشتبه موضوع الحكم ودار الامر فيه بين قسم الحلال والحرام وان علم تفصيلا
حكم تلك الاقسام فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشئا عن الجهل المذكور وحيث لا يعلم كون الحاصل هناك اي قسم منها واما اذا كان الحال بعكس ذلك
بان تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شك مع ذلك في اندراجه في الحلال والحرام من جهة الشك فيما انيط به الحل والحرمة في الشريعة كالمذبوح
غير القبلة او من دون التسمية فان الفعل الحاصل من المكلف مما لا اشتباه فيه وانما الاشتباه في حكمه فالشك في اندراجه تحت الميتة او المذكى
مع العلم بحكم كل من القسمين لابد من جهة شبهة الموضوع وان كان قد يترائى في بادي الرأي ثم ان الشبهة في الموضوع قد يكون من جهة الشك في طرو ما ذلك مع
يقتضي تحريمه على الوجه المفروض كما اذا شك في طريان الغصب على المال الحلال وطريان النجاسة على الماكول الطاهر او طرو ما يقتضي اباحته بعد
العلم بتحريمه اولا كالمغصوب اذا شك في زوال الغصب عنه او النجس اذا شك في طهارته وقد يكون من جهة الجهل بالحال المتصل في بلد وانه بين الاندراج في النوع الحلال من جهة
او الحرام مع عدم العلم بحصول النوعين في المقام بل وان الامر يندرج في الفرد الحاصل بين النوعين كما اذا شك في كون المرأة رضيعة يحرم عليه
نكاحها او اجنبية يجوز له التزويج بها او وجد لحما ولم يدر بكونه ميتة او مذكاة او دار بين كونه من الحيوان الماكول وغيره او راى حيوانا وشك في اندراجه
في النوع الحلال او الحرام وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا يمكن التميز على نحو
اختلاط الدبس والمائع المغصوب بالمباح وكذا السمن والطحين والسويق بل الحنطة ونحوها وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند
حصولهما معا وعدم تمايزهما في المقام مع الجهل بالتعيين كالانائين المشتبهين عند العلم بنجاسة احدهما والدرهم الحلال المشتبه بالحرام اذا علم
حرمة احدهما اذا علم حرمة احدهما وحلية الاخر ولحم الميتة والمذكاة عند اشتباه احدهما بالاخر وقد يكون الامور المرددة بينها محصورة وقد

بكونه غير

تكون غير محصورة فهذه صور المسئلة الا ما اذا كانت الشبهة من جهة طريان ما يزيل الحكم الثابت من الحل او الحرمة فلا ريب في البناء على الحكم الاول حتى
يثبت خلافه سواء كان الثابت اولا هو الحل او الحرمة من غير خلاف بين الاصولية والاخبارية فان حجية الاستصحاب فيه متفق عليه بين الفريقين
ولا وجه لتوهم الحل في الصورة الثانية نظرا الى عدم حصول اليقين بالحرمة اذ مجرد الاستصحاب لا يفيد العلم وقد انيط الحكم بالتحريم في الرواية
المذكورة بعد الدوران بين الحل والحرمة بالعلم بالحرمة لظاهر اليقين فيحكم بالحل من دونه اذ المراد من العلم في الشرعيات هو العلم الشرعي
اعني ما حصل من الدليل المعتبر عند الشارع سواء افاد اليقين بالواقع او لا حسبما نقول بمثله في مسئلة الاستصحاب كما سيجيء بيانه ومع الغض
عن ذلك فالحكم بالحل في الرواية مغيا بعدم العلم بالتحريم وبعد العلم به لو حصل بعده الشك والظن بالحل فلا دلالة في الرواية على الحكم بحله
اصلا فيستصحب التحريم من دون معارض ولو كان مما توارد عليه الحالان ولم يعلم تقدم احدهما وتاخر الاخر لو حظ بنفسها ففي جريان
القاعدة المذكورة فيه نظرا الى عدم العلم بالحرمة فيؤخذ بالحل الى ان يعلم التحريم وعدمه نظرا الى حصول العلم بحرمته المخصوص في الجملة فيخرج عن
مورد النص المذكور وجهان وقد يؤيد الاول عمومات الحل وكانه الاظهر وان كان من الثاني اعني ما اذا دار الامر في المصداق بين الوجهين فان
كان هناك قاعدة شرعية قاضية بالحل كيد المسلم واخبار ذي اليد القاضي بالحل والطهارة فلا اشكال او بالمنع كاخباره بحرمته او نجاسته
وكاصالة عدم التذكية بالنسبة الى اللحوم والجلود ونحو ذلك قضى بالمنع وان خلا عن الامرين فظاهر الرواية المذكورة قاضية فيه بالحل بل لا يبعد
ان يكون ذلك هو مورد الرواية كما سنشير اليه ولو وجد حيوانا وشك في كونه من جنس الماكول وغيره فهل يحكم بمجرد ذلك بحله او لابد من استعلام
الحال في اندراجه في احد الاصناف المحللة او المحرمة بالرجوع الى اهل الخبرة او العلامات المنصوبة من الشرع وكذا الحال في غير الحيوان من الماكول
والمشروب الدائر بين المباح والمحرم وجهان والذي يقوى في النظر انه ان كان ذلك معلوم العين وكان مجهول الاسم او مجهول الصفة التي بها
يتميز الحلال عن الحرام فيشك في شانه من تلك الجهة فلا يبعد كونه من الجهل بالحكم فيجب عليه التجسس عنه ولا يجوز له البناء على الحل بمجرد الجهل المفروض
نظرا الى الاصل المذكور وهل يجوز له البناء على الحل مع العجز عن التجسس وجوه ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره واما اذا كان الموضوع غير معلوم
العين وكان دائرا بين الامر المحلل والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الاصل المذكور فلا يجب التجسس عنه فعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها من
المركبات التي لا يعرف اجزائها قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وان احتمل ان يكون بعض اجزائها مما يحرم اكله هذا وما ذكر من الحكم بحل المشتبه
في هذه الصورة ظ بالنسبة الى الحكم بحله في نفسه واما بالنسبة الى حله في العبادات اذا دار الامر بين المنع من التلبس بها نظرا الى الاحتمال
منافاته لها وعدمه ففيه وجهان وذلك كالجلد الدائر بين كونه من ماكول اللحم وغيره او الشعر الملاصق للباس الدائر بين الامرين فيحتمل اندراجه
في اطلاق الرواية المذكورة فيبنى فيه ايضا على الحل والجواز حتى يتبين الخلاف ويحتمل انصراف الرواية الى حل الشيء وحرمته في نفسه دون كونه مانعا
من صحة عمل اخر وعدمه وكان الاصل المذكور في العبادات المجملة عند الدوران بين جواز فعل فيها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على المنع حسب ما عرفت من وجوب
مراعاة الاحتياط نظرا الى العلم بحصول التكليف والشك في اداء المكلف به كذا الحال في صورة الشك الحاصل في الاداء من جهة الموضوع بل لا يتفاوت
الحال في الشك المفروض بين العبادات المجملة وغيرها اذ لا ثمرة للاطلاق بالنسبة الى الشك الحاصل في اداء الشيء المعين او الاتيان به لقضاء اليقين
بالاشتغال في مثله باليقين بالفراغ مطلقا وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان الشك المفروض قاضيا بالشك في اداء شرط من شروط العبادة كما اذا لم يدر
كون اللباس منسوجا من صوف الماكول او غير الماكول واراد ستر العورة الواجب في الصلوة به وما اذا تعلق الشك بوجود المانع كما اذا اراد لبس الثوب
المفروض في الصلوة في غير ستر العورة والفرق ان المقتضي للصحة غير ثابت في الاول للشك في وجود الشرط القاضي بالشك في وجود المشروط فيبقى التكليف
بحاله الى ان يتحقق العلم بالفراغ بخلاف الثاني لوجود المقتضي هناك غاية الامر احتمال وجود المانع وهو مدفوع بالاصل ويشكل ذلك بان مرجع
المانع الى الشرط فان عدم المانع شرط في الصحة فالشك فيه ايضا قاض بالشك في وجود المشروط بل كغيره من الشروط الوجودية وقد يدفع بانه وان
كان مرجع المانع الى الشرط الا ان الملحوظ في الشرط وجود الشيء وفي المانع عدمه فتحقق الاول مخالف للاصل بخلاف الثاني وكفى فيه فارقا بين
المقامين الا ترى انه لو شك في تحقق الحدث في الصلوة بني على عدمه ولو شك في تحقق الطهارة والاستقبال بني على عدمهما ايضا وقد يشكل ذلك
بالفرق بين ما اذا دار الامر بين وجود الشيء المانع وعدمه وبين وجود الشيء والشك في مانعيته لكونه هو الامر المانع او غيره فانه لا شك في دفع
الاول بالاصل واما الثاني فدفعه بالاصل مشكل لاحتمال ان يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقق المط وان يكون غيره ونسبة الاصل الى
الامرين على وجه واحد بل قد يقال ان قضية الاصل هنا ايضا هو الاول نظرا الى ان حصول الاشتغال باداء المامور به معلوم والخروج عنه غير
معلوم مبني على عدمه نعم لو كان هناك اصل يقضي بانتفاء المانع صح الاشكال عليه كما لو شك في الشعرات الملصقة بالثوب انها من الماكول
او غيره فانه يمكن ان يقال ان الصلوة في الثوب المفروض قبل حصول الشعرات فيه كانت صحيحة فيستصحب ذلك الى ان يعلم المنع هذا كله اذا كان تحريم
الشيء في المقام على وجه المانعية اما اذا لم يكن مانعا بل كان دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم وان تبعه المانعية فلا شك في كون الاصل فيه ايضا
عدم التحريم كما في الصورة السابقة فيدفع المانعية من جهة نفي التحريم ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادة المجملة وغيرها من المطلقات اذ المفروض
ثبوت المانعية غاية الامر دوران الشيء بين كونه ذلك المانع او غيره واما ما كان من الثالث اعني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا
يميز احدهما عن الاخر فلا اشكال في تحريم استعمال الجميع اذا استعمال كل جزء من المباح استعمال الجزء من الحرام المنضم اليه وفي بعض صور
المسئلة يحصل الاشاعة والشركة القهرية فيكون استعمال المباح استعمالا للحرام نعم في بعض صور امتزاج الحرام يحكم بالحل كما اذا استهلك الحرام

كذا وجه دعوى الاولى في ابدالها بالواو

اي الشك في

وفي بعض نسخ بعد قوله دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم كقوله كما لو ... المانعية من جهة التحريم

الطاهر في الماء او لو كان نجسا ولم تنجس به الماء لاعتصامه وعدم تغير احد اوصافه فان الظاهر وان كان عينه موجودا بحسب الواقع وتوضيح الكلام في ذلك ان حرمة المحرم قد يتبع اسمه كالطين فان خرج بالامتزاج عن اسمه كاستهلاك الطين في الماء او غيره انتفى التحريم وكذا لو زال مقدار وصف ينتفي بالامتزاج كالاستخباث في وجه ولئن كان دائرا مدار حقيقته فان حصل استهلاكه في الماء على الوجه المذكور وتقضي بحله ما دل على طهارة الماء وطهوريته واما الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضي بالحل وفي ساير المايعات اشكال ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف هذا كله اذا لم يكن التحريم من جهة كونه ملك الغير اما اذا كان من جهة كونه ملكا للغير فالظاهر عموم المنع في جميع الصور ولو كان قليلا غير معقول نعم قد يقوى البناء على كون التصرف تابعا للماكثية الا مع المالية كما هو الظ نعم لو حصل التلف بالامتزاج كما اذا قطر قطرة من الدبس الحرام في الماء فالظاهر عدم المنع ولو ظهر اثره كما لو ورد بمحوه من المعطرات او الادوية القوية الاثار قوي حصول المنع وان استهلك فيه والظاهر صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة لمالكه بالنسبة ولو كان الممازج مماثلا فالظاهر عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلا وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه واما القسم الرابع وهو ما اذا كانت الشبهة من جهة وجود الحلال والحرام معا واشتباه مصداق احدهما بالاخر فان كان ما وقع فيه الاشتباه من الافراد غير محصور فلا اشكال في الحل وجواز التصرف ويدل عليه امور الاول الاجماع المعلوم والمنقول في كلام جماعة بل الضرورة قاضية به في الجملة فان وجود ماء نجس في العالم اذا احتمل ان يكون ما عندنا من الماء هو ذلك النجس وكذا حرمة شيء كذلك لا يقضي بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور واذا لم نعلم نجاسته او حرمته وهو ظ الثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو منفي في هذه الشريعة بالاية والرواية وما يورد في المقام اولا من ان لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف من جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام على اكلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقصود في المقام وثانيا ان الحل الحاصل بسبب العسر والحرج انما يتبع حصول ذلك ومن البين ان الاجتناب عن غير المحصور ليس عسرا او حرجا في جميع الازمان بالنسبة الى جميع الاشخاص الا ترى ان من يزاول الصحاري المتسعة يعسر عليه الاجتناب من جهة بسبب علمه بحصول نجس في مكان غير معين منه بخلاف من يجاورها ولا يحتاج الى ملاقاة شيء منه وقد يتحقق العسر والحرج في الاجتناب عن المحصور فيقضي بحل ما اشتدت الحاجة اليه فلا بد اذن من بناء الامر على الدوران مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمها دون انحصار الشبهة وعدمه مدفوع اما الاول فبان لزوم العسر والحرج قد يبتنى في تشريع الحكم وقد يقضي بالجواز في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم بان حصل الحرج في اغلب موارده لم يقع من الشارع تشريع لمثله وان لم يكن هناك حرج في اغلب موارده بل اتفق هناك حرج وضيق في الاجتناب عنه في بعض الموارد فلا ينافي ذلك تشريع اصل الحكم وانما يقضي بالرخصة في محل الضرورة كما في اكل الميتة في المخمصة فما ذكره من ان العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة مستشهدا باكل الميتة كما ترى ومن ذلك يتبين الجواب عن الثاني فان عموم لزوم الحرج في المقام قاض بعدم تشريع الحكم في الموارد النادرة ايضا مما لا حرج فيها بخلاف ما اذا كان الحرج اتفاقيا فانه انما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظ لا يخفى فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول الحرج مط ضعيف جدا كما يتضح ذلك من ملاحظة نظايره في ساير المقامات الثالث انك قد عرفت ان الاصل في الاشياء بمقتضى العمومات المتقدمة هو الحل حتى يعلم ثبوت التحريم والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد في العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات حتى يمنع من الاقدام بالنسبة الى خصوص الموارد احتمال كون الحرام خصوص شيء منها في نظر العرف ضعيف بحيث لا يلتفت اليه في الاقدام بالنسبة على خصوص الموارد بل هو نظير الجهة المذكورة من ظنون اصحاب السوداء وذلك كما لو تحرز عن كثير من المطعومات لاحتمال كونه مسموما نظرا الى حصول العلم بوجود طعام مسموم في العالم وقد يكون هو ذلك الذي يريد الاقدام على اكله اذ لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا اليه بحسب العرف في شيء من الموارد الخاصة لم يعد ذلك العلم الاجمالي علما في المقام فمقتضى العمومات المذكورة ثبوت الحل والاباحة بالنسبة الى خصوص الموارد كما هو المدعى ولا يجري نحو ذلك بالنسبة الى الشبهة المحصورة كما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله تع بقي الكلام في المراد بغير المحصور ففسره بعضهم بما يكون خارجا عن حد الاحصاء بحسب العادة فيتعذر او يتعسر احصاؤه في العادة لكثرته وانتشاره ويمكن ان يقال انه ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص المصاديق الخاصة موهوما غير ملتفت اليه بحسب العادة او انه ما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص قبيحا بمعنى العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق او حليته يقطع بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت والوجوه الثلثة متقاربة الا ان الوجه الاخير اخص مط اذ قد يرتفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما نظرا الى احتمال انطباق ذلك الاجمال عليه ومع ذلك يعد من غير المحصور ايض فالظاهر ان الوجه هو الاول لا انه لا يفارق الثاني بل ولا الثالث في الاغلب وان كان ما وقع فيه الاشتباه محصورا فالمعروف من المذهب هو المنع من الاقدام على كل من الافراد التي وقع فيها الاشتباه وعدم جواز التصرف في شيء منها حتى يزول الاشتباه بوجه شرعي من غير فرق بين الاقدام عليها في نفسها او في اداء واجب يتوقف على المباح منها كاستعمال احد الانائين المشتبهين بالمغصوب او النجس في الوضوء او الغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقف عليه الا ان يغلب جهة وجوبه على تحريم ذلك المحرم كما هو الحال في بعض الواجبات وهذا هو الذي ذهب اليه المعظم بل حكاية الاجماع عليه مستفيضة في خصوص بعض المقامات كمسألة الانائين المشتبهين وذهب بعض المتاخرين الى كون الشبهة محللة للحرام بمعنى جواز الاقدام على حال الاشتباه بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك اقداما على الحرام فيجوز الاقدام على جواز جميع تلك المشتبهات الى اخرها وانما يحرم الاقدام عليها مجموعا للعلم بالتعرض للحرام في ذلك الاقدام الخاص وقد ذهب الى ذلك بعض المتاخرين ولم نجد القول به من احد من المتقدمين وذهب بعض اخر من المتاخرين الى جواز الاقدام الى ان يحصل العلم بالاقدام على الحرام فان وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم في الاخر وان كان الاشتباه بين ثلثة

وكان الحرام

وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كل منها انفرادا ايض وفي اثنين منها انفرادا ومجتمعا ومع حصول التصرف فيهما يحرم التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا ايض الا انه مع الاقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شيء من الاخرين ومن ذلك يعرف الحال في ساير فروض المسألة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير بين الفردين والافراد بحسب ما فيها من الحلال فهو مخير في الاقدام على كل منها على حسبه فاذا استوفى مقدار الحلال تعين الباقي للحرام على مقتضى اختياره فهو قول بتحريم التصرف في الجميع ايض وان حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل التخيير ويعزى الى بعض الاصحاب قول باستعمال القرعة في المقام فيحكم بالحل والحرمة على حسب ما اخرجته ومرجع هذا القول الى الاول فان القائل منع من التصرف قبل القرعة مط غاية الامر انه يقول بحصول التعيين والخروج عن الشبهة شرعا بالقرعة وهو امر اخر لا ربط له بالمقام وكيف كان فالاقوال المذكورة في المسألة اربعة والمختار هو ما ذهب اليه المعظم ويدل عليه امور الاول انه بعد حصول الاشتباه فاما ان يحكم في الظ بحرمة الاقدام على الامرين وعدم جواز الاقدام على شيء منهما او بجواز الاقدام على الجميع فلا يحرم في الظ التصرف في شيء منهما او بجواز الاقدام على احدهما دون الاخر ولا سبيل الى شيء من الوجهين الاخيرين فتعين الاول وهو المدعى اما الاول فللزوم الحكم بحلية المحرم وطهارة النجس اذ المفروض العلم بحرمة احدهما او نجاسته والبناء على الثاني قاض بالترجيح بلا مرجح اذ نسبة الاباحة والتحريم اليهما على نحو سواء ولو فرض حصول الظن بالحل او الحرمة فلا عبرة به في المقام لما دل على عدم الاعتداد بالظن في مثل المقام فانه من جملة الموضوعات الصرفة ولا عبرة فيها بالظنة ومع الغض عنه فلا يجري في جميع الصور اذ قد يتساوى الحال بالنسبة اليهما كما في صورة الشك فهو مندرج في محل الكلام قطعا ويمكن الايراد عليه بوجوه الاول النقض بان اختيار الوجه المذكور كما يقضي الحكم بتحليل الحرام فاختيار الوجه الاول قاض بتحريم الحلال وايضا وحكم بالنجس على الطاهر للعلم بحلية احدهما وطهارته فكيف يحكم بالتحريم بالنسبة اليهما ويبطل حكم الطاهر هنه فما يجاب به بناء على اختيار هذا الوجه يجاب به على تقدير الاخذ الثاني فانا نختار الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين وما قيل من انه يؤدي اليه ان اريد به الحكم بحلية الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كك فهو فاسد اذ لا كلام في ثبوت التحريم والنجاسة في الواقع ولذا لا يجوز الاقدام عليهما مجموعا وان اريد دائرا الى الحكم في الظ بجواز الاقدام على ما هو محرم في الواقع مع عدم العلم بالاقدام على خصوص الحرام حين التلبس بكل منهما فبطلانه اول الدعوى واي مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذرا للمكلف في موارد شتى الثالث انا نختار الوجه الثالث وما قيل من لزوم الترجيح بلا مرجح انما يتم اذا قلنا بحلية احدهما بالخصوص وحرمة الاخر كك واما اذا قلنا بحلية احدهما وحرمة الاخر في الجملة فلا فان قلت لا وجه للقول بالحل المبهم وحرمته فان الترك والاتيان انما يكون للمعين فتعين الوجه الاول ويلزم المحذور وهذا هو الذي رام المستدل قلت المقص حرمة احدهما وحلية الاخر على وجه التخيير بان يكون المكلف مختارا في الاقدام على اي منهما فاذا اقدم عليه لا يجوز له الاقدام على الاخر على حسب ما ذكرنا في تقرير القول الثالث من الاقوال المذكورة فلا يرد عليه شيء من المحذورين ويمكن الدفع عن الاول بانه لما كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر قاضيا بورود المفسدة على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال اذ لا محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الامر بين الامرين هو ترجيح جانب الترك لحصول الا من من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على الضرر ومن المقرر وجوب دفع الضرر والخوف فهذا هو الوجه في تعيين جانب الترك والبناء في ذلك على تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام ولا مانع منه فمقتضى القاعدة ح حرمة الامرين في الظ نظرا الى الوجه المذكور نعم لو قام دليل خاص على جواز الفعل ح فلا مانع وقضى بالخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة الا انه لم يقم في المقام وما احتج به الخصم على ذلك مدفوع حسب ما يأتي الاشارة اليه انشاء الله وعن الثاني بان الاحكام الشرعية جارية على موضوعاتها الواقعية فان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية من دون مدخلية في مفاهيمها للعلم والجهل فاذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه فاذا قيل بجواز الاقدام على كل من الامرين لزم الحكم بجواز الاقدام على الحرام وهو ما ذكر من اللازم والقول بكون الجهل عذرا في جواز الاقدام انما يتم في الجاهل المحض الغافل عنه اذ هو القدر الثابت في اشتراط التكليف واما الجاهل المتردد بين الوجهين مع علمه بحرمة احدهما على ما هو مفروض المقام فلا دليل على كون جهله المفروض عذرا بل مقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عن احدهما بمقتضى التحريم حتى يتبين خلافه نعم لو قام دليل خاص على جواز الاقدام وسقوط التكليف المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الاصل المذكور وح فلا كلام والمقص من الدليل المذكور رفض الاصل ولا بالمنع الاقدام الى ان يثبت الجواز واما ثالثا فانما يتم الحكم بالتخيير في المقام اذا لم يكن هناك مناص للمكلف عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يحكم العقل بتساويهما في الاقدام والاحجام واما مع ترتب المفسدة على احد الجانبين والقطع بعدم ترتب مفسدة على الجانب الاخر فلا وجه لحكم العقل بالتخيير بينهما لعدم تساويهما والحاصل ان مفسدة الحكم بالتخيير عدم تساوي الامرين في نظر العقل لوضوح الفساد بينهما فيتعين عنده جانب الترك ومفسدة التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم في مثل ذلك بالتخيير الا مع قيام دليل خاص عليه كما انه لا يحكم بتعيين احدهما الا لدليل دال عليه ولا يذهب عليك ان الاولى في تقرير الدليل المذكور ترديد الاحتمالات وابطال ثلثة منها بالوجوه المذكورة ليتعين الرابع الثاني ان اجتناب الحرام مط لله تع يجب امتثال طلبه ولا يتم ذلك الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاجتناب الجميع واجب ويرد عليه امور احدها انه ان اريد ان اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما او لا فهو ممنوع بل هو اول الدعوى وان اريد ان اجتناب ما هو حرام واجب في الجملة ثم ولا يرتبط بالمقدمة الثانية لينتج المدعى ثانيها ان ما ذكر من ان اجتناب الحرام لا يتم الا باجتناب الجميع ممنوع اذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض لاحتمال مصادفته لترك الحرام ويتحقق مع ذلك صدق امتثال الطلبة نعم لا يدرك ذلك الحكم بتحققه عرفا بمجرد الاحتمال فصدق الامتثال عرفا غير الاتيان بما هو مطلوب به ثم في الواقع مع عدم العلم بحصوله ومع الغض عن ذلك فيمكن تغييره لاحتياج في الجملة بان يراد غيره انه يجب العلم باداء مطلوبه تع اذ كما يجب الاتيان بمطلوبه تع يجب

العلم بانه متوقف على ترك الجميع من غير اشكال ثالثها النقض بغير المحصور فان اجتناب الحرام هناك واجب ايضا ولا يتم الا باجتناب الجميع مما يجانبه في المقام و
يمكن دفعه اولا بانه وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع هناك ايضا الا انه خرج ذلك بالدليل لقيام الاجماع على عدم وجوبه وقضاء العسر
الحرج به مضافا الى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور حيث ان احتمال اصابة الحرام في المحصور مما يعتد به في العادة بخلاف غير المحصور وقد يفصل
القول فيه الثالث ان احد المشتبهين حرام وكل حرام يجب الاجتناب عنه فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب اما الكبرى فظ واما الصغرى فلقضاء ما دل على
تحريم ذلك الشيء بعد ثبوت مدلول التحريم الواقع المفروض للعلم بوجوده في المقام وايضا المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق
مع الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرض المذكور ان يدعى حصول الاباحة من جهة الاشتباه لقيام الدليل عليه كل اذا ثبت تحريم ذلك
المصداق المفروض تخصص القاعدة الدالة على الاباحة بل كان خارجا عنها للعلم بحصول التحريم بالنسبة اليه وحيث ان الخارج مجهود دائر بين
الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجية فيها بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل اذن على حلية شيء منهما في
الظاهر ولا كلام ظاهر بعد ذلك في عدم جواز الاقدام عليه فان القائل بجواز الاقدام انما يقول به من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور ومع الغض
عنه فالعقل حاكم في مثله بعد دوران الامر بين الوجهين وعدم قيام دليل في الظاهر على البناء في خصوص كل من الامرين على المنع من الاقدام حسب
ما مر بيانه في الوجه المتقدم الرابع ما روي عنه انه ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وهذه الرواية وان كانت ضعيفة الا انها مجبورة
بعمل الاصحاب وحملها على خصوص صورة الامتزاج مما لا داعي اليه ودعوى ظهور ذلك الروايات في غير صورة الامتزاج ممنوعة بها وكونها اعم من
الامتزاج وغيره فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيد غير متجه اما القول بانصراف هذه الى خصوص الامتزاج فمما
لا شاهد عليه في الرواية بل ظاهر اطلاقها يعم غيره اما القول بانصراف هذه الى خصوص الامتزاج فما لا شاهد عليها في الرواية بل ظاهر اطلاقها يعم
غيره قطعا واما دعوى كون التعارض من قبيل العموم المطلق فمدفوعة بظهور تلك الروايات في صورة دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين كما
هو المفروض في الصورة الثانية من الصور المتقدمة من غير ان يكون هناك علم بحصول المصداقين في المقام والاشتباه في التعيين كما هو المفروض
في الشبهة المحصورة وهذه الرواية ظاهرة فيما يعم هذه الصورة وصورة الامتزاج فلا تتواردان على محل واحد حتى يثبت التعارض بينهما ولو قيل
بشمول تلك الروايات للشبهة المحصورة لدوران كل من المصداقين بين الاندراج تحت كل من النوعين فالتعارض بينهما من قبيل العموم من وجه
لشمولها للصورة السابقة قطعا وعدم اندراج تلك الصورة في هذه الرواية والمرجحات من جانب الرواية المذكورة نظرا الى موافقتها للمشهور بين
الاصحاب وللاحتياط والروايات الكثيرة الواردة في جزئيات الشبهة المحصورة الدالة على المنع في الموارد الخاصة الخامس الظاهر من تتبع الاخبار
الواردة في خصوصيات الشبهة المحصورة مثل ما ورد في الانائين المشتبهين وما ورد من الامر بغسل الثوب كله عند اشتباه المحل النجس منه وما ورد
من بيع اللحم اذا اشتبه الميتة منه بالمذكاة ممن يستحل الميتة الظاهر من خصوصها كما في رواية ... وما دل على الصلوة في الثوبين المشتبهين كما في حسنة صفوان
وقد افتوا بمضمونها الى غير ذلك مما وردت المشتبه بالحرام مما يجب الاجتناب عنه والاجتناب عنوان المشتبه بالنجس في حكم النجس في عدم جواز استعماله فيما يشترط بالطهارة
من رفع حدث او ازالة خبث واكل او شرب ونحوهما وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظني كما قد توهمه بعض الاعاظم ليكون من قبيل اثبات القواعد النحوية
ونحوها من تتبع مواردها بل نقول انه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الاخبار فهو مدلول عرفي لمجموع تلك الروايات وكما ان المستفاد من ظ خبر واحد حجة
شرعا فكذا المستفاد من جميعها بعد ضم بعضها الى البعض لا بد للحجة انه تحت الدليل اللفظي فيدل على جواز الاتكال عليه ما دل على حجية ظواهر الالفاظ
مجمعة القول بالاباحة مطلقا امور لعدها ان حرمة تلك المصاديق وجريان احكام النجس عليها في المشتبه بالنجس تكليف شرعي متوقف ثبوتها على العلم
سيما بالنسبة الى الموضوعات ولذا يجوز استعمال ما لم يعلم حرمته او نجاسته بالمرة والعلم بحرمة احدهما او نجاسته لا يثمر في المقام لعدم قضائه بالعلم
بحرمة شيء خاص فالجهل اولى بالنسبة الى كل منهما وهو قاض بنفي التكليف كيف ولو كان العلم الاجمالي كافيا في اثبات التكليف لجرى في غير
المحصور للعلم بحرمة البعض او نجاسته ايض مع انه لا يثمر في الحكم بنجاسة شيء من الخصوصيات وكذا الحال في الجنابة الدائرة بين الشخصين مع العلم
بر بالنسبة الى احدهما فانه لا يثمر في اثبات التكليف بالنسبة الى شيء منهما مقتضى الاصل المقرر هو البناء على عدم التكليف حتى يقوم دليل على
ثبوته والعلم بحرمة احد الشيئين او الاشياء غير قاض من باب العلم بحرمة الخاص كما ان العلم بثبوت حرام ما وبخبر ما غير قاض بثبوت الحرمة بالنسبة الى
الخاص والعلم بثبوت الجنابة لاحدهما لا يقضي بالحكم بها بالنسبة الى شيء منهما الثاني عدة من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل مما مرت الاشارة
اليها فانها باطلاقها تعم الجاهل بالموضوع بل بعضها يدعي ظهوره في ذلك دون الحكم حسبما مرت الاشارة اليه منها قوله رفع عن امتي تسعة اشيا
وعد منها ما لا يعلمون وقوله ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه ونحوهما الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حلية الحلال المختلط بالحرام
الا ما علم انه حرام بعينه منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة المروية في الفقيه والتهذيب عن الصادق ع ومنها ما رواه عبد الله بن سنان ايض في الصحيح عن عبد الله
بن سليمان قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه
واتي بجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي اولم ترني اكلته قلت بلى ولكني احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك
عن الجبن وغيره كل ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وفي رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع قال سمعته يقول
كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك
لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك هي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة و

ذلك ما رواه

ذلك ما رواه جماعة من المشايخ منهم الكليني باسناده الصحيح عن حنان بن سدير انه قال سئل ابو عبد الله ع وانا حاضر عنده عن جدي رضع من خنزيرة حتى كبر
وشب واشتد عظمه ثم ان رجلا استفحله في غنمه فاخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا
تسئل عنه وروى الشيخان باسنادهما عن بشر بن سلمة عن ابي الحسن ع في جدي رضع من خنزيرة ثم ضرب في الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه ضربه
فلا تاكله وما لم تعرفه فكله فقد دلت هاتان الروايتان على الحل في الصورة المذكورة مع عدم العلم بحرمته بعينه بل هما صريحتان في الدعوى ومن
ذلك ما رواه جماعة من المشايخ باسنادهم الصحيح الى سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل
منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة
ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا باس ودلالتها على المط واضحة الخامس الاخبار المستفيضة الدالة
على جواز الشراء من السارق والعامل مع العلم بظلمه الا ان يعلم انه الحرام بعينه كصحيحة ابي عبيدة عن الباقر ع قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان
من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس
به حتى تعرف الحرام بعينه وفي صحيحة معوية بن وهب قلت لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وفي موثقة اسحق بن
عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي القوي قلت لابي عبد الله ع اشتري الطعام
من يظلم ويقول ظلمني فقال اشتره وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه وروى
احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه قال سئل ابو عبد الله ع عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت ذلك فلا تشتره الا من العمال الخامس ما دل على
حلية المال المختلط بالحرام مع عدم التميز بعد اخراج الخمس فان لم يكن مع الاشتباه قاضيا بالحل لما كان اخراج الخمس كافيا في المقام فان قلت انه لو كان
الاشتباه قاضيا بالحل كما هو المدعى لما كان حاجة الى اخراج الخمس قلت ان فائدة اخراجه الحكم بحلية الجميع وجواز استعماله وعدم حصول ضمان في استعماله الا
ما اذا استعمله قبل الاخراج فانه وان حصل استعمال الجميع في الجملة الا انه لا يحل استعمال الجميع وحكم ايضا بالضمان في الجملة ولا كذلك الحال ما بعده
الاخراج ويرد على الاول ان التكليف انما يتوقف على العلم في الجملة وهو حاصل في المقام اذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام او النجس واما توقفه
على حصول العلم التفصيلي فمما لا دليل عليه من جهة العقل بل ولا من جهة النقل كما ستعرف الكلام فيه في الجواب عن الاخبار المذكورة بل نقول ان مقتضى
العلم كما هو المفروض في المقام هو الاخذ بمقتضى العلم الاجمالي والجري عليه اذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الاخذ بمقتضاه كما يشاهد ذلك في طاعة
العبيد لمواليهم ولذا يعد المخالف لمقتضى علمه عاصيا لمولاه الا ان يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه ح ولا مقتضى اطلاق وجوب
الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال في ذلك ايض وذلك يقتضي وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسبما مر بيانه فهو في الحقيقة دليل تفصيلي
على وجوب الاحتياط عن الامرين وانما تم ما ذكر على فرض تسليمه لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب ما ذكر من جريان ذلك في غير
المحصور من غير ظهور فرق في ذلك بينه وبين المحصور قد عرفت ما ذكرناه سابقا فلا حاجة الى تكراره وعلى الثاني ان ما ينصرف اليه تلك الاخبار
هو الجاهل الصرف وغاية ما يسلم اندراج غير المحصور فيه لعدم الاعتداد بالعلم الاجمالي الحاصل هنا لدى نظر العرف فيعد جاهلا مط واما فيما نحن فيه
فلا ريب في حصول العلم بالحرام والحلال معا غاية الامر دوران الحل والحرمة بين الفردين ومثل ذلك لا يعد جهلا بالحرام فلا يندرج ذلك في تلك
الاخبار ولا اقل من عدم انصراف اطلاقها اليه وهو كاف في عدم نهوضها حجة في المقام وعلى الثالث ان المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان وما
بمعناها انه اذا كانت الطبيعة النوعية مشتملة على الفرد الحلال والحرام كانت محكومة بحليتها حتى يتبين حرمتها ومحصله ان مجرد وجود الحرام في افراد
الطبيعة المفروضة لا يقضي بالاجتناب عن جزئياتها الا مع العلم بحرمتها وابن ذلك مما اذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه احدهما بالاخر لبعد الرواية
عن الحرام المعلوم من جهة الاشتباه المفروض بل غاية ما يستفاد منها هو حل الحرام المجهول من اصله حسبما قررنا كيف ولو كان الدوران بين الفردين
مع العلم بحرمة احدهما بخصوصه محللا من غير لزوم تجسس عن خصوص المحرم مع سهولة الامر في استعلامه كما هو مقتضى الروايات المسطورة لزم تحليل معظم
المحرمات بذلك كالمرأة الاجنبية المشتبهة بالزوجة من جهة ظلمة او نحو ذلك وكذا حلية الخمر اذا اشتبه لونها او طعمها بغيرها
وكذا الحال في نحوها من المحرمات وذلك مما يقطع بخلافه فلا وجه لاندراجها في الرواية المذكورة وقد عرفت توضيح القول في مفاد الروايات المذكورة في
المسئلة المتقدمة ولا حاجة الى تكرار القول فيه وقد يحمل الروايات المذكورة في المسئلة المتقدمة ولا حاجة الى تكرار القول فيه وقد يحمل الروايات
المذكورة على ما اذا كانت هناك يد قاضية بالحل كما هو مورد رواية عبد الله بن سنان حيث سأله عن حال الجبن والامثلة المذكورة في رواية مسعدة بن
صدقة ولا شبهة اذن في ثبوت الحكم المذكور مع الانحصار ايض وهو خارج عن محل الكلام كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الوجه في حمل الخبرين الواردين
في نسل الفحل المرتضع من الخنزيرة مع الاشتباه بخلاف وحملا على غير المحصور والوجه الاول اوفق بظاهر الخبرين واما موثقة سماعة فهي محمولة على ما اذا
اخرج منه الخمس فيقيد اطلاقها بذلك لما دل على توقف حلية المال الممتزج بالحرام على اخراج الخمس فيحمل المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة و
على الرابع انه لا دلالة في شيء منها على المدعى اذ بعد تسليم صحة التصرف الا اذا علم سابقا بخصوصه وقد عرفت الحال فيه وعلى الخامس ان الحكم بحلية
الحلال المختلط بالحرام من جهة اخراج الخمس لا ربط له بالمحصور كيف ولو كان كذلك لما كان لخصوصية الخمس بل كان افراد الفرد المذكور بعلم كونه حراما
قاضيا بحل الباقي والحاصل ان تزكية المال المفروض باخراج الخمس منه من جملة الاحكام الشرعية المخالفة للاصل الثابتة لقيام الدليل عليه ولذا
يقول به القائل بالاصل المدعى وغيره ولا مدخلية في المقام بل ولا ثمر للاصل المذكور بوجه من الوجوه فظهر بما قررناه ضعف القول المذكور ولا تحتاط

بقي

المذكور الثالث

مداركه حسبما عرفت فى المذكور وبظهور وجوه ما يظهر وجه من القول بجعل القول الذى تشتبها اما بالنسبة الى جواز التصرف فيما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام
فبالوجوه المتقدمة واما بالنسبة الى المنع من الاقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرم فلما يحرم ارتكاب المحرم الواقعى كما يحرم تحصيل اليقين بارتكاب
الحرام وهو حاصل بارتكاب الفرد الاخر الذى يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعى فارتكاب الفرد الاخر مقدمة لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ومقدمة
المحرم محرم فيكون ارتكاب الفرد الاخر محرما من هذه الجهة لا من جهة كونه حراما بحسب الواقع ضرورة كون نسبة التحريم اليهما على وجه سواء فلا معنى
للترجيح حتى يبقى باباحة احدهما وحرمة الاخر وورد عليه تارة بمنع كون مقدمة الحرام حراما ويمكن دفعه بان مقدمة الحرام ان كان شرطا للحرام وعلة تامة
بل من الظاهر عدم تحريمه نعم ان قصد به فعل المحرم كان محرما من جهة اخرى لا من جهة كونه مقدمة وهو غير الحاصل فى المقام واما اذا كانت علة مقتضية
لحصول المحرم فالظاهر انه لا مجال للتامل فى تحريمه حسبما قرر فى محله كما هو الحال فى المقام واخرى بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرما وانما
المحرم هو الاتيان بالحرام كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما لحرم ان يتجسس الانسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم
حرمته كما اذا تصرف فى شىء او اكل او شرب ثم حصل له الشك فى تحريمه او كان شاكا فيه من قبل الامر على وجه لا يقتضى المنع منه ثم بعد التعرض
له استعلم حاله فعلم تحريمه ومن الواضح عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه فان قلت انه لا تحريم هناك حال التعرض نظرا الى جهل المكلف غاية الامر
حصول التحريم حال العلم فينكشف به تحريم ما فعله ذلك الاحين منافى به حتى يكون محرما نظرا الى ما ذكر بخلاف المشتبهين للعلم بحرمة احدهما فاذا
استعملها فقد استعمل المحرم قطعا فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت لا فارق بين الصورتين فان الحرمة الواقعية حاصلة فى المقامين
والمفروض كون الجهل بحرمته بخصوصه قاضيا بجواز الاقدام فيكون الاقدام على كل من المشتبهين سائغا فلا محرم فى الظاهر فى شىء من الصورتين
والحرام الواقعى والعلم به حاصل فى المقامين والعلم بحرمة احدهما فى الظاهر لا ثمرة فى المقام يوجع تأثيره فى تحريم المخصوصة نعم لو ثبت من الخارج تحريم بعد علم
تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقع تم الكلام وقد عرفت ما فيه فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور مضافا الى ما عرفت من وهن الادلة الدالة
على الجزء الاول من مقصوده وقد يحتج عليه بانه مع استعمال الجميع يشتغل ذمته بحق الناس قطعا وشغل الذمة بحقوق الناس محظور يحرم
ما يحكم معه باشتغال الذمة لا مما هو من شانه اذ مع جريانه فى جميع الفروض وعدم وضوح بطلان الفصل لا دليل على حرمة اشتغال الذمة
فى الحقوق كيف وجميع المعاملات والمحاكمات مشتملة على اشتغال الذمة اما على وجه ثبوتها فى الذمة او باشتغال الذمة بوجوب الدفع نعم لو كان
ذلك على الوجه المحرم كالغصب كان محرما ومع ذلك ليس هناك تحريمان بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمة فجعل الذمة مشغولة بحق الناس
حراما مستقلا هناك ايضا ولذا وجب تفريغه والخروج عنه واما فى المقام فلما قضى الدليل على حسب ما يدعيه المستدل بجواز التصرف كان اشتغال
ذمته بالحق على الوجه السائغ كما فى نظائره من المعاملات مثلا اذا كان التصرف فى المال من غير اذن المالك فيه فيدفع عوضه لمبيضات الاذن الشرعى
على حسب ما يدعيه لا يقصر عن اذن المالك فانه لا تحريم هناك قطعا فلابد من التحريم فى المقام وهو ظ قوله الاجتهاد فى اللغة ماخوذ من الجهد
بالضم او الفتح بمعنى الوسع والطاقة وقد يخص بالضم فهو بمعنى الوسع والطاقة فى امر من الامور وماخوذ من الجهد بالفتح بمعنى المشقة فهو بمعنى تحمل
المشقة وقد يخص معناه اللغوى بالاول ويجعل الثانى تفسيرا له باللازم وكان الاظهر انهما معنيان متعددان والمناسبة بين كل منهما والمعنيين
ومعناه الاصطلاحى على كل من الوجهين الاولين ظاهرة وان اختلفت فيها جهة المناسبة قوله وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه الى قد ذكروا
للاجتهاد حدودا شتى والذى يتخلص فى المقام ان له بحسب الاصطلاح اطلاقين احدهما ان يؤخذ مصدرا فيكون بمعنى الحدث وقد يجعل
اسما للحالة المقابلة لما سيجىء من اطلاقه على الملكة وقد عرفه المصنف للعضدى بانه استفراغ الفقيه وسعه وفى الوافية انه الاصطلاح المشهور
ويرد على الحد المذكور امور احدها ان اخذ الفقيه فى الحد يوجب الدور فان الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد لوضوح خروج علم المقلد بالاحكام
عن التقليد عن اسم الفقه فاخذه فى حد الاجتهاد قاض بالدور وثانيها ان الفقيه انما يصدق بعد المعرفة بعدد يعتد به من الاحكام فان القادر
على استنباط المسائل من الادلة لا يعد فقيها فى العرف قبل تحصيل العلم بقدر يعتد به من الاحكام حسبما مرت الاشارة اليه عند تعريف الفقه كما
هو الحال فى المتكلم والنحوى والصرفى وغيرها وح نقول ان الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكورة اجتهاد مع انه غير حاصل من الفقيه
فلا ينعكس الحد ثالثها ان الحد المذكور ان كان تحديدا للاجتهاد الصحيح فلابد من ضم قيود اخر لينطبق على المحدود وان كان تحديدا للاعم فلا
وجه لاخذ الفقيه فى الحد رابعها ان استفراغ الوسع غير معتبر فى تحصيل كل من الاحكام بل هو على الظاهر مما يلزم المجتهد فى المسائل المعضلة واما سائر
المسائل مما لا يكون بتلك المثابة فلا يلزم فيها ذلك توضيح ذلك ان اقصى ما يجب على المجتهد الاطمينان بتحصيله ما يستفاد من الادلة الموجودة
وذلك قد يحصل باول نظر فى كل المسئلة كما فى كثير من المسائل التى مداركها ظاهرة وقد لا يحصل الا بعد استفراغ منتهى الوسع كما فى بعض
المسائل المشكلة وقد يكون بين الامرين ومن البين تحقق الاجتهاد فى جميع ذلك فلا ينعكس الحد ايضا خامسها ان جملة من الادلة الفقهية ليست
مفيدة للظن بالواقع بل انما يكون حجة على سبيل التعبد وان لم يفد ظنا بالواقع كما هو الحال فى الاستصحاب واصالة البرائة بل وكذا الحال فى مداليل الالفاظ
فى كثير من الموارد حسبما بيناه فى المباحث السابقة فليس هناك تحصيل ظن بالاحكام فى كثير من الاحيان مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة
يندرج فى الاجتهاد قطعا فلا ينعكس ايضا سادسها انه قد يتوقف الفقيه فى الحكم بعد اجتهاده فى المسئلة فليس هناك تحصيل ظن بالحكم الشرعى مع استفراغه
الوسع فى ملاحظة الادلة وكونه استفراغ المذكور اجتهادا قطعا سابعها ان الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم اذ ليس جميع مسائل الفقه
ظنية غاية الامر ان يكون معظمها ظنية فاخذ الظن فى الحد يقضى بخروج القطعيات مع ان استنباطها عن الادلة يكون بالاجتهاد كيف ومن البين ان

فى الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد

الاجتهاد قد ينتهى فى بعض الاحيان الى القطع لتراكم الظنون وظاهر الحد المذكور يقضى بخروجه عن الاجتهاد ثامنها انه يندرج فى الحد استفراغ الفقيه وسعه
فى تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج فى اصول الدين كخصوصيات عالم المعاد او البرزخ او فى اصول الفقه كحجية الحسن والموثق والضعيف
المنجبر بالشهرة ونحوها مع ان ذلك لا يعد اجتهادا فى العرف تاسعها انه يندرج فيه استفراغ وسعه فى تحصيل الاحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضوعات غاية
كتعيين الهلال لوجوب الصوم والافطار والقبلة وسائر ما يتعلق به القضاء ولا يندرج شىء من ذلك فى الاجتهاد وقد يدفع عن الاول بان المراد بالفقيه
من مارس الفقه احترازا من غير الممارس كالمنطقى والصرفى ونحوهما ممن لم يمارس الفقه مع علمه بالمعرفة بالادلة وكيفية اجرائها والاقتدار على رد الفروع الى
الاصول غير كاف فى المقام بل هو بمنزلة المنطقى والصرفى فى عدم الاعتداد باستفراغه وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح وعد اندراج المستفرغ المذكور فى عنوان
المجتهد مضافا الى ما فى الحمل المذكور من التعسف لخروجه عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينة عليه والقول بان استفراغ الوسع فى تحصيل الاحكام لا يحصل
الا بتحصيل جميع ما يتوقف عليه ممنوع بانه ربما يؤخذ الاطلاق فيه اذ الظاهر منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدل على حسب ما يقتضيه حاله فقد لا يسع لجميع
ذلك لقصور يده بخصوص ما يعتد به شرعا من استفراغ الوسع فح فذلك لا انه لا شاهد فى العبارة على التقييد وقد يقال انه مع افضائه الى تحصيل تلك
المقدمات لا يعد الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع وفيه مع ظهور كونه فى محل المنع ان التقييد بالفقيه ح يكون لغوا وكانه لهذا
او لانصراف الاطلاق الى خصوص الاستفراغ الحاصل منه ولو بملاحظة المقام ترك التقييد فى كلام جماعة من الاعلام منهم المحقق فى المعارج والعلامة
فى النهاية والبادى والامدى فى الاحكام وقد يقال ان الاجتهاد هو الصحيح الذى يترتب عليه الاثار والمفاسد فينبغى ان يكون التحديد للاعم لا خصوص
الصحيح منه فيلزم تعميم الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره غاية الامر انه لا يعتد به اذا كان من غير الفقيه وذلك لا يقتضى خروجه عن الاجتهاد فعلى هذا
لا يتجه التقييد بكونه من الفقيه كما ذكره بعض الافاضل ولذا عرف الاجتهاد بانه استنباط الحكم من الادلة ولذا تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون
المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وانت خبير بما فيه لظهور انه لا يعد كل استنباط من الادلة اجتهادا فى الاصطلاح
ولو صدر من العوام بل من غير القادر على الاستنباط المعتبر بل من القادر عليه اذا لم يات به على وجهه فظ الاصطلاح اختصاصه بالواقع عن المجتهد
القادر على الاستنباط اذا اتى به على الوجه المعتبر وكان عدم التقييد به فى كلام الجماعة مبنى على احد الوجهين المتقدمين ولذا وقع التقييد به فى كلام
اخرين كالعلامة فى باب السنة الحميدى فى منية اللبيب والعضدى ولم يبنوا ذلك على اختلافهم فى المقام وعدم المعرفة بطرق الاستدلال والقوة القدسية
الباعثة على الاقتدار من رد الفروع الى الاصول من شرائطه لا ينافى ذلك لوضوح انه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون القدرة المذكورة
شرطا فى تحقق الاجتهاد لا جزء مقوما له فيوافق ذلك عدهم ما ذكر من شرائط الاجتهاد وظ ما ذكروه كون ذلك من شرائط تحقق الاجتهاد وحصوله لا من
شرائط جواز الاخذ به والاعتماد عليه كما حاوله الفاضل المذكور فهو بالدلالة على خلاف ما حاوله اولى هذا والاظهر فى الجواب ان يقال ان عدم تحقق الفقاهة
الا بتحقق الاجتهاد لا يقضى بتوقف تصوره على تصوره والدور المذكور انما يلزم بناء على ان تحقق الاول على ان تحقق الفقاهة من اصله فيه
مفتقر الى الاجتهاد كما هو الحال بالنسبة الى من ياخذ الاحكام من الامام ع من غير واسطة الاية فقد توقف حصوله على ذلك عهد الغيبة من جهة العارض
نظرا الى خفاء العارض الطرق ووقوع الفتن الباعثة على اختفاء الاحكام الشرعية وقد يورد الدور فى المقام بوجه اخر بان يقال ان اخذ الفقيه فى حد
الاجتهاد يعطى توقف حصول الاجتهاد على تحقق الفقاهة ضرورة كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه ومن البين توقف حصول الفقاهة على
الاجتهاد فيلزم الدور فى تحقق الاجتهاد فى الخارج لانه تصول ليندفع بما ذكرو ويدفعه مع توقف كل من الاجتهاد والفقاهة على الاخر على نحو يوجب
الدور غاية الامر ان يجعل انفكاك احدهما عن الاخر لحصول الاناطة بينهما فالدور هنا معى ومنه يظهر الجواب عن الايراد الثانى فان ذلك
الاستفراغ انما يعد اجتهادا اذا كان المستفرغ عالما بقدر يعتد به من الاحكام بحيث يكون حجة بالنسبة اليه ويجوز لغيره تقليده فيه واما قبل
حصول الفعلية المفروضة فهو كغيره ممن يستنبط الاحكام من غير ان يعتد باستنباطه فصدق الفقه والاجتهاد فى ان واحد وان تقدم منه حصول بنى عنه
الاستفراغ هذا اذا قلنا بتوقف حجية ظنه على حصول الفعلية المذكورة كما يبتنى عليه الحد المذكور واما اذا قلنا بجواز الرجوع الى ظنه بمجرد قدرته على
الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له فلا اشكال اذن فى صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية ح يشكل الحال فى الحد المذكور
وينبغى ان يراد بالفقيه ح من له ملكة الفقه وان لم يكن عالما بشىء منه فعلا ولا يخ عن بعد والاولى على هذا ترك اخذ الفقيه فى الحد وعن الثالث
ان المقصود استفراغ الوسع فى تحصيل الحكم على الوجه المعتبر كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد فى الاصطلاح فلا يندرج فيه ما لا يعتد بشانه والقول بانه
لا حاجة الى اعتبار قيد الفقيه فى الحد مدفوع بانا انما اخذ ذلك فيه لاخراج استفراغ المقلد وسعه فى تحصيل قول المجتهد فيما اذا توقف معرفته على
ذلك فهو ايضا استفراغ للوسع فى تحصيل الحكم الشرعى لانه لا يعد اجتهادا فى الاصطلاح وكذا فيما اذا بذل وسعه فى تحصيل الاحتياط او المشهور
فيما وجب عليه العمل بذلك وعن الرابع بان المراد ببذل الوسع هو صرف النظر فى التفتيش عن الادلة الى ان يحصل له الاطمينان بتحصيل ما هو مقتضى
الادلة الموجودة بحيث يحس من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك مما يفيد خلاف ما استفاده فيكون ما ادى نظره اليه هو غاية ما يمكنه الوصول
اليه وذلك انه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل فربما يحصل بادنى نظر فى المسئلة وقد يتوقف على فحص جديد وتجسس وافر فى الادلة وتامل
تام فى وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال وليس المراد به ان يصرف ما يسعه من النظر والزمان فى كل واحد واحد من المسائل اذ المعلوم خلافه وفيه
انه لا يوافقه ظ التعبير المذكور فان مفاد بذل الوسع فى ذلك هو صرف الطاقة فيه على وجه لا يؤدى الى الحرج وابن ذلك عن التفسير المذكور الان
يقال ان بذل الوسع من المسائل ادون المعلوم خلافه وعليه انه لا يوافق ظ التعبير المذكور وان مقابل الوسع فى ذلك هو صرف الطاقة فيه على وجه لا

لا يؤدي الى الحرج ومانع ذلك من التفصيل المذكور الا ان يقال ان بذل الوسع انما يعتبر بالنسبة الى مجموع المسائل التي يحتاج الى استنباطها لا في كل
مسئلة مع تمكنه في كل منها ان يحصل به الاطمينان حسبما ذكر وهو ايضا لا يوافق الحد حيث اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبة الى خصوص الاحكام وعن الخامس
ان المطلوب عند المجتهد في المسائل الاجتهادية هو تحصيل الظن بالواقع اذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه غاية الامر انه مع عدم تحصيل
الظن بالواقع وعجزه من ذلك في مقام الاجتهاد يرجع الى ادلة الفقاهة فيندرج استفراغ الوسع في الحد المذكور لكونه في تحصيل الظن وان لم
يحصل له الظن اذ لم يعتبر في الحد حصوله فثمرة الاجتهاد فيما اذا حصل منه الظن بالحكم هو الاخذ به وهو كونه مكلفا بالعمل بمؤداه وفيما اذا عجز عن تحصيل الظن
الى ادلة الفقاهة من الحكم باصالة البراءة والاحتياط ونحوهما فظهر بذلك ان التوقف في المسئلة لا ينافي الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم كما سيجيء
الاشارة اليه ومنه يظهر الجواب عن السادس وانت خبير بان ذلك انما يتجه في دفع هذا الايراد واما دفعه للرابع فيبتني على اعتبار الترتيب
المذكور بان يكون الواجب اولا على المجتهد في المقام تحصيل الظن بالاحكام ثم بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه ادلة الفقاهة وهو في محل
المنع بل الظاهر ان اللازم عليه هو الرجوع الى الادلة الشرعية وتحصيل ما يستفاد منها سواء افاد الظن بالواقع اولا وتقديم بعض الادلة
على بعض عند التعارض بينها الا يقضي بكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الادلة في جميع الاحكام حتى يؤخذ بما يستفاد منها اذ قد
يعلم من اول الامر عدم قيام شيء منها في بعض المسائل فلا يمكن استفراغ الوسع في تحصيلها اصلا مضافا الى ان بعض الادلة الاجتهادية
قد لا يكون مفيدا للظن بالواقع ايض كما مرت الاشارة اليه فلا يتم الجواب بوجوب بذل الفقيه وسعه في تحصيل الظن في كل مسئلة وقد يق
في الجواب ان الرجوع الى ادلة الفقاهة ايضا انما يفيد الظن في الغالب لا بملاحظة الواقع بل بالنظر الى الحكم الذي يقتضيه الادلة الموجودة
فان كون ما استنبطه هو مفاد تلك الادلة وانه هو الحكم الظاهري المستفاد من الادلة القائمة انما يثبت عند المستنبط على سبيل الظن نظرا
الى احتمال حصول التعارض او احتمال حصول سهو منه او غلط في كيفية الاستنباط ونحو ذلك وعن السابع بالتزام خروج استنباط المسائل القطعية عن
الاجتهاد واندراج العلم بها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهادية اذ مسائل الفقه كما سبقت الاشارة اليه على قسمين قسم لم ينسد فيه سبيل القطع
والادلة القطعية قائمة على اثباتها فتلك المسائل ليست متعلقة للاجتهاد بحسب الاصطلاح ولذا ينقض حكم الحاكم مع ظهور خطائه فيها وقسم اخر مما
انسد فيه سبيل العلم فيؤخذ فيه بالظن وهو الذي يتعلق به الاجتهاد ولا ينقض فيه حكم الحاكم ولو عدل عنه او رجع فيه الى حاكم اخر نعم لو اتفق
حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بان اداه النظر الى ذلك احيانا لم يخرج عن كونها اجتهادية وكون استفراغ وسعه في تحصيلها فقد يشكل
الحال في الحد بالنظر الى ذلك الا انه يمكن دفعه اذن بنحو ما مر من ان استفراغ الوسع في تلك المسئلة انما كان لتحصيل الظن لانه الموضوع فيها وان
اتفق له حصول القطع فيندرج في الحد اذ لم يعتبر فيه حصول الظن ايض فكما يندرج فيه ما اذا استفرغ الوسع في تحصيل الظن فاتفق عجزه عن ذلك
كذا يندرج فيه ما اذا اتفق له حصول القطع بالحكم بتقا من عجز واحد منهم استشكل الامر في المقامين الا انه كما شاهد في الظاهر على عمومه
فلا ايراد عليه من جهته فظهر بما ذكرنا ان ما زعمه بعض الافاضل من اتحاد متعلق الفقاهة والاجتهاد حيث جعل معرفة المسائل النظرية فقها
وتحصيلها واستنباطها عن ادلتها اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية ليس على ما ينبغي لخروجه عن ظاهر الاصطلاح حسبما ينادي به ملاحظة
حدودهم في المقام ويعطيه ملاحظة استعمالاتهم حيث يجعلون المسائل الفقهية القطعية والظاهر ان الشبهة في المقام انما نشأت من ملاحظة
ما ذكروه في حد الفقه وملاحظة اتحاد متعلق الامرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث اى حكمه بشمول الفقه لهما وقد وقع عكس ذلك
لشيخنا البهائي حيث خص الفقه بالظنيات وقطع بخروج القطعيات عنه لما راى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنيات كما مرت الاشارة اليه في اول الكتاب
فقد عرفت ان الحق اختلاف متعلق الامرين وان متعلق الاجتهاد اخص مطلقا من متعلقات الفقاهة كما هو ظ من ملاحظة اطلاقاتهم والرجوع الى
تحديداتهم في المقامين وعن الثامن ان الظاهر من الحكم الشرعي هو الفرعي كما هو المنساق من حده المعروف بل يتعين باختصاصه بحسب الاصطلاح
ثم ويجوز ذلك يجاب عن التاسع اذ المنساق من الحكم الشرعي هو الحكم الثابت من الشرع للافعال من غير ملاحظة لخصوصية الموضوعات وما اتميزه
بينها واثبات الاحكام الخاصة لها حسبما يتكشف في القضاء فمما لا ينصرف اليه الاطلاق ثانيها ان يؤخذ اسما عن مصدر وقد عرفه شيخنا البهائي
بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فباخذ الملكة في الحد يخرج استنباط بعض الاحكام نفسقا
من غير حصول ملكة او بلفقا للادلة من غيره من غير ان يكون له استقلال في الاستنباط وباخذ القوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان
يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياجه الى التفات تام ونحو ذلك كذا ذكره الشارح الجواد
وانت خبير بان قوله فعلا او قوة قريبة اما ان يكون قيدا للاقتدار او للاستنباط فعلى الاول يكون المقصد تعميم الاقتدار للصورتين ومع شموله
لما اذا كان الاستنباط حاصلا بالفعل لا يخ عن خفاء اذ الاقتدار بعد حصول الفعلية وقد يندرج اذن في القوة القريبة اذ تلك الحالة حاصلة
من شانها ان يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه غاية الامر ان لا يصدق الاقتدار فعلا بعد حصول الفعلية
فتلك الشانية حاصلة وعلى الثاني يكون المقصد بيان انه ليس المراد بالملكة في المقام مجرد القوة القريبة المقابلة للفعلية بل المراد بها الحالة
التي يتسلط بها على استنباط المسائل سواء كان الاستنباط حاصلا بالفعل اولا ثم ان ظ الحد المذكور يعم ما لو كان استنباطه الحكم على سبيل العلم
او الظن وهو ينافي ما نص عليه من خروج القطعيات عن الفقه معللا بانه لا اجتهاد فيها وقد يدفعه ان اخراج القطعيات انما يتصور بالنسبة الى
الطائفة الاولى واما بالنظر الى الاطلاق المذكور فلا اذ الملكة التي يقتدر بها على كل من الامرين شيء واحد فلذا لم يؤخذ فيه خصوص الظن و

[margin: الاجتهاد يتعين مطلقا من المسائل — البهائي]

ويشكل بان

ويشكل بان اتحاد المبدء للامرين لا يقضي بجواز الاطلاق في الحد نظرا الى اختلاف الحيثية والاجتهاد بناء على ما ذكر انما هو ملكة الاستنباط الظني دون العلمي
وكان الاظهر ان الاجتهاد بالنسبة الى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظن اذ المقصد مطلق الاقتدار على استنباط المسائل في مقابلة المقلد الغير القادر
عليه سواء كان استنباطه ذلك بطريق القطع او الظن بخلاف اطلاقه على المعنى الاول فانه كما لا يقع من المقلد كذا لا يحصل من المجتهد ايض بالنسبة الى
المسائل المقطوع بها ولذا يقابل المسائل الاجتهادية بالمسائل القطعية والاجتهاد بهذا المعنى يساوق الفقاهة وان اختلفا في الاعتبار وقد يق بان اعتبار
الاجتهاد على الوجه المذكور اعم صدقا من الفقاهة لامكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهية وهو متجه ان اعتبرنا
في صدق الفقاهة حصول الفعلية بقدر يعتد به كما هو الاظهر حسبما مر وان اكتفينا بمجرد حصول القوة القريبة لاستنباط الاحكام عن الادلة فلا
يتجه ذلك وقد يق بناء على الاول باعتبار الفعلية كان صدق الاجتهاد ايض نظرا الى مساواة لفظ المجتهد للفقيه بحسب اطلاقاتهم فمن يعتبر ذلك في
صدق الفقيه لا بد ان يعتبره في صدق المجتهد ايض فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور ايض ثم ان ظ الحد المذكور يعم الاجتهاد المطلق وغيره
وهو بناء على جواز التجزي لا اشكال فيه واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فان الظ بناء على القول المذكور عدم كون استفراغه فيما يقتدر على استنباطه
من المسائل ولا ملكته التي يقتدر بها على تلك اجتهادا في الاصطلاح كما ينبئ عنه تعبيرهم عن تلك المسئلة بان الاجتهاد هل يقبل التجزي ام لا والقول
باندراجه في الاجتهاد وان لم يعول عليه بناء على القول بعدم التجزي خروج عما يقتضيه ظ الاطلاقات كما هو لا يخفى هذا وللاجتهاد اطلاق ثالث وهو
ان يراد به استنباط حكم المسئلة عاملا بالنص من الامارات الظنية ومنه ما يق في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنية انه اجتهاد في مقابلة النص وقد
يحمل عليه ما في الذريعة في تعريف الاجتهاد من انه عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات والظنون وكان المراد به ما ورد
من ذم الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه في استنباط الاحكام وبما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدمائنا كتابا في الرد على الاجتهاد حيث
ان المناط في استنباط الاحكام الشرعية عندنا هو النص وما بمنزلته دون سائر الامارات والاعتبارات التي يبتني عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور ولم
وقد اختلف الناس في قبوله للتجزي بناء اما علم ان كلا من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل اما ان يكون مطلقا بان يكون هناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كك
ويعني باطلاق حصول الفعلية ان يكون مستفرغا للوسع في المسائل المعروفة المدونة بما يعتد عند علمائه عالما بمسائل الفقه لا جميع ما يمكن تصويره من
المسائل لعدم تناهيها وامتناع احاطة القوة البشرية بها واما ان يكونا جزئيين بان يكون القوة تامة كلية على الوجه المذكور والفعلية ناقصة جزئية واما
العكس فغير متصور غالبا ويمكن تصويره فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بمعاونة من استاد ونحوه من غير ان يقتدر بنفسه على الاستنباط بخلاف
غيرها من المسائل فالاول اجتهاد مط من غير اشكال كما ان الثاني تجزي كذلك واما الثالث فالذي قطع به غير واحد من الافاضل انه ايض من الاجتهاد
المطلق نظرا الى ان تجزي الاجتهاد واطلاقه انما يعقل بالنسبة الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا يعقل فيه الا التجزي اذ لا يتصور العالم
الاجتهاد بجميع المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق الفعلية هو اطلاقها بالنسبة الى ما يمكن تصويره من المسائل واما لو اريد
به المسائل المعروفة المدونة حسبما ذكرنا فلا وجه له لبين انه مع علمه بتلك المسائل يعد عالما بحسب العرف بمسائل الفقه بل الظ الاكتفاء في صدقه بما دون
ذلك ايض فيما اذا كان عالما بقدر يعتد به من تلك الاحكام حسبما مرت الاشارة اليه مع الغض فقد يناقش في امتناع الاجتهاد في جميع المسائل نظرا الى امكان
استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلية والاندراج تحت القاعدة وان لم يتصورها بالخصوص فما ذكر من عدم تناهي المسائل والفروع المتجددة انما يفيد
امتناع استعلامها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظة خاصة دون ما اذا اريد ذلك بعنوان كلي على سبيل الاجمال
في الملاحظة فتم وسيجيء تتمة الكلام في ذلك انش ومن الغريب ان بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نص في اول المسئلة بخلافه فذلك حيث
قال لا اشكال في جواز الاخذ من العالم اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل واما جواز الاخذ
من الظان ببعضها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمتجزي ففيه خلاف انتهى ملخصا وهذا كما ترى كالصريح في تفرع النزاع بملاحظة الفعلية دون مجرد القوة
والملكة وقد يؤول بعيدا بما يرجع الى الاول ثم ان في المقام وجوها ثلثة اخرى احدها ان يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ
الوسع في تحصيل شيء منها فيكون القوة تامة والفعلية منتفية بالمرة ثانيها ان يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصة مع عدم استفراغ الوسع
في تحصيله فالقوة ناقصة والفعلية منتفية ايض ثالثها ان يتحقق هناك استنباط بعض المسائل من غير ان يكون للمستنبط ملكة في الاستنباط وانما
حصل له ذلك على سبيل التكلف والتعسف وسؤال الغير واعانته في بيان الادلة وابداء وجوه الاستنباط بحيث يحصل له الاطمينان باستيفاء الادلة ووجوه
دلالتها على حكم المسئلة فهناك فعلية ناقصة من دون حصول القوة والملكة فتحصل مما ذكرنا ان الوجوه المتصورة في المقام ستة لا اشكال في الوجه الاول منها
وهو ما لو كانت الملكة تامة مع حصول الفعلية كك على الوجه المذكور والظ الاكتفاء في حصول الفعلية بما يعد معها عالما بالاحكام الشرعية وذلك
بان يعلم جملة وافية من الاحكام ويستنبط قدرا يعتد به من ابواب الفقه وان لم يكن عالما بالفعل بخصوصيات جميع المسائل المدونة على سبيل الاستغراق
الحقيقي واما من سوى ذلك ففي كونه مكلفا معه بالرجوع الى الادلة الشرعية والى التقليد غيره تامل واشكال الا ان ادراج جميع تلك الوجوه في التجزي غير
ظ والقدر المتيقن منه هو ما لو كان كل من القوة والفعلية ناقصة وان كان الظ شموله لبعض الوجوه الاخر ايض كما سيجيء الاشارة اليه انش ثم ان الخلاف
في مسئلة التجزي يمكن ان يكون في مقامين احدهما ان يقع النزاع في امكان حصول التجزي وعدمه بان يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل
دون بعضها فمرد النزاع في الملكة بان يستفرغ الوسع في تحصيل الظن ببعض المسائل دون بعضها ان اعتبر الخلاف بالنسبة الى الفعلية ثانيهما ان
يقع الخلاف في الحجية بعد تسليم اصل التجزي فقد يتخيل في المقام عدم تعقل الخلاف في المقام الاول لوضوح امكان التبعيض في القوة ضرورة اختلاف

[margin: مطلقا بان يكون م العالم به — عن ذلك له — على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق]

مسائل الفقه في الوضوح والغموض ومنا تبين ان ملكة استنباط الجميع لا تحصل دفعة بل على سبيل التدريج اذ ملكة استنباط المسائل التامة يحصل بادنى
ممارسة بخلاف الغامضة ويلزم من ذلك امكان تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض فهو مع غاية وضوحه في نفسه تام بالبيان المذكور كيف ولولا
ذلك لما امكن تحصيل الظن بشيء من المسائل لتوقف تحصيل الظن بكل منها على تحصيل الظن بالاخر وهو دور ظاهر ثم خبير بان شيئا مما ذكر لا ينافي وقوع
الخلاف فيه غاية الامر ان يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم المذكورة في المسئلة وقوع الخلاف في كلا المقامين
فقد نص بعضهم بان الظاهر ان التجزي في القوة والملكة غير معقول وكانه لوجد فيه ان مسائل الفقه كلها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات
والاحتجاج عليها انما يكون بشيء واحد فان بلغ المستدل الى حيث يتمكن من اجزاء الادلة وتفريع الفرع على الاصل صح له ذلك في الجميع والا لم يصح له في
شيء منها والحاصل ان القوة الباعثة على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل امر واحد لا يختلف حالها بحسب اختلاف المسائل فلا يعقل فيها التجزي والتبعيض
وقد احتجوا على المنع من التجزي بان كل ما لا يقدر على استنباطه من جهله به يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل له ظن بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل
اليه من الادلة وهو كما ترى يعطي المنع من تحصيل الظن من اصله وهو عدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع اذ لا بد في الاجتهاد من استيفاء الادلة
ولو ظنا ولا يحصل ذلك مما ذكر لغير المجتهد المطلق وهذان الوجهان وان كانا في غاية الوهن الا انهما مذكوران في كلامهم وقضية الاول
المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضية الثاني المنع من تجزيه بمعنى الفعلية وعدم امكان انفكاك الظن ببعض المسائل عن بعض اخر فالظاهر وقوع الخلاف
في كل من المقامين المذكورين الا ان الخلاف في المقام الاول في غاية الضعف والسخافة قال الشيخ سليمان البحراني في العشرة الكاملة ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار
على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع وللمنازع فيه ما يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة الى اخر ما ذكر
نعم الخلاف في المقام الثاني والظاهر انه الملحوظ للجماعة في البحث عن التجزي وان عنونوا المسئلة بقبول الاجتهاد التجزي الظاهر في ارادة المقام الاول الا ان الظ — ان يترتب
ان الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجية دون حصول المظنة حيث ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح كما عرفت انما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام — وعدمه
الشرعية بحيث يترتب عليه ثمرة في الشريعة من جواز الاخذ بمؤداه او الرجوع الى الاصول الفقهية مع عجزه من تحصيل المظنة واما مجرد تحصيل الظن
بالاحكام عن ظواهر الادلة فمما يمكن حصوله لغير البالغين الى درجة الاجتهاد مطلقا مع عدم عده من الاجتهاد قطعا ولذا اعتبروا في حده ان يكون الاستفراغ
فلاستظهار — المذكور من الفقيه حسبما مر الكلام فيه ولو توقف في المقام الاول الشهيد في الالفية وشيخنا فخر الاسلام والسيد العميد للبحث في محله ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على
المقام الثاني بالتقريب الذي بيناه فظهر مما قررناه ان مآل الحكم بقبول الاجتهاد التجزي وعدمه والحكم بحجية ظن المتجزي وعدمه امر واحد ولذا وقع التعبير في
في المقام — معظم كلماتهم بالاول مع ان الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثاني ومنه يظهر ضعف ما استشكل من ان المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان
ملكة استنباط جميع المسائل فان كان لجواز العمل به لم يخل من وجه لكن ذلك كلام في الحجية لا في اصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان وان كان ذلك لنفس
تحقق الاجتهاد فلا يظهر وجهه اذ الاجتهاد ليس الا الظن بالمسئلة بعد استفراغ الوسع في ادلتها وهو غير متوقف على الاقتدار على جميع استنباط غيرها والقول
بان القائل بعدم التجزي لا يكتفي بالاقتدار على استنباط بعض المسائل في الاجتهاد بل يعتبر في التسمية الاقتدار على الجميع لا يرجع الى طائل فانه بحث لفظي لا فائدة فيه مع ان
المعظم قائلون بجواز التجزي فهم حاكمون بصدق الاجتهاد ومعنى الاصطلاح انما يثبت بقول الاكثر وان اعتبر في تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسئلة وهو
غير حاصل للمتجزي فهو منقوض بالمطلق لعدم حصوله بالنسبة اليه ايضا اذ اقصى حصول الظن بذلك وانعقاد الاجماع على تنزيل ظنه منزلة العلم دون غيره
لا يفيد في المقام اذ ذلك انما يلحظ بالنسبة الى حجية ذلك الظن لا في نفس حصول المظنة وتحقق الاجتهاد في المسئلة وان اكتفوا فيه بالظن باستيفاء الادلة
فهو مما يمكن حصوله للمتجزي قطعا من غير فرق بينه وبين المطلق في ذلك فلا يقضي ذلك بالمنع من التجزي انتهى ملخصا اذ قد عرفت ان الاجتهاد في ظاهر اصطلاحهم اسم
لاستفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية على وجه يعتد به في الشريعة فالمخالف في حجية ظن المتجزي يرجع الى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزي
فيلزم القائل بعدم حجيته ان لا يسمي ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجيته ادراجه في الاجتهاد وح فذهاب المعظم الى جواز التجزي ومخالفة الاخرين ليس مبنيا على
البحث اللفظي وليس القائل بالمنع من التجزي قائلا بعدم امكان حصول الظن لغير المجتهد المطلق والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم سخيف ان صح وجود القائل
به فهو لسخافته لا يتجه اسناده الى الافاضل فلا تغفل هذا وحيث علمت ان المتيقن من موضوع التجزي هو التجزي بحسب كل من القوة والفعلية فلنفرض
المسئلة في تلك الصورة ثم نتبعها بالكلام في باقي الوجوه المذكورة فنقول ان في المسئلة قولين معروفين احدهما القول بالتجزي وعزي الى اكثر الاصوليين
في الوافية ان الاكثر على انه يقبل التجزي وقد اختاره جماعة من علمائنا منهم العلامة في عدة من كتبه الاصولية والفقهية والشهيدان وشيخنا البهائي و
والده وجماعة من المتاخرين بل يستظهر بعضهم اتفاق اصحابنا الامامية عليه وعلى تقدير منعه فلا اقل من الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف
واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الغزالي والرازي والتفتازاني ويظهر القول به من الامدي وثانيهما المنع منه وحكي القول به عن قوم وعزاه بعضهم الى اكثر العامة
واختاره بعض مشايخنا المحققين ويظهر من جماعة التوقف في ذلك منهم الحاجبي والعضدي من العامة وفخر المحققين والسيد عميد الدين من الخاصة حيث
ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا من القولين حجة القول بقبوله للتجزي وجوه الاول ما اشار اليه المص ويأتي الكلام فيه ان شاء الله الثاني ان قضية حكم
العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع الى الظن لكونه الاقرب الى العلم حسبما مر تفصيل القول فيه سواء كان الظان به قادرا على
استنباط غيره من الاحكام او لا فالذي يقتضيه الدليل المذكور قيام الظن مقام العلم للقادر على تحصيله فالعامي الصرف الغير المتمكن من تحصيل الظن
واستنباط الاحكام عن الادلة خارج عن موضوع المسئلة بخلاف المتجزي وبالجملة ان العبرة بحال الظن حسبما يقتضيه الدليل المذكور على ما مر تفصيل القول
فيه فيحكم بقيامه مقام العلم من غير ملاحظة لحال الظان والمستنبط فمهما كان المكلف قادرا على تحصيل الظن كان ذلك قائما عنده مقام العلم مطلقا

كان او متجزيا وان لم يكن قادرا على ذلك كما هو الحال في العامي خارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدى الدليل وكان تكليفه شيئا اخر ويورد عليه بانه
لو تم ذلك لدل على حجية الظن الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الادلة والتمكن من البحث عن معارضاتها ووجوه دلالتها حتى العوام القادرين على
تحصيل الظن بمجرد الرجوع الى بعض الروايات وبعض ملاحظة ترجمتها لكون الجميع ظنا بالحكم بل قد يكون الظن الحاصل لهؤلاء اقوى من الظنون الحاصلة
للمجتهد لعدم تنبههم والتفاتهم الى ما ينافيها والقول بخروج ظن هؤلاء بالاجماع مدفوع بلزوم تخصيص القاعدة العقلية فما دل على عدم حجية الظن
المفروض يدل على عدم جواز التعويل على الوجه المذكور بل نقول ان قضية الدليل المذكور هو حجية كل ظن لم يقم الدليل على خلافه فما قام الدليل على
عدم جواز الاخذ به خارج عن موضوع تلك القاعدة لا انه تخصيص لها نظرا الى قيام الدليل عليه والتحقيق في الايراد عليه وجهان احدهما ان قضية العقل
بعد انسداد باب العلم هو حجية اقوى الظنون وقيامه مقام العلم اذ هو الاقرب اليه ولا ريب ان الظن الحاصل لصاحب الملكة القوية الباعثة على الاقتدار
على استنباط جميع المسائل ومعرفة جميع الادلة الشرعية والوصول الى وجوه دلالتها وكيفية استنباط الاحكام منها اقرب الى
اصابة الحق والوصول الى الواقع من استنباط من هو دونه في الملكة بحيث لا يقدر الا على استنباط بعض المسائل ولا يتمكن الا من ادراك بعض الدلائل
فاذا دار الامر بين اعتبار القدرة على استنباط جميع الادلة والبحث عن معارضها وكيفية دلالتها كما هو شان المجتهد المطلق او الاكتفاء باستنباط مدارك
المسئلة الخاصة ولو مع العجز عن ادراك غيرها كما هو شان المتجزي كان الاول هو الاولى والحاصل انه كما يجب تحصيل اقوى الظنون من حيث المدارك مع اختلاف
المدارك في القوة والضعف كذا يجب مراعاة الاقوى من حيث المدرك فكما يجب عليه البحث عن الادلة لتحصيل المدارك الاقوى كذا يجب عليه السعي في تحصيل
القوة القوية حتى يكون مدركا للمدارك الاقوى لكون الظن الحاصل معها اقرب الى مطابقة الواقع من الحاصل من القوة الناقصة والملكة الضعيفة
فان قلت لو كان الامر على ما ذكر لما اكتفي بالظن الحاصل من المجتهد المطلق مط بل كان الواجب عليه تحصيل القوة الاتم والملكة الاقوى على حسب الامكان
لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوة والملكة مع ان احدا لم يقل بوجوب ذلك لولا قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظن المجتهد المطلق
مط كان مقتضى الدليل المذكور ذلك الا انه لما قام الاجماع على عدم وجوب تحصيل كمال القوة بعد تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا
على عدم وجوب مراعاة الزائد فهو نظير ما اذا دل الدليل القاطع على الاكتفاء في مقدار البحث والنظر في الادلة على قدر مخصوص من غير حاجة الى
اعتبار ما يزيد عليه ولو مع التمكن من الزيادة فانه لا منافاة فيه لمقتضى الدليل المذكور اصلا اذ اعتبار وجوب تحصيل الاقوى انما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء
بما دونه واما بعد قيام الدليل عليه فلا اذ قصارى المتحصل من الدليل المذكور هو حجية الظن الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الاقوى
من المدارك حيث انه الظن الاقرب الى ما هو الواقع فيجب على المكلف اذن تحصيل الاقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤديا للتكليف خارجا في حكم
العقل عن عهدة التكليف الثابت باليقين لعدم القطع بتحصيل البراءة من دونه فذلك هو الظن القائم مقام العلم بحكم العقل دون سائر الظنون وكان
ذلك هو الاجتهاد الواجب في تحصيل الاحكام ولما دل الدليل القاطع على عدم وجوب الاجتهاد على الاعيان بل على سبيل الكفاية قضى ذلك بعدم وجوب
تحصيل المرتبة المذكورة الا على بعض المكلفين فيرجع الباقون الى ظنه والاخذ بمقتضى اجتهاده فان قلت ان قضية حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام
بالنسبة الى احاد الانام وبعد انسداد باب العلم يرجع الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم لاشتراك الجميع في التكليف غاية الامر قيام الدليل من الاجماع و
الضرورة على جواز الرجوع في التقليد لغير البالغ الى درجة التجزي ولا المتجزي فلا دلالة في الاجماع والضرورة على جوازه له التقليد ولا دليل قاطع سواه
على خروجه عن الاشتغال المعلوم بمجرد التقليد وبمجرد دوران الامر في شانه بين الوجهين لا يقضي بتجويز الامرين بالنسبة اليه والتخيير بين المسلكين بل الذي
يقتضيه العقل عند دوران الامر بين الرجوع الى ظنه والاخذ بتقليد غيره فيما يكون المظنون عنده خلافه هو الاخذ بظنه فان بنائه على التقليد ح اخذ بالوهم
وتنزل من الظن الى الوهم من غير قيام دليل عليه وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل هذا اذا اجتهد في تلك المسئلة وحصل له الظن بخلافه واما اذا كان ذلك
قبل اجتهاده فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو ايض كاف في المقام قلت بعد ما تقرر بملاحظة ما بيناه ان الامر انما
الواجب هو استفراغ الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المقررة من الملكة كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفاية فدار الامر في المكلف بين ان — للمقلد
عليه المدار على وجوب — يكون مجتهدا او مقلدا عالما او متعلما يقضي بوجوب التقليد على كل من لم يبلغ تلك الدرجة نظرا الى عدم انسداد طريق العلم فلا يندرج في العالم اذ مجرد
الظن الغير المنتهي الى اليقين لا يعد علما فيندرج فيما يقابله اعني الجهل فوظيفته الرجوع الى العالم فليس له الا الاخذ بالاحد المذكور واثبات وجوب التقليد عليه ابتداء
حتى يقال انه عند دوران الحكم في شانه بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكهما في مخالفة الاصل بل ينبغي ترجيح الاخذ بالظن نظرا
الى ما ذكر وانما المراد ان الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعين عليه الرجوع الى العالم او من قام الدليل القاطع على قيام ظنه مقام العلم فصار
الى العالم — المحصل ان رجوع الجاهل امر معلوم وانما الكلام في المقام في اندراج المتجزي في موضوع الجاهل وبعد ملاحظة الوجه المذكور يتبين اندراجه فيه اذ قد عرفت — وجوب
ان قضية العقل هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضية ترجيح ظن المطلق من جهة القوة انصراف المهملة اليه فيبقى ظن غيره مجهولا فلا يكون
الظان المذكور عالما بما هو الحكم في شانه فلا محيص من اندراجه في الجاهل وما ذكر من ان الظن اقرب الى العلم فيتعين عليه الاخذ به حتى يقوم الدليل على الاكتفاء
بغيره انما يفيد في المقام اذا ثبت كونه من اهل الاستنباط اذ بعد وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الاقوى والاخذ بالاضعف من دون قيام الدليل عليه
وجهل الحال — واما اذا دار امره بين الامرين في شانه فذلك مما يحقق اندراجه في الجاهل ومجرد اقربية الظن الى العلم لا يثمر شيئا الا ترى انه لو كان سبيل العلم
بالاحكام مفتوحا كان الامر ايض دائرا بين العلم بالاحكام وبين اخذها عن العالم فلا يعقل ان يقال ان شان غير العالم ممن له الاقتدار على تحصيل الظن ان ياخذ
بظنه دون ان يقلد العالم لكون الظن اقرب الى العلم بالنظر الى التقليد بل الواجب في شانه هو التقليد حيث انه احد الوجهين المذكورين من العلم والتعلم

ومنه يظهر الحال في المقام فانه اذا كانت تلك المرتبة من الظن نظرا الى الوجه المذكور قائمة مقام العلم يكون الواجب في شان كل من المكلفين ما تحصيل تلك المرتبة والرجوع الى من يكون مستنبطا للحكم على الوجه المذكور فمع عدم حصول الاول للمتجزي يتعين عليه الاخذ بالثاني وايض لو تعين على كل من المكلفين تحصيل العلم بالاحكام عن مداركها كان انسداد باب العلم قاضيا بالتنزل الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم واما اذا قلنا بعدم تعين ذلك على كل واحد منهم وكان القدر اللازم قيام جماعة بتحصيل العلم بالاحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقين ليرجعوا اليهم في اخذ تلك الاحكام لم يقض انسداد باب العلم الا بالرجوع الى الظن الاقوى مع انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب وان لم يتمكن الكل من الاخذ بتلك الاقوى فان تمكن من يقوم به الكفاية كان ذلك وكان وظيفة الباقين الرجوع اليهم فان قلت ان الواجبات الكفائية يتعلق بكل واحد من الاعيان وان كان تعلقه على سبيل الكفاية وتعلق الوجوب بكل واحد منهم في الجملة كاف فيما نحن بصدده من لزوم الانتقال الى الظن بالنسبة الى من يتمكن منه بعد انسداد سبيل العلم قلت ان جميع المكلفين في تحصيل العلم بالاحكام بمنزلة شخص واحد فاذا تمكن من تحصيله من يقوم به الكفاية لم ينتقل الامر الى الاكتفاء بالظن وكذا لو تمكنوا من الظن الاقوى على الوجه المذكور ولم ينتقل الحال الى الباقين الى ما دونه لحصول التمكن من الاقوى بالنسبة الى الكل فان الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكل دون كل واحد من الآحاد ثانيهما انه انما يتم ما ذكر من الدليل لو تم لو لم يقم الاجماع على حجية الظن المطلق واما بعد قيام الاجماع على حجية ظنه فلا وجه للحكم بحجية الظن الحاصل لغيره اذ قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى الظن في الجملة والقدر الثابت هو الظن الخاص لقيام الاجماع عليه فالباقي مندرج تحت ما دل على المنع من الاخذ بالظن نعم ان لم يثبت هناك مرجح بين الظنون من حيث المدرك كان الامر مبنيا من حيث المدرك على ادعاء القائل باصالة حجية الظن لزم الحكم بتساوي الكل من المجتهد المذكور ايض لانتفاء المرجح ايض وليس كذلك لما عرفت من كون الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام وما قد يتوهم

الوجه من انعقاد الاجماع على حجية ظن المطلق لا ينفع في المقام نظرا الى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الاخذ بطريقة الاجتهاد او الاخبار او الطريقة الوسطى حيث ذهب الى كل من تلك الطرق الثلاثة جماعة وفي هؤلاء من يمنع الرجوع الى غيره فلا اجماع على الاخذ بظن خاص منها ليكون دليلا قاطعا في المقام وكون الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي مقطوعا لا يكفي في المقام لتعدد دوران الامر فيه بين الوجوه المذكورة وانحصار الامر في الرجوع الى واحد منهم فلا مناص اذن من الرجوع الى الظن ويتم الاستدلال مدفوع بان قيام الاجماع على حجية ظن المطلق مما لا مجال للتامل فيه وحصول دوران الامر بين احد الطرق الثلاثة مانعا لانعقاد الاجماع موهون جدا اذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الادلة حيث لا يسع احد من اهل ذلك من الرجوع الى غيره نعم ربما وقع في البين خلاف لبعض القاصرين في جواز الرجوع الى علمائنا المجتهدين لشبهة واهية عرضت لهم ولبسوا من يعتد بشانهم في مقابلة اولئك الاعلام ليكون خلافهم ناقضا للاجماع فان قلت ان ما ذكر لا يجدي فيما نحن فيه من المعرفة بتكليف المتجزي اذ لا اجماع على جواز رجوعه الى المطلق بل الاشهر خلافه وقيام الاجماع على حجية ظن المطلق في شان نفسه وشان من يقلده من العوام غير مفيد في شانه فلا بد له اذن من الرجوع الى الظن ويتم الاحتجاج المذكور بالنسبة اليه والقول بقضاء الاصل بعدم حجية الظن فيقتصر فيما دل على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع بانه كما قضى الاصل الاولي بعدم حجية الظن في شانه فقد قضى ايض بعدم جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فلا وجه لترجيح الثاني بل نقول انه لا بد من ترجيح الاول نظرا الى الدليل المذكور اذ بعد دوران الامر بين امرين مخالفين للاصل وعدم دليل قطعي على شيء منهما لا بد من البناء على الظن والاخذ بمقتضاه لكونه الاقرب الى العلم فيتعين البناء عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف فلا وجه للاخذ بالتقليد وايض لو دار الامر بين تقليد العالم بالحكم والاخذ بالظن لربما امكن القول بتعادلهما واما لو دار بين الوجهين ويزيد الثاني بالاخذ بفهم الغير دون فهمه قلت انما انقسم الناس في حكم الشرع الى قسمين عالم بالاحكام ومستنبط لها عن مداركها ومتعلم اخذ بقول ذلك العالم كان العلم بالاحكام عن ادلتها مطلوبا من ذلك العالم دون غيره وح فاذا فرض انسداد باب العلم بالنسبة اليه مع القطع ببقاء التكليف قضى ذلك بالانتقال الى الظن في الجملة وح فان لم يكن هناك ترجيح بين الظنون قضى ذلك بحجية الجميع لاستحالة الترجيح مع انتفاء المرجح فتكون القضية المهملة المذكورة بعد ملاحظة ذلك كلية واما اذا قام هناك دليل قطعي على حجية بعضها وقيامه مقام العلم في استنباط الاحكام كان ذلك مرجحا بين الظنون ولم يكن الشيء مما من الله المذكور جواز الاسناد الى غيره فينطبق القضية المهملة المستفادة من العقل على ذلك وح نقول ان المقام الاجماع على قيام الظن الحاصل بعد تحصيل الملكة التامة والقدرة الكاملة على استنباط الاحكام الشرعية واعمال تلك الملكة على حسب الوسع والطاقة مقام العلم وتنزيله منزلته قضى ذلك بكون ما دل عليه العقل من قيام الظن في الجملة مقام العلم هو خصوص الظن المفروض اذ لا يستفاد من المهملة المذكورة ما يزيد عليه فيكون وظيفة العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظن المفروض بتحصيله الملكة المفروضة واعمالها في البحث عن الادلة على حسب وسعه ويكون وظيفة المتعلم هو الرجوع اليه وهذا كله قاض بحكم العقل بعد التامل فيما يقتضيه الدليل المذكور اذ القدر بذلك ثم يتفرع عليه ان يكون وظيفة المتجزي الرجوع الى العالم المذكور دون ظنه الحاصل عن ملاحظة الادلة فليس المقصود من جعل الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام الاثبات كون المرجح حال انسداد باب العلم هو الظن المذكور وانه القائم مقام العلم من غير ملاحظة لخصوص المتجزي وغيره فعدم قيام الاجماع على جواز رجوعه الى العالم المفروض لا ينافي ما قررنا اذ يتفرع على ما ذكر ان تكليف المتجزي في حكم العقل هو ما ذكرناه وان لم يقم اجماع على جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فان قلت لو كان حكم العقل بكون المناط في التكليف هو الظن المذكور من جهة ما ذكر ان ذلك هو المطلق في الشريعة والحجة بعد انسداد باب العلم دون غيره تم ما ذكر من غير اشكال واما اذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع الى غير الظن المذكور فيحكم بوجوب الاخذ به من جهة قيام الدليل على حصول البراءة به دون غيره فلا يتفرع عليه حكم المتجزي اذ كما لم يقم دليل قطعي على رجوعه الى ظنه فليس في رجوعه الى العالم المفروض لحصول اليقين له دون ان تكليفه في بادي الراي بين الامرين فكيف يصح القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الظن

الرجوع الى الغير فلو كان الظن الفعلي حكم العقل هو مقام المفروض

المفروض لزمه الحكم بوجوب تحصيله في حصول البراءة وان ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره اذ قد يكون الظن المعتبر في نظر الشرع غير ذلك ومن غيره فاذا لم يقم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزلة العلم لزمه الحكم بعدم قيامه مقامه لما دل من القاعدة على عدم الاكتفاء بالظن فاذا كان الظن المذكور في نظر التكليف منزلا منزلة العلم كان قضية الادلة القطعية الدالة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض فالمقصود مما قررنا هو اندراج الظان المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل لا انه كما قضى اصالة عدم حجية الظن بعدم حجية ظنه واندراجه في عنوان الجاهل كذا يقضي اصالة عدم جواز التقليد باندراجه في العالم لانا نقول انه من الظاهر ان ما دل على المنع من التقليد انما هو في شان العالم واما الجاهل فليس وظيفته الا التقليد اجماعا فاذا شك في اندراج المتجزي تحت العالم او الجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دل على المنع من التقليد فلا يمكن الاسناد اليه في المقام على انه لو سلم شمول ما دل على المنع من التقليد لمجهول الحال فانما يدل على المنع بالنسبة اليه من حيث انه مجهول فلا يدل على اندراجه تحت العالم فلا معارض لما دل على اندراجه في الجاهل فيجب عليه التقليد لخروجه بذلك عن الجهالة المأخوذة فيما يستفاد من الاول مضافا الى ما قد يقال من انه مع عدم قيام الدليل على حجية ظنه وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل بالوجدان اذ المفروض جهله بالحكم فيجب عليه التقليد من غير حاجة الى الاحتجاج عليه بعموم ما دل على المنع بالظن ولا يعارضه ما دل على المنع من التقليد اذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشمله تلك الادلة قطعا وح فقد ظهر اندفاع الوجوه المقررة

من العمل

في وجوه الاحتجاج ثالثها ان انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف انما يقضي بجواز العمل بما ظن انه مكلف به في نظر الشريعة لا ما ظن انه حكم الواقع كما هو ملحوظ المستدل وتوضيح ذلك انه بعد العلم بوقوع التكاليف انما يجب في حكم العقل الاتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة في حكم المكلف حسب ما قررنا في معرفة اداء ما كلف به حكما وموضوعا سواء حصل معه العلم بمطابقته للواقع او لا يجب على المكلف مراعاة ما يلزم عليه بعد العلم بما جعله طريقا الى الواقع الا ان يجعل الطريق اليه خصوص العلم به فالقدر المعتبر في الحكم بالبراءة والامتثال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع سواء حصل معه العلم باداء المكلف به بحسب الواقع فيحصل الواقع في المكلف مراعاة الثاني بخلاف العكس ولذا لو بين الشارع للمكلف طريقا الى الواقع في معرفتها ولم يصل الينا وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحا تعين مراعاة ذلك لتعليم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف الا بمراعاته مع العلم بالطريق المقرر ايض اذ لم يكن هناك مانع اخر وح نقول انه اذا انسد سبيل العلم بما جعله المكلف طريقا الى معرفة ما كلف به وانسد ايض سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعين تحصيل الظن بما هو مكلف به في نظر الشريعة ومراعاة ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة في حكم المكلف لقيام

التكليف

الظن بذلك مقام العلم في حكم العقل حسبما مرت الاشارة اليه ولا يقضي الاكتفاء بمجرد ما يظن معه باداء الواقع اذ الملازمة بينه وبين الاول وليس ذلك اخص مطلقا من مراعاة ما يظن معه بتفريغ الذمة كما ان العلم به اخص مطلقا من العلم بذلك حسبما مر بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور انه قد يحصل الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع عدم حصول الظن باداء الواقع معه وقد يكون بالعكس فيما اذا شك في كون ذلك مناطا في حكم الشرع والظن خلافه والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الاول وح فلا يتم الاحتجاج اذ مجرد ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه او رجوعه الى ظن المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحجية ظنه والاكتفاء به في الشريعة امكن الاسناد الى الوجه المذكور وهو غير مأخوذ فيما ذكر من البيان رابعها ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله اذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك بالنسبة اليه اذ هو ايض نحو من العمل بالعلم اذ المقصود في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو ح بل الظن خلافه اذ اقصى ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه هو في اصل الشريعة وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلده واما عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد اذا تعذر عليه الرجوع الى المجتهد فان القول بوجوب الاحتياط ح اذا امكن من تحصيله هو الموافق للقواعد بل لا يبعد البناء عليه وح فلا يصح الحكم بانتقاله الى الظن بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف فان قلت انما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك وح يمكن قلبه لدليل بالنسبة اليه فيتم اثبات المدعى ح بعدم القول بالفصل قلت انعقاد الاجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم غاية الامر عدم قائل به في الكتب المعروفة ومجرد ذلك لا يعد اجماعا سيما في المقام فغاية الامر ح هو جواز الاعتماد على ظنه في بعض الفروض النادرة مما لا يمكن فيه مراعاة الاحتياط بشيء من وجوهها لمكان الضرورة واين ذلك من المدعى لثبات اطلاق ما دل على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير من العقل والنقل غاية الامر جوازه في شان غير القادر على الاستنباط لمكان الضرورة وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت دلالة المنع ويمكن الايراد عليه بوجه احدها ان العمل بالظن على خلاف الاصل ايض خرج عنه ظن المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت قاعدة المنع ولجيب عنه بان رجوعه الى الظن مما لا كلام فيه اذ بعد انسداد باب العلم لا يجوز للمتجزي البناء على ترك العمل فلا بد له من الرجوع الى الظن الحاصل من الاجتهاد او الحاصل من التقليد فلا يكون منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد ورد ذلك بانه ضعيف في الغاية اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم واما انه التقليد او الاجتهاد فغير معلوم عنده اذ لا دليل على التعيين فعلى هذا يجب عليه العمل باحد الامرين دون الاخر من غير علم بالتعيين فهو من باب اشتباه الحرام بالحلال كالزوجة المشتبهة بالاجنبية حيث يجب الاجتناب عنهما ولو لم يكن هناك بد من الاقدام على احدهما تخير واين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى ويمكن دفعه بان مقصود المجيب ان هناك عمومات قاضية بالمنع عن العمل بالظن وادلة قاضية بالمنع من خصوص الظن الحاصل من التقليد فتلك العمومات مخصوصة قطعا اذ لا مناص له من الاخذ باحد الظنين بخلاف ما دل على المنع من خصوص التقليد اذ لا دليل على الخروج من مقتضاها فح بعد تعين الرجوع الى الظن لا بد من الاخذ بالظن الحاصل من غير التقليد للادلة الدالة على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها نعم يمكن الايراد عليه بان الرجوع الى التقليد ليس اخذا بالظن حتى يكون بين ما دل على المنع من الرجوع الى الظن وما دل على المنع من الاخذ بالتقليد عموم مطلق

ليكون عدم المناص من الرجوع الى احد الظنين موجبا للخروج عن مقتضى تلك الادلة دون هذه بل هو نوع اخر من الاخذ بغير العلم فقد دل الدليل على المنع منه فبعد عدم المناص من الاخذ باحد الوجهين يدور الامر بين تخصيص كل من الدليلين ولا دليل على الترجيح فيجب تركهما او يتخير في البناء ولا يمكن دفعه تارة بان الترجيح حاصل في تخصيص ما دل على المنع من العمل بالظن اذ بعد كون السبيل الى الواقع او ما هو العلم بكون الاقرب اليه هو الظن فبعد دوران الامر بين الرجوع الى الاقرب اليه او الابعد من غير قيام دليل على التعيين يتعين الاخذ بالاقرب وفيه انه انما يتم اذا جعلنا الواجب اولا هو الاخذ بالعلم بالواقع واما اذا قلنا بوجوب الاخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمة من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع اولا كما هو الاظهر من تفصيل القول فيه ولا يتم ذلك اذ لو ظن بكونه مكلفا شرعا بالرجوع الى التقليد لزمه اتباعه ومع الشك في كونه مكلفا بالاخذ بالظن او التقليد لا يصح له الحكم بوجوب الرجوع الى شيء منهما لتساويهما بالنسبة الى الحكم بتفريغ الذمة في حكم الشرع كما هو قضية الشك فاقصى الامر مع عدم المناص في الاخذ باحد الوجهين ان يحكم بالتخيير ومجرد اقتضاء احد الوجهين ظنا بالواقع لا يقضي بحصول الظن بالبراءة في حكم الشرع اذ لا ملازمة بين الامرين حسبما مر بيانه نعم لو قام دليل ظني على كونه مكلفا بالاجتهاد صح الاخذ به وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيده وتارة بان التقليد ايضا اتكال على الظن وان لم يوجب حصول الظن للمقلد نظرا الى حكمه بحجية الظن الحاصل للمجتهد بالنسبة اليه وما دل على عدم حجية الظن وعدم جواز الاتكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد اليه سواء كان المستند اليه هو الظان او غيره بل ربما كان الثاني اولى بالمنع فلا بد من التزام التخصيص فيما دل على عدم الاعتداد بالظن فيتم التقرير المذكور ومع الغض عنه فالحاصل في تقليد المجتهد جهتان للمنع نظرا الى الاتكال فيه الى الظن والى الغير وفيه استنادا الى التقليد والى الظن بخلاف العمل بالظن نعم لو كان من يقلده عالما بالحكم كان المانع هناك مجرد التقليد ومن البين كون ذلك رجوعا الى الظن الا انه لا يكون ذلك الا في نادر من الاحكام وقد يدفع ذلك بان لا كلام في حجية ظن المجتهد المطلق انما الكلام في حجية ظنه بالنسبة الى المتجزي وهو المراد من تقليده له فليس هناك امران مخالفان للاصل وبعبارة اخرى ان ظن المجتهد المطلق منزل منزلة العلم قطعا فليس في المقام الا اثبات جواز التعويل على علم الغير او ما بمنزلته وقيام ما دل على حجية ظن المجتهد انما افاد حجيته بالنسبة الى نفسه ومن يقلده من العوام دون المتجزي ولا دليل على تنزيله منزلة العلم مطلقا فما يدل على عدم جواز الاتكال على الظن يدل على المنع منه وكون ذلك عين التقليد لا ينافي تعدد الجهة فيه وحصول جهتين خاصتين بالمنع بخلاف الاخذ بالظن ثم ثانيها انه ليس في ما دل على المنع من التقليد ما يشمل تقليد المجتهد مع كمال ثقته وامانته ومعرفته وعلمه وكونه بحسب الحقيقة حاكيا لقول الامام بحسب ظنه غاية الامر انه لا دليل على جواز اعتماد المتجزي على ذلك فلا يمكن الحكم ببراءة ذمته بمجرد ذلك وح فالدليل على المنع منه هو الدليل على المنع من الاخذ بالظن مع اختصاص الظن بظواهر اخرى فليس على المنع من التقليد دليل خاص يلزم الخروج عن مقتضاه لو قلنا بوجوب الرجوع اليه بخلاف ما لو قلنا برجوعه الى الظن لتتم ما ذكر في الاحتجاج ومنه يظهر وجه اخر لضعف ما ذكر في الايراد المتقدم ثالثها ان المتعلق من الادلة الدالة عليه والملحوظ في المقام ان المتجزي بعد تحصيل الظن بالحكم هل هو داخل في عنوان الجاهل او العالم فان كان الاول فما دل على المنع من التقليد غير ظاهر بل الظاهر خلافه لدلالة الادلة الدالة على المنع من العمل بالظن على عدم الاعتداد بظنه فيندرج في الجاهل ويشمله ما دل على وجوب رجوعه الى العالم حسب ما مرت الاشارة اليه رابعها ان الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة من الروايات الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والاخذ بالاخبار المأثورة عن الائمة ع بتوسط من يعتمد عليه من النقلة وغيرها تعم المطلق والمتجزي ولا دليل على اختصاصها بالمطلق والظاهر منها كون الاخذ بها وظيفة لكل قادر على استنباط الحكم منها ومن هنا نشأ توهم كون الاجتهاد واجبا عينيا ولولا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش الباعث على اختلال امور المعاد مضافا الى غير ذلك من الادلة الدالة على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العيني متجها نظرا الى ما ذكر والحاصل ان مرتبة الاجتهاد متقدمة على مرتبة التقليد ولولا قيام ما قام من الادلة على جواز التقليد لقلنا بوجوب الاجتهاد على الاعيان وح نقول ان غاية ما ثبت من الادلة جواز التقليد بالنسبة الى غير المتمكن من الاستدلال واما القادر عليه على نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبة اليه وح فيتعين عليه الرجوع الى الكتاب والسنة وسائر الادلة المقررة وح فعليه ان اقصى ما يفيده تلك الادلة هو الظن فيشمل الحكم للمتجزي ومن المقررات ان الظن من حيث هو لا حجية فيه فالعبرة في المقام بالدليل القاطع القائم على حجية الظن ولعل ذلك الاجماع او الضرورة وهما لا يفيدان ما يزيد على حجية ظن المطلق اذ لا اجماع ولا ضرورة بالنسبة الى غيره ولو قلنا باصالة حجية الظن مطلقا وقيامه مقام العلم كان بنفسه حجة على المطلق من غير حاجة الى ملاحظة تلك الادلة نعم لو قلنا بقيام الظن مقام العلم بتفريغ الذمة مقام العلم به حسبما بيانه صح الاحتجاج بتلك القاعدة هنا على فرض ثبوتها عنده لابتنائها على مقدمات لا يمكن اثبات غير واحد منها في المقام كما ظهر الحال فيه مما قدمنا

الخامس ان جواز التقليد في الاحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها ضرورة عدم جواز تقليد المجتهد لغيره وح فان قام دليل على عدم جواز رجوعه الى ظنه وعدم تحقق الاجتهاد في شانه فلا كلام واما مع عدمه فيتامر كما هو الواقع فلا وجه لرجوعه الى التقليد اذ لو كان الامران مترتبان بكون التكليف باحدهما متوقفا على انتفاء الاخر لم يصح الاخذ بالثاني مع عدم قيام الدليل على انتفاء الاول وهذا الوجه بظاهره في غاية الوهن اذ من البين ان الوجه المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع الى التقليد قبل قيام الدليل عليه اما صحة الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى فلا كيف ولو اريد اثبات جواز رجوعه الى ظنه قبل ثبات اجتهاده نظرا الى قضاء توقف صحة تقليده على انتفاء اجتهاده وترتب الامرين وتقدم الرجوع الى الاجتهاد على الاخذ بالتقليد لكون قضية الاصل هو الرجوع الى الاجتهاد حتى يتبين الحرج عنه كان ذلك مقلوبا عليه فان صحة اجتهاده في المسألة وجواز رجوعه الى ظنه مشروط بان لا يكون وظيفته التقليد ضرورة لابدية الرجوع الى الادلة من وظيفة المقلد الى اخر ما ذكر فمجرد اشتراط جواز تقليده على انتفاء اجتهاده لا يفيد تقدم الامر بحسب التكليف على الوجه المذكور كيف ومن البين ان وجود كل من الضدين يتوقف على انتفاء الاخر ومع ذلك فلا ترتب بينهما كذلك والا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول السادس جريان الطريقة في اعصار الائمة ع وما قاربها بالرجوع الى الروايات الواردة عن

الائمة ع

الائمة ع ومعلوم بعد ملاحظة كتب الرجال عدم اطلاع الجميع على جميع روايات الباب فضلا عن غيرها بل ربما كان عند واحد منهم اصل او اصلان او اصول عديدة متعلقة ببعض مباحث الفقه كالطهارة والصلوة والصوم ونحوها مع انهم كانوا بانين على الاخذ بها والعمل بمقتضاها من غير نكير منهم لذلك فكان اجماعا منهم كاشفا عن تقرير ائمتهم ع لقيام العلم العادي على اطلاعهم على ذلك وتقريرهم عليه ولا بالنقض لقضاء ذلك بجواز الاخذ بما عثر عليه من الروايات من غير ان يجب البحث عما يعارضها او يؤيدها وملاحظة الترجيح بينها ولا قائل به وثانيا بالحل وذلك لظهور الفرق بين عصر الائمة ع وما قاربها وهذه الاعصار وما ضاهاها لكون الامام ع بالنسبة الى كثير من اهل تلك الاعصار كالمجتهد بالنسبة الى عوامنا فكما ان اخذ العامي بقول المجتهد عند سماعه منه او نقله اليه بتوسط الثقات من غير حاجة الى تحصيله الملكة الاجتهاد فكذا الحال بالنسبة الى كثير من الموجودين في تلك الاعصار في جملة من الاحكام وليس ذلك من التجزي في الاجتهاد في شيء ولا خلاف في جواز العمل بما ياخذه المكلف عن الامام ع بالمشافهة وان كان حكما واحدا او احكاما عديدة فلو كان ذلك من التجزي في الاجتهاد لما كان محلا للخلاف فظهر ان استنباط الاحكام على النحو المذكور خارج عما هو محل الكلام فلا حجة فيه على ما هو مورد النزاع في المقام السابع ظواهر عدة من الاخبار منها مشهورة ابي خديجة المروية في الفقيه وغيره وقد ادعى شهرتها بين الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها فينجبر بذلك ضعفها وفيها انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وورود الرواية في القضاء لا يمنع من دلالتها على المدعى للاتفاق على عدم الفرق بين القضاء والافتاء وقد يناقش فيه بان المذكور في الرواية خصوص العلم ولا شك في جواز عمل المتجزي به انما الكلام في الظن الحاصل له ولا دلالة في الرواية على جواز اخذه به وحمل العلم على الاعم من الظن وان كان ممكنا لشيوعه في الاستعمال سيما في الشرعيات الا انه مجاز لا يصار اليه الا بدليل ومجرد الاحتمال غير كاف في مقام الاستدلال وحمل قوله ع عرف احكامنا في مقبولة عمر بن حنظلة على الاعم من الظن نظرا الى الاجماع على عدم اعتبار خصوص العلم في الاخذ بقول المطلق لا يكون دليلا على حمل العلم هنا ايضا على ذلك لامكان الفرق بين الامرين وقد يجاب عنه بقيام الاجماع على اعتبار الاجتهاد في القاضي فان كان ما يظنه ذلك العالم بالبعض حجة ثبت المقصود والا لم يكن مجتهدا فيلزم الحكم بصحة قضاء من لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو كما عرفت خلاف الاجماع فتامل ومنها مكاتبة اسحق بن يعقوب الى الحجة ع وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان ظاهر اطلاقها يعم القضاء والافتاء وتناولها لما لو كانوا قادرين على جميع استنباط الاحكام اولا وقد يناقش فيه بان امره ع بالرجوع اليهم في الحوادث الواقعة شاهد على كون المرجوع اليهم عالمين او قادرين على استنباط الجميع اذ لا يمكن ارجاعهم الى غير القادر على الاستنباط ولا يكون ذلك في شان المتجزي وقد يدفع ذلك بان غاية الامر اعتبار قدرة الكل على استنباط الكل ولا يلزم من ذلك اقتدار كل من الآحاد على الكل لان ذلك لا ينطبق على المدعى فتأمل ومنها مكاتبة ابن ماجيلويه واخيه الى ابي الحسن الثالث ع المروية في كش حيث سالاه عمن ناخذ معالم ديننا فكتب ع اليهما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ومنها ما في تفسير الامام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه فان ظاهر اطلاقها يعم المتجزي في الجملة بناء على شمول لفظ الفقيه لمن قدر على استنباط جملة وافية من الاحكام وعرفها عن الادلة وان عجز عن الباقي وفيه تامل ويمكن الايراد على الاستناد الى تلك الاخبار بان اقصى ما يستفاد من اطلاقها على فرض دلالتها انما الظن بجريان الحكم في المتجزي ومن المقرر عدم جواز الاستناد الى الظن من حيث هو فلا يصح اعتماد المتجزي عليها نعم لو قام دليل على حجية الظن الحاصل من الاخبار مطلقا تم الاستدلال الا انه محل المنع لعدم قيام الاجماع عليه كلية كيف ولو سلم ذلك لكان بنفسه حجة مستقلة على جواز التجزي من غير حاجة الى ضمها الى ذلك حجة القول بالمنع من التجزي وجوه احدها اصالة المنع من العمل بالظن الثابت من العقل والعمومات الناهية عن الاخذ به كتابا وسنة خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيبقى غيره تحت الاصل اذ لم يقم دليل قطعي على حجية ظن المجتهد المطلق وقيام الاصل كما قضى بالمنع من العمل بالظن كذا قضى بالمنع من التقليد عليه بل هو اولى بالترجيح لكونه كاشفا عن الواقع على سبيل الرجحان بخلاف التقليد اذ لا يدور مدار ذلك سيما فيما اذا قضى الظن الحاصل للمتجزي بخلافه ويمكن دفعه بما مرت الاشارة اليه من ان ما دل على عدم جواز رجوعه الى ظنه لما قضى بعدم حجية ظنه في شانه كان الظن الحاصل له كعدمه فيندرج في عنوان الجاهل فلا يندرج فيما دل على المنع من التقليد ايضا بانه راجع الى العالم لانتفاء الواسطة بين الامرين مدفوع بان ما دل على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظن اذ اقصى الامر قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما لكن يعلم ان الاطلاق الاول على عدم جواز عمله بالظن يتعين عليه الاخذ بالتقليد لانه لا يصح بذلك في عنوان الجاهل حسبما ذكرنا لا يبقى انه بعد قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بكل من الظن والتقليد وقضاء الاجماع بكون وظيفته في الشرع الاخذ باحد الوجهين لا بد من ملاحظة الترجيح بين الامرين او التخيير فلا يصح الحكم بتحكيم الاول نظرا الى ما ذكر او نقول ان ذلك انما يتم لو لم يكن هناك دليل على وجوب رجوعه اذن الى التقليد واما اذا افاد ما دل على عدم جواز عمله بالظن على انه راجع في الجاهل ولم نفد ما دل على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع الى الغير كان الاول حاكما على الاخير بملاحظة ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم لوجوب تقديم الخاص على العام فليس الحكم بوجوب التقليد عليه الا بملاحظة ذلك لا بمجرد تحكيم الاطلاق الاول على الاخير وبالجملة فدلالة الاطلاقين على ما ذكرنا يكون قضيته ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم ولزوم التقليد فلا ينبغي تردد بين الاخذ باحد الاطلاقين ليرجع الى التخيير او غيره فان قيل ان ذلك مقلوب على المستدل لدلالة الاجماع على حجية الظن على من ليس شانه التقليد فاذا رجح دلالة الاطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شان المتجزي اخذنا بما يقتضيه الاجماع من وجوب رجوعه الى الظن لكونه حجة في شان غير المقلد والحاصل كما قضى ما دل على المنع من العمل بالظن باندراجه في الجاهل فيندرج ما دل على وجوب التقليد في شان الجاهل على وجوبه في شانه كذا قضيته ما دل على حجية الظن في شان غير المقلد هو وجوب اخذه بالظن تلك لولا اقتضاء الاطلاق الاول بنفسه على ترجيحه

في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كذلك لاندراجه في المجتهد وح ما ذكر نظراً الى اقتضاء الاطلاق الاول بعدم اندراجه في المجتهد فيلزم اندراجه في المقلد للاجماع
على لزوم التقليد في شان غير المجتهد واقتضاء الاطلاق الثاني الى منعه من التقليد فيرجع الى الظن لقيام الاجماع ايض على حجية الظن بالنسبة الى غير
المقلد عن المجتهد فلا وجه لتحكيم احد الاطلاقين على الاخر من غير قيام دليل عليه واما بعد ملاحظة انه لا ندراجه في الجاهل بنفس ملاحظة الاطلاق
الاول وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم يكون قضية الاطلاقين المذكورين عدم جواز اخذ الجاهل المفروض بالظن ولا التقليد وح فلا ريب في لزوم
ترك الاطلاق الثاني للدليل الخاص القاضي بوجوب تقليد الجاهل ثم ثانيها انه قد قام الدليل القاطع على عدم العمل بالظن من حيث انه ظن وانما
يصح الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانتهائه بذلك الى اليقين بحيث لم يقم دليل قاطع على حجية ظن المجتهد في المقام كما عرفت من ملاحظة
ادلتهم لم يصح له الاعتداد بظنه فيكون جاهلا بتكليفه فيما حصل له ظن بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها ومع اندراجه في المقام الجاهل يتعين عليه
[الى المجتهد] الرجوع الى المجتهد في استعلام الاحكام الشرعية لما دل من الادلة على وجوب رجوع الجاهل فينتظم قياس هكذا الصورة المتجزي جاهل بالاحكام المتعلقة
بها الشرعية وكل جاهل يجب عليه الرجوع الى العالم اما الصغرى فلما قررناه واما الكبرى فللادلة الدالة عليه المقررة في محله وقد ينافش فيه بعد
ظهور شمول ما دل على وجوب التقليد لمثله لعدم شمول الاجماع للمقام نظراً الى شياع الخلاف فيه بل ذهاب الاكثر الى خلافه واما غير ذلك من
الادلة الدالة عليه لو قلنا بشموله لما ذكر فهي ايض ظواهر لا تفيد القطع وقد يذب عنه بان وقوع الخلاف في المقام انما هو من جهة البناء على حجية ظنه
واما مع البناء على عدم الاعتداد به وعدم حجيته فلا ريب في وجوب تقليده ثالثها الاستصحاب فانه قبل البلوغ الى درجة التجزي كان مكلفا بالتقليد
فيجب عليه التقليد الى ان يثبت خلافه فيلو عنه الى درجة المطلق ان حصل له ذلك القول بعدم جريانه فيمن بلغ درجة التجزي اول بلوغه وقبله فلا
يتم به المدعى مدفوع بامكان تتميم المقصود بعدم القول بالفصل وفيه ان جواز الاحتجاج المتجزي بالاصل المذكور اول الكلام اذ لا فرق بين اجرائه
الاستصحاب في المقام او في المسائل الفقهية مما يجري فيه ذلك ولا يصح استناده الى ذلك الا بعد اثبات كونه حجة في شانه ومعه يتم المدعى ولا حاجة
الى الاستناد الى الاستصحاب على انه منقوض بما اذا بلغ درجة الاجتهاد المطلق ثم صار متجزيا فان قضية الاستصحاب بقاؤه على العمل بظنه رابعها مقبولة
عمر بن حنظلة المروية عن الصادق انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم
حاكما فان الجمع المضاف حقيقة في العموم فان لم يكن يراد به الاستغراق الحقيقي فلا اقل من حمله على العرفي بان يعرف جملة وافية من الاحكام بحيث يعد
[الظاهر] مع علمه بها عارفا بالاحكام وقد يناقش فيه بان كون الاضافة فيه جنسية بقرينة ما تقدم من المفرد المضاف لظاهر في الجنسية وللجمع بينه وبين رواية
ابي خديجة المتقدمة ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يفيده الرواية اعتبار الاطلاق في نصبه للقضاء والرجوع اليه في الحكومات واين ذلك من الرجوع اليه في
الفتيا بل حجية ظنه بالنسبة الى نفسه كما هو المدعى ودعوى الملازمة بين الامور المذكورة ممنوعة فلا يثبت بها المدعى ولو سلم ذلك فلا يبقى في الروايات
دلالة على اعتبار الظن سواء تعلق بالكل او بالبعض اذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين الا ان يقال انه اذا اعتبر الاطلاق في نصبه للقضاء
في صورة تحصيل العلم بالاحكام فاعتباره عند تحصيله الظن بالاولى ولو سلم حمله على الاعم من الظن فاقصى ما في الرواية الدلالة على اعتبار ظن
المجتهد المطلق واما ظن المتجزي فلا دلالة فيها على اعتباره ولا عدمه خامسها انا لو قلنا بجواز رجوع المتجزي الى ظنه يستلزم الدور وقد يقرر ذلك
بان تقريره انا اصل الجواز من ان صحة اجتهاد المتجزي في مسائل الفروع متوقفة على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وصحة اجتهاده في مسئلة التجزي موقوفة
على صحة اجتهاد التجزي مطلقا لكونها من جزئيات تلك المسئلة حيث انها مسئلة اجتهادية فالتوقف عليه في الثاني وان لم يكن خصوص المتوقف في الاول لكنه
اعم منه بحيث يندرج ذلك فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي وهو كاف في لزوم الدور واورد عليه بمنع كون صحة اجتهاده في مسائل الفروع متوقفة
[المغايرة] على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما تتوقف على صحتها نفسها ومع الغض عنه فالتوقف فرع المغايرة وظ ان صحة اجتهاده في المسائل الفرعية هي عين صحة
اجتهاده في التجزي قلت ان اريد بتوقف صحة اجتهاده في مسائل الفروع على صحة اجتهاده في جواز التجزي ان مطابقة اجتهاده في الواقع يتوقف على
ذلك فهو واضح الفساد اذ لا يعقل توقف بينهما وان اريد ان جواز عمله بما اجتهد فيه من المسائل يتوقف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي
ففيه ايض ذلك وانما يتوقف على جواز التجزي في نفسه كما ان جواز عمله بما اجتهد من جواز التجزي يتوقف على ذلك ايض فغاية الامر ان لا يكون
عالما بالجواز ولا يعقل الدور على شيء من التقريرين المذكورين ويمكن ان يقال انه لا ريب ان حكم المتجزي بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية وجواز عمله
بها في حكم يتوقف على حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي وح فالتوقف ظ لا اشكال فيه لوضوح ان حكمه بجواز عمله في كل مسئلة اجتهد فيها بالظن المتعلق
فيها مبني على ثبوت كلية الكبرى الواقعة في استدلاله على جواز عمله بظنه في تلك المسئلة كما ان المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في
خصوص المسائل على ان كل ما يظنه المجتهد المطلق من الادلة الخاصة حجة في شانه لينتظم القياس بهذه الصورة هذا الظن مما حصل للمجتهد
المطلق وكل ظن حصل للمجتهد المطلق فهو حجة في حقه لينتج ان ظنه المتعلق بكل من المسائل الخاصة حجة في حقه فان نظير ذلك جار في حق المتجزي وبيانه
لكلية الكبرى هو اثباته للمتجزي فانكار التوقف مما لا وجه له ودعوى اتحاد الامرين غير معقول ايض وتوقف حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي على حكمه
بحجية ظن المتجزي مطلقا ظ ايض اذ ذلك ايض مسئلة ظنية على نحو سائر المسائل الفقهية فيتوقف علمه بحجية ظنه فيها على علمه بتلك الكلية الواقعة
في كبرى القياس الدال على حجية ظنه وقد يورد عليه بان الحكم بقبول الاجتهاد للتجزي من المسائل الاصولية فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على
جواز الاجتهاد في تلك المسئلة ولا يتوقف جواز الاجتهاد في تلك المسئلة على جواز التجزي في الاجتهاد مط بل على جواز التجزي في المسائل الاصولية وهو
خارج عن محل الكلام بل لا خلاف في جوازه على ما قيل فلا دور وايض لا ملازمة بين التجزي في مسائل الفروع والتجزي في الاصول فقد لا يكون متجزيا

في الاصول

في الاصول بان يكون قادرا على الاستنباط جميع مسائله له عن ادلتها فلا يتوقف العلم بالتجزي في الاجتهاد على العلم بالتجزي اصلا كيف ولو سلم ما
ذكر لجرى ذلك بعينه في شان المطلق اذ جواز اجتهاده في سائر المسائل الفقهية يتوقف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه
المسئلة يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل لكون تلك المسئلة ايض كغيرها من المسائل والجواب في المقامين امر واحد وهو ما ذكر من الفرق بين مسائل
الاصول والفروع ويدفعه انه لا فرق بين حجية ظن المتجزي في الفروع او الاصول كيف والمسئلة جارية فيما يجري فيه التكليف بالتقليد ومن البين
ثبوته في مسائل الفقه في الجملة مما يتوقف عليه عمل العوام اذ ما دل على الاخذ بالتقليد في الفروع دل عليه في الاصول ايض كما سنفصل القول فيه
في محله انش وما ذكر من امكان كونه مجتهدا مطلقا في الاصول فيخرج عن محل البحث مدفوع بانه لا فائدة في فرض كونه مطلقا في استنباط
الاصول اذ الكلام في المقام ان المتجزي في مسائل الفروع هل يعتد بظنه شرعا او لا سواء تعلق ذلك الظن بالفروع او الاصول سواء كان مطلقا في الاصول
او لا بل يجري ذلك في سائر العلوم المرتبطة بالفروع الا ترى انه لو كان متجزيا في الفقه كان جواز استناده في لفظ الصعيد مثلا الى ظنه مبنيا على هذه
المسئلة ولم يجز القول بجواز استناده الى ظنه مع عدم القول بحجية ظن المتجزي نظرا الى كونه لغويا غير متجز بحسبه كيف ولو كان كل مجتهد في الفقه
كان لغويا والظ انهم لا يقولون به وبالجملة ان البلوغ الى درجة الاجتهاد المطلق قاض بحجية ظنه في المسائل الفقهية وما يرتبط بها من مقدماتها
الاستنباطية سواء كانت اصولية او لغوية او غيرهما ولا حجية في شيء من ذلك لظن المقلد في المسائل الشرعية واما المتجزي فيها فالكلام المذكور جار
فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مط في سائر العلوم او متجزيا فيها ايض وما ذكر من جريان الايراد في المجتهد المطلق بين الفساد نظرا الى قيام
الاجماع على حجية ظنه وقد عرفت فساد المناقشة في ثبوت الاجماع ولو سلم فقضاء العقل به بعد انسداد سبيل العلم كاف في الحكم بحجيته ولا يجري
ذلك في المتجزي كما عرفت نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا الى ان حكمه بحجية ظن المتجزي مط غير حكمه بحجية الظن الحاصل المستنبط
المفروض في خصوص كل مسئلة من المسائل الفقهية مما اجتهد فيها كيف ويقع الكلية المذكورة كبرى في القياس الدال عليه فكيف يتحد معه
ليلزم الدور حسبما ذكر في الايراد ومنها ان يقال ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية وجواز عمله به متوقفة على صحة اجتهاده في المسائل الفقهية
ضرورة ان صحة كل حكم يتوقف على وقوع المحكوم به بحسب الواقع ودفعه ظ لاختلاف معنى الصحة في المقامين فان صحة الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز
عمله على وفق اجتهاده وان لم يكن مطابقا للواقع وصحة الحكم المتوقف على وقوع المحكوم به بمعنى مطابقته للواقع وان لم يتعلق التكليف على حسبه ومنها
انه قد تقرر ان شيئا من الظنون لا يكون حجة الا بعد انتهائه الى اليقين فلا يجوز الاعتماد على الظن من حيث انه ظن فح نقول ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه
في مسئلة التجزي وبالدليل الظني الدال على حجية ظن المتجزي يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اعني حجية كل ظن للمتجزي اذ المفروض ان المسئلة المفروضة
من المسائل الظنية وعلمه بحجية كل ظن للمجتهد متوقف على علمه بجواز عمله بالدليل الظني عليه اذ المفروض توقف ثباته على ذلك مع عدم قيام دليل قطعي
عليه والحاصل ان علمه بحجية هذا الظن الخاص متوقف على علمه بحجية كل ظن من ظنونه وعلمه بحجية كل ظن له يتوقف على علمه بحجية هذا الظن الخاص وان شئت قلت
ان علمه بقيام ظنه مقام العلم في المسائل ولا يمكن دفعه الا بالقول بالفرق بين مسائل الاصول والفقه بان يقال ان المختلف فيه هو حجية ظن المتجزي
في المسائل الفقهية واما المسائل الاصولية فلا كلام في حجية ظن المتجزي بالنسبة اليها ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الاجماع عليه وقد عرفت
وهنه اذ لا فرق في مقام الحكم بالحجية وجواز العمل بين مسائل الفقه والاصول وغيرهما من المسائل المربوطة بالعمل وان كان موضوع التجزي هو
خصوص المسائل الفقهية نظرا الى اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعية دون الاصولية الا انه لا فرق في البحث عن حجية ظن المتجزي فيها بين الظن
المتعلق بها وبغيرها مما يرتبط بها حسبما اشرنا اليه ومنها ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه في المسائل اذ مسئلة التجزي ايض من جملة المسائل الظنية وعلمه بجواز
بنائه عليه موقوف على علمه بحجية الظن الحاصل له وبه وعليه ان علمه بحجية ظنه في المسائل موقوف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اذ مفاده هو حجية كل ظن حاصل
للمتجزي في المسائل الفقهية ومقدماتها فلا يتجه لزوم الدور اذ هو فرع مغايرة الطرفين نعم هو من توقف الشيء على نفسه وهو كاف في المقام فانه وان لم
يكن دورا في الاصطلاح الا انه نظيره في المفسدة بل هو اوضح فسادا منه في وجه وما قد يق من انه ان اريد توقف علمه بجواز عمله بظنه في المسائل على
علمه بقبول الاجتهاد للتجزي ان علمه بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية موقوف على علمه بصحة اجتهاده في تلك المسئلة لكن اجتهاده في المسئلة الفقهية ليتوقف
على جواز التجزي في الاجتهاد وانما هي مسئلة اصولية ولا خلاف في جواز التجزي في الاصول على انه قد يكون مجتهدا مطلقا فيه وان كان متجزيا في الفروع
اذ لا ملازمة بين الامرين وان اريد به ان علمه بجواز عمله بظنه في المسائل اصولية كانت او فرعية يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي فهو على اطلاقه مم
اذ لا توقف للعلم بحجية ظنه في المسائل الاصولية على صحة التجزي في المسائل الفقهية مدفوع بما مر بيانه من عدم الفرق في الحكم بحجية ظن المتجزي في المسائل
الفقهية والاصولية وغيرهما مما يتوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية فمنع التوقف في المقام غير متجه وفرض كونه مط في استنباط الاحكام الاصولية
غير مفيد كما عرفت والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يق ان استنباط المتجزي اما ان يكون بالنسبة الى المسائل القطعية او الظنية وعلى الثاني فاما ان يتفق
له القطع بالمسئلة او لا وعلى الثاني فاما ان يراد معرفة جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا على نحو غيرها من المسائل
او يراد معرفة الحكم بالنسبة الى معرفة تكليف المتجزي نفسه في جواز بنائه على ما يستنبطه من المسائل اذا ذهب الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي وعلى كل حال
فاما ان يراد معرفة حاله في جواز رجوعه الى ظنه او جواز رجوع غيره اليه في الفتيا وامضاء حكومته في القضاء فنقول لا ينبغي التامل في ظاهر انه في حجية ما يحصله من
الادلة بالنسبة الى الصورتين الاوليين اذ لا مزيد على القطع في معرفة التكاليف فبعد حصول القطع بالحكم لا مجال للتامل في حجيته ولو حصل له القطع بكونه مؤدى
الادلة الموجودة وان من خالف فيه مخطئ قطعا لما قامت عليه الادلة الشرعية مما يمكن الوصول اليه ففي جواز اتكاله عليه وجهان من عدم حصول القطع بالواقع

فيكون الحال فيه كسائر ظنونه ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الظاهر لكون المتيقن من حجية تلك الادلة حجيتها بالنسبة الى المجتهد المطلق دون المتجزي فلا
فائدة في تحصيله القطع بمقتضاها مدفوع بان قول المجتهد انما يكون حجة من حيث كشفه عن الادلة الشرعية وليس قوله حجة من حيث هو فاذا حصل له القطع
بمثل ذلك فلا حاجة الى التوصل بقوله الا انه يجوز له الرجوع اليه بعد القطع المذكور اذا كان ما فهمه مخالفا لما ادى اليه هذا اذا علم انحصار الادلة الموجودة فيما اذا
وصل اليه وعلم كون مقتضاها ذلك اما لو حصل له الظن بالامرين او باحدهما فهو مندرج في مسئلة الظن والظاهر انه الملحوظ بالبحث في المقام بالبحث وح
فان اريد معرفة حكم المتجزي في نفسه ولو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا فالظاهر هو القول بحجية الظن الحاصل له وجواز اخذه به ولو قيل بعدم جواز الاخذ بمجرد
ظن المتجزي كونه حجة في شانه فان الظاهر ان المنع من الاخذ به من جهة عدم انتهائه الى اليقين فلا ينافي ذلك جواز الاخذ به في حكم المطلق وح فله ان يحكم
بجواز التجزي وان لم يكن للمتجزي الرجوع اليه بمجرد ظنه فان قلت اذا لم يجز للمتجزي الرجوع الى ظنه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه اليه لم يمكن ايضا
للمجتهد المطلق الحكم بجواز رجوعه الى ظنه بل اللازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع اليه قلت فرق بين عدم قبول الاجتهاد للتجزي في اجتهاده بنفسه وعدم حجية
ظن المتجزي في اصله وبين حجيته في الواقع وعدم جواز كون المتجزي ليس من جهة انتفاء علمه بمرتبة الجواز للمتجزي وعلم بجوازه فعدم جواز الحكم بالتجزي في شان
المتجزي لانتفاء علمه بمرتبة الحكم بعد جوازه من اصله وانما يمنع حكم المطلق بالجواز مع اختياره في الثاني دون الاول فاقتضى الامر ان يحكم بعد جواز اعمال
المتجزي في جواز التجزي بمجرد ظنه وان جاز التجزي في نفسه والملحوظ في المقام هو منه من الجواز وان كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزي ومن هذا القبيل ما لو حكم
المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكن من الرجوع الى الافضل فانه يجوز استناده الى الادلة الظنية وان لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له في نفسه الا
الرجوع الى الافضل لعدم علمه بحصول البراءة الا به وح فيدل على جواز التجزي عدة من الوجوه الظنية وقد عرفت الاشارة الى بعضها ويأتي الكلام في بعضها
عند تعرض المص له ولا مانع من استناد المجتهد المطلق اليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الادلة الظنية بخلاف حكم المتجزي بها لعدم
قيام دليل قطعي على جواز استناده اليها مضافا الى انه المعروف من مذهب الاصحاب والشهرة محكية عليه من الاستفاضة وان اريد معرفة حكم المتجزي نفسه في
معرفة تكليفه من الاخذ بظنه او رجوعه الى غيره فان حصل له القطع في مسئلة التجزي بجوازه او عدم جوازه فلا كلام في تعيينه اذن في شانه فيرجع على الاول
الى ظنه وعلى الثاني الى تقليد غيره ولا اشكال لانتهاء الامر في ظنه او تقليده الى العلم فيخرج بذلك عما دل على المنع من الاخذ بالظن او التقليد لما عرفت من ان
المنهي عنه هنا انما هو الاتكال على الظن او التقليد بما دون ما ينتهي الامر فيه الى اليقين وحصل الاتكال فيه على القطع فانه في الحقيقة اخذ بالقاطع ح
تفصيل القول فيه وان لم يحصل له القطع بالواقع في المسئلة المفروضة فلابد ثم مما مر من الكلام في تقرير القاعدة التقليدية في المقام من كون الظن القائم مقام
العلم بحكم العقل هو الظن الحاصل من صاحب الملكة القوية دون غيره وانما الواجب على غيره الرجوع اليه لما دل على ان الرعية صنفان عالم ومتعلم ومجتهد
ومقلد حسبما مر تفصيل القول فيه فيتعين عليه الرجوع الى المجتهد المطلق وكذا ان تم ما مرت الاشارة اليه من انه لا يجد اذن في عنوان الجاهل نظرا الى عدم انتهاء
ظنه في خصوصيات المسائل وفي مسئلة التجزي الى اليقين وقيام الدليل القاطع من غير جهة العقل والنقل على عدم جواز التعويل على الظن من حيث انه
ظن فيندرج اذن في الكلية القائلة بوجوب رجوع الجاهل الى العالم منها اذن دليلان ظاهران بعيدان القطع بالتكليف في مقام العمل من وجوب رجوعه
الى التقليد ومنعه من الاخذ بظنه وح فنقول ان كانت مسئلة التجزي من المسائل التي لا يقدر على استنباط حكمها وكان من يرجع اليه من المجتهدين قائلا
بمنع التجزي فليس وظيفته الا الاخذ بتقليده في خصوصيات المسائل وان كان قائلا بجوازه تعين الرجوع الى ظنه فيكون اتكال المتجزي ح في الاخذ بظنه
على تقليد المجتهد المطلق ولا مانع منه بعد قضاء الدليل به فهو في الحقيقة رجوع الى التقليد لانتهاء امره اليه وان كانت المسئلة المذكورة مما يستنبط
المتجزي حكمه فان كان قائلا بجوازه وكان المجتهد الذي يرجع اليه قائلا بجوازه ايضا وجب عليه الرجوع الى اجتهاده وان كان قائلا بالمنع منه تعين عليه الرجوع الى
التقليد ولا عبرة بظنه المتعلق بمسئلة التجزي وكذا لو كانا قائلا بالمنع منه سواء كان من يرجع اليه قائلا بمنعه او جوازه هذا اذا كان المتجزي قاطعا كله
بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من غير فرق بين الاصول والفروع كما هو الحق واما لو كان قاطعا بعدمه فلا يصح له في الصورة المفروضة سوى
تقليد المجتهد في الاحكام الفرعية سواء كان ذلك المجتهد مجوزا للتقليد في الاصول او لا قائلا بالتجزي في الاجتهاد او لا واما لو كان مترددا في تلك المسئلة
او ظانا باحد الجانبين لزمه مراعاة الاحتياط مع الامكان اما باعتبار ما يحصل معه العلم باداء الواقع او باداء التكليف حسبما نقرره في الصورة الاتية ثم ان
جميع ما ذكرناه مبني على صحة ما ذكر وان لم ينهض شيء من الوجهين المذكورين القاضيين بوجوب رجوعه الى العالم حجة في المقام حسبما يوقف فيهما بما
مرت الاشارة اليه وتم ما ذكر من الايراد تعين القول برجوعه الى الاحتياط ولم يصح له الرجوع الى التقليد والاخذ بقول الغير لعدم قيام الدليل القاطع
عليه بالنسبة اليه والحجة بما يظنه لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حجية ظنه والدليل العقلي القائم على حجية ظن المقلد لا يتم في شان المتجزي لتوقفه
على اثبات عدم وجوب الاحتياط في شانه وليس هنا دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة اليه كما ينبه عليه وح فقضية الاصل رجوعه الى الاحتياط معه لو ح
مع الامكان ويتصور الاحتياط في شانه على وجوه احدها مراعاة ما يحصل منه القطع باداء الواقع ثانيها مراعاة التوافق بين ما ظنه وما يفتي به المجتهد اتيانه د
المطلق لحصول القطع له بتفريغ الذمة لدوران امره بين الاخذ بقوله او رجوعه الى المجتهد المطلق والمفروض اتيانه على كل من الوجهين ثالثها ان يرجع
الى فتوى المطلق في جواز التجزي والرجوع الى الوجه المذكور مبني على جواز التقليد في مسائل الاصول كما ان مع عدم القول بجوازه لا يتم له الاحتياط بمراعاة
ذلك وح فنقول انه اما ان يكون المتجزي قادرا على استنباط حكم التجزي او لا وعلى الاول فاما ان يكون مرجحا لجواز التجزي او لمنعه وعلى التقادير المذكورة
فاما ان يكون من يرجع اليه قائلا بالتجزي او مانعا منه فيجري فيه الاحتمالات الستة المتقدمة ايضا فان كان عاجزا عن ترجيح مسئلة التجزي تعين عليه
الرجوع الى المجتهد المطلق في جوازه ومنعه لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه فعلى الاول ياخذ بظنه وعلى الثاني يرجع الى تقليد

المجتهد في المسائل وان كان قادرا عليه وكان قائلا بجوازه كان المجتهد الذي يرجع اليه فلا اشكال وان كان من يرجع اليه قائلا بمنعه فلا يبعد الاحتياط فيه على الوجه الذي كما هو
الحال في عكسه بل يتعين فيهما الرجوع الى احد الوجهين المذكورين ولو كانا قائلين بمنع التجزي تعين عليه الاخذ بالتقليد هذا كله مع امكان الاحتياط
في حقه على احد الوجوه المذكورة واما مع عدم امكانه فان كان مرجحا لجواز التجزي وحجية ظن المتجزي تعين عليه الاخذ به كتعين اخذه بالتقليد اذا كان
مرجحا لعدمه وذلك لقضاء العقل بقيام الظن بتفريغ الذمة مقام العلم به بعد انسداد سبيله والمفروض حصوله بذلك لو كان متوقفا في المسئلة من غير
ترجيح لاحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح بين الاخذ باجتهاده نظرا الى تحصيله الظن بالواقع لما عرفت فيما مضى من ان المناط اولا هو تحصيل
العلم بتفريغ الذمة فينوب منابه الظن بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به والمفروض عدم حصوله في المقام لتساوي الاحتمالين عنده في مقام التفريغ
فالرجوع الى ظنه وان كان راجحا من جهة تحصيل الواقع الا ان رجوعه الى ظن المجتهد المطلق راجح من جهة اخرى كما لا يخفى والحاصل ان المفروض تساوي
الاحتمالين في نظره بحسب التكليف فلا مناص له عن التخيير ومما ذكر يظهر ما في كلام بعض الافاضل من انه مع عدم تمكنه من الاخذ بالاحتياط يتخير بين العمل
بظنه وتقليد المجتهد المطلق كما هو الحال في الخبرين المتعارضين لكن الاولى اخذه بما ادى اليه ظنه لرجحان القول به اذ مع رجحان القول باخذه بظنه لا وجه
لتخييره بينه وبين الوجه المرجوح لقطع العقل اذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم امكان الاحتياط والدليل المانع من الاخذ بظنه من اول الامر
لا يفيد الاخذ بالاحتياط على الرجوع الى الظن مع فرض عدم امكانه وحصول الظن بكونه مكلفا شرعا بالاخذ بظنه لا وجه لجواز اخذه بالطرف راجحه
المرجوح وكذا الحال لو ترجح عنده الرجوع الى التقليد كما هو الحال في الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما اعلى من الاخر في افادة ما هو المكلف به في ظاهر الشريعة
نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعين البناء على التخيير حسبما بيناه ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض الافاضل من تعيين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل مراعاته
العلم بالواقع اذ مع الغض عن تكليفه والمراعاة الاحتياط يرد عليه ان اللازم عليه ح مراعاة ما هو الراجح عنده في اداء التكليف دون ما يظن معه باداء
الواقع اذ قد يظن بعدم اداء التكليف شرعا بالرجوع الى ظنه او يتساوى عنده الوجهان فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبة الى اداء التكليف نعم قوله بمعنى
جريانه في بعض المسائل لما كان التفسير المذكور مشعرا بكون الكلام في جواز التجزي بحسب الفعلية وعدمه بان يستفرغ وسعه في تحصيل بعض المسائل
دون بعضها ولو كانت القوة والملكة تامة عقب ذلك بقوله بان يحصل للعالم ما هو مفيد لذلك كون التجزي المذكور لنقص الاقتدار على الاستنباط
لا بمجرد عدم التصدي لاستفراغ الوسع في ذلك البعض فيكون محل الكلام على ظاهر كلامه في جواز تجزي القوة وعدمه وقد فرع عليه جواز الاستفراغ في ذلك
البعض بمعنى حجية ظنه في ذلك وعدمها وانت خبير بان تقرير النزاع في جواز التجزي في نفس الاقتدار والقوة في كمال الضعف لوضوح جوازه كما مرت الاشارة
اليه كيف والقوة على استنباط الكل مسبوق غالبا بالقوة الجزئية فان الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا الا على سبيل التدريج ثم مع البناء على جواز الحاصلة
التجزي في القوة لا وجه لتفريع حجيته على ذلك ثم قد يتوهم حجية الظن له كما هو الظاهر من كلام المانعين والجواب عنه ما عرفت من ان المقصود من الاجتهاد
في المقام هو الاستفراغ المعتبر في نظر الشرع اذ هو المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ وح يجعل محل النزاع في جواز التجزي بحسب القوة والملكة
انا القدر المعلوم الذي ليس قابلا للنزاع هو مجرد الاقتدار على تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض ودون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر وح يندفع
عنه ما ذكر من عدم صحة التفريع المذكور ولو صح تفريع حجية ظنه على القول بقبوله للتجزي كما هو ظاهر العبارة ففي تعبيره المذكور اشارة الى ما ذكرناه ويمكن حمل
قوله فيجتهد فيها او لا بيانا لمحل النزاع فيكون المقصود انه بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبة الى بعض المسائل دون بعضها هل يجوز الاجتهاد في ذلك
البعض او لا فليس المفروض في تقريره الخلاف في جواز تجزي القوة وعدمه بل في حجية ظن المتجزي وعدمها وهو بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى قوله ذهب العلامة ره وقد
اختار ذلك جماعة ممن تاخر عن هؤلاء كشيخنا البهائي والده وهو صاحب الوافية وكشف اللثام واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الرازي والتفتازاني
وابن الهمام وقد حكي القول عن المعظم قوله وصار قوم الى الثاني وكانهم من العامة اذ لم نجد في اصحابنا من تقدم على المص من صرح بالمنع منه قوله انه اذا
اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء الخ توضيح الاستدلال ان المناط في حجية ظن المجتهد المطلق في كل مسئلة بعد استفراغ وسعه في الادلة القائمة عليها
هو الاطلاع على الادلة الموجودة في تلك المسئلة وتوقفه على وجوه دلالتها وما هو المناط في قوة الظن فيها على حسب وسعه وطاقته بحيث يحصل العلم والظن
بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزي اذ الكلام فيما اذا اطلع على الادلة القائمة في المسئلة التي اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق من غير فرق في
بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم في غيره وعدم اقتداره او اطلاعه على الادلة القائمة في غيرها وعدم اطلاعه وهذا مما لا مدخل له قطعا في
استنباط حكم هذه المسئلة المفروضة ضرورة ان استنباط حكم المسئلة انما يتوقف على الادلة القائمة عليها دون غيره فلا ربط له بحجية ظنه الحاصل في تلك المسئلة
فمع ثبوت انتفاء الفارق بينهما الا في ذلك وعدم العبرة بما هو الفارق قطعا يتعين القول بحجية حكم المتجزي ايضا قوله فلا يحصل له ظن عدم المانع هذا من جهة
الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزي مانعا عن تحصيل الظن وقد عرفت انه في حد ضرورة امكان حصول الظن لغير المطلق من غير اشكال ويمكن توجيهه
بانه مع قيام احتمال وجود المعارض في الادلة لابد من مراجعتها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعة حجة شرعا فان ظن المجتهد انما يكون حجة بعد
المراجعة الى الادلة الشرعية دونه ما اذا حصل من ملاحظة بعض الادلة من غير استيفاء لما يعارضه وما يحتمل ترجيحه عليه ومنها انه لو ح فما ذكر في الجواب
عنه من ان المفروض تحصيل جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه لا يجدي في المقام فان ذلك انما يقضي بحصول الظن له واما جواز الاعتماد على ذلك
الظن من غير مراجعة الى سائر الادلة واقتداره على استنباط الاحكام منها فغير متجه والفرق بين ذلك والظن الحاصل للمجتهد المطلق الناظر في
جميع الادلة والعارف بوجوه استنباط الاحكام منها ظاهر وهل ذلك الا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظة جميع الادلة واستفراغ وسعه غير قادر
في تحصيلها ومن البين ان الظن الحاصل له ح بانتفاء المعارض لا حجية فيه غاية الامر ان الفرق بينهما ان المجتهد المطلق قادر على استيفاء الادلة وهذا

عن قادر عليه وهو عن محل الكلام في المقام نعم يمكن الايراد عليه بانه لا يجب على المجتهد ملاحظة جميع الادلة الشرعية القائمة على المسائل الفرعية في استنباط كل حكم بل لا
بد من ملاحظة مظان الادلة وذلك مما يمكن حصوله للمتجزي ايضا وقد يمكن استيفاء جميع الادلة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها وعدمه وان لم
يقدر على استنباط سائر الاحكام عنها ومع الغض عن ذلك ايضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الادلة الموجودة التي يمكن
الوصول اليها بحسب العادة وقد يحصل له الظن بذلك وغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزي على الظن الحاصل له كذلك واما
مع قطعه به كما يتفق ذلك في كثير من الاحكام او قطعه بانتفاء ما يعارضه في سائر المقامات فلا وليس ما استفاده ح ظنيا حتى يخرج عن محل
البحث ولا ينافي ذلك كونه ظانا بالحكم الواقعي بل وشاكا فيه فتامل ولكن الشان في الحكم بالعلم بانه خبير بان ذلك ان تم فلا يتم فيما اذا قطع
بكون الحكم مقتضى الادلة الموجودة حسبما اشرنا اليه لكن لا للتعويل في الاعتماد على الاجماع وقضاء الضرورة ومع تسليمه انما يفيد عدم قيام دليل على
تعويله على ظن المتجزي ولا يفيد ذلك عدم تعويل المتجزي على ظنه وان اراد ان تعويل المجتهد على ظنه اعلم هو من الجهتين المذكورتين فغير مسلم اذ الادلة
الدالة على حجية الادلة الشرعية انما تفيد حجيتها لكل من يقدر على الوصول اليها ويقتدر على استنباط الاحكام منها والمفروض مساواة المتجزي
للمطلق بالنسبة الى المسائل المفروضة فلا وجه لسقوطها عن الحجية بالنسبة اليه مع اطلاق ما دل على حجيتها وعدم رجحان المجتهد المطلق عليه
بالنسبة الى تلك المسائل وقد يورد عليه ايضا بان الباعث على التعويل على ظن المجتهد المطلق ليس منحصرا في ذلك بل العمدة فيه هو انسداد سبيل
العلم بعد القطع ببقاء التكليف لقضاء الضرورة برجوعه الى الظن وتقليده على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط اما لعدم امكانه في كثير من الصور
او لاشتماله على العسر والحرج العظيم المرجوح في هذه الشريعة السمحة المؤيدة بجريان الطريقة من الاصحاب على خلافه حيث ان القول بوجوب الاحتياط
لشاذ من الاصحاب بل لا قائل بوجوبه على الاطلاق وهذا كما ترى جار في المتجزي اذ بعد امكان رجوعه الى الظن لا وجه لرجوعه الى التقليد الموهوم
بعد ظنه بخلافه وقد عرفت ما فيه عما قررناه سابقا فلا يفيد القول به نقله هو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به قد يورد عليه تارة بما مرت الاشارة
اليه من انه لا اجماع في المقام على الرجوع الى خصوص المطلق للاختلاف الظاهر بين الطائفة في اختيار طريقة المجتهدين والاخباريين والمتوسطين
فقيام الاجماع على الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي لا ينفع في المقام بعد الاختلاف المذكور وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق وتارة بان
حصول الاجماع في هذه المسألة غير ظاهر اذ الظاهر ان هذه المسألة مما لم يسئل عنه الامام عم فالعلم بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم فيه بالنسبة الى
ما يضاهيها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن كيف ولعل الرواة في عصر الائمة عم للروايات بل وغيرهم لم يكن موقوفا على
احاطتهم بمدارك الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يظهر من كلام بادي الاطلاع على حقيقة احوال القدماء فلا معنى لدعوى الاجماع في المسألة
وما ذكره من قضاء الضرورة بان اراد به كونه بديهيا من غير ملاحظة امر خارج فهو بديهي البطلان وان اريد به انه بعد ملاحظة امر خارج وهو
احتياج المكلف الى العمل وانحصار الامر بين الاجتهاد والتقليد فالبديهة تحكم بتقديم الاجتهاد فهو صحيح لكنه مشترك بين المطلق والمتجزي كذا ذكره
بعض الافاضل وهو موهون جدا اذ المناقشة في الاجماع المذكور وحجيته بعد وضوح اتفاق الكل على حجية ما فهمه المطلق من غير شائبة تامل لاحد
فيه كيف ولو لم يكن فهم المطلق حجة عند البعض لم يكن فهم المتجزي حجة عنده بالضرورة وفيه هدم للدين ولا يتوقف كشف الاجماع عن قول الامام
المعصوم على ورود النص بل يكفي فيه وجود الكاشف عن قوله ولو بتوسط العقل على الاخبار المأثورة في الرجوع الى العلماء والمشتملة على امرهم بالرجوع الى
جملة من فضلاء اصحابهم كثيرة بل قد يكون متواترة وجريان طريقة العوام في عصرهم في الرجوع الى اهل العلم امر ظاهر الاشتهار فيه فقول الامام عم وتقريره
موجود ان في المقام فكيف يتوهم عدم كشف الاتفاق عن قول الامام في حكم المسألة من الروايات فما ذكره من وضوح انتفاء السؤال عن المسألة ان اراد به عدم
سؤالهم عن خصوص حجية فهم المجتهد المطلق فمسلم ولا يمنع ذلك من كشف الاتفاق عن قول الامام بعد ورود ما يدل على الرجوع الى العالم الشامل لذلك
وان اراد عدم ورود ما يدل على حجية فهمه وجواز الرجوع اليه فهو كما ترى ومن الظاهر انه هو كاف في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على ما قرّرناه والحاصل
ان المتيقن من القدر المقطوع به المتفق عليه بين الكل هو حجية ظن المجتهد المطلق وما زاد عليه لم يتفق عليه اتفاق ولم يقم عليه دليل قاطع اخر فلا يصح الاخذ
به مع انتفاء القطع بجوازه فلو نوقش في المقام فانما ينافي في منعه من قيام القاطع على حجية ظن غيره لا في حجية ظنه وما ذكره من ان العمل بالروايات في
عصر الائمة عم للرواة غير مرتبط بمنع الاجماع على جواز الرجوع الى صاحب القوة القوية المحيطة بمدارك الاحكام الشرعية غاية الامر ان يدل على جريان
الطريقة هناك على الرجوع الى غيره ايضا وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام وقد مرت الاشارة الى ما فيه ثم الظاهر ان مقصود من قضاء الضرورة بحجية ظن المطلق
هو ان الاضطرار الى العمل بعد خفاء مدارك الاحكام يقضي بحجية فهم من يستنبط الاحكام منها والا لزم الخروج عن الدين والقدر المتيقن من ذلك
هو حجية فهم المطلق لاندفاع تلك الضرورة به دون ما يزيد عليه وليس مقصوده شيئا من الوجهين اللذين اشار اليهما كيف والوجه الاول منهما
ضروري الفساد والثاني فاسد ايضا وان سلمه المعترض اذ لا بداهة قاضية بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المقتدر حتى يكون عدم جواز
تقليده له من الضروريات كيف وقد ذهب جماعة من الفحول الى عدم جواز ترجيح ظنه على ظن الاخر ووجوب الاخذ بقوله وقوله ومع ذلك فالحكم
في نفسه مستبعد لا يخفى انه لو كان وظيفة المتجزي هو التقليد لم يكن من شانه الا الرجوع الى المجتهد فاذا كان ذاهبا الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي
وقائلا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه المسألة لم يكن له مقلد من الحكم بعمله بمؤدى ظنه فالاستبعاد المذكور ليس
في محله ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المص على فرض صحته لا يفيد كون وظيفة المتجزي هو الاخذ بالتقليد اذ غاية ما يلزم ح بطلان الدليل الدال
على وجوب رجوعه الى ظنه ولم يقم دليل قطعي على جواز اخذه بالتقليد وكان رجوعه الى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع قطعي عليه فكذا رجوعه الى

(Margin notes:)
بدليل له
الكلام في شرح العبارة
المفروض
العبارة غلط وكانما هكذا ودل الظاهر بل كل من له ادنى اطلاع

التقليد ومع عدم قيام دليل قطعي عليه لا يتم الحكم بعدم جواز اخذه بظنه بل قضية التقرير المذكور حجية ظنه في الجملة اذ غاية الامر تخييره بين الوجهين وهو
يفيد جواز رجوعه الى ظنه ايضا فتم هذا ملخص القول في مسألة التجزي وقد عرفت ان المتيقن من التجزي هو من كان له قوة استنباط المسائل وافتقاره
على ذلك جزئيا واما لو كانت قوته تامة مع كون الفعلية ناقصة على الوجه الذي اشرنا اليه فالذي نص عليه جماعة انه مجتهد مطلق كما قد مرت
الاشارة اليه وكان الفقيه الاستاد قدس سره ذاهبا الى عدم حجية ظنه فما لم يكن مستنبطا القدر المعتد به من الاحكام بحيث يعد فقيها عرفا ولعله
يحمل في سائر ما يشير من اسنادي المعلوم على ربايتها الاحتجية في ظنه بالنسبة اليه والى غيره وهو قبل البلوغ الى تلك الدرجة ليس بفقيه ووظيفته
الرجوع الى الفقيه لما دل على ان الناس صنفان فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثاني الرجوع الى الاول ولان المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة
اعتبار معرفتهم باحكامهم عم وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا اقل من العموم العرفي وهو غير صادق بمجرد معرفة الملكة ما لم يكن عالما بالفعل بقدر
يعتد به بحيث يصدق عليه عرفا انه عارف بالاحكام فالتفصيل بين حجية ظنه بالنسبة اليه ودون غيره خارج عن الطريقة اذ لو كان مجتهدا
صح له الرجوع الى ظنه ولغيره الرجوع اليه والا لم يجز في المقامين فيشكل بانه لا دليل على جواز ان المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيل من الاجماع و
القدر المسلم منه على تقدير تحققه هو كون المكلف عالما بحكمه على سبيل الاجتهاد او اخذا له بطريق التقليد واما كونه مجتهدا في بعضها و
مقلدا في بعضها الاخر فلم يقم اجماع على المنع منه كيف وكثير منهم قد جوزوا التجزي في الاجتهاد على انه قد يتحقق بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة الى ما
اجتهد فيه الا انه غير حجة حسبما مرت الاشارة اليه واما دلالة الكتاب وقيام الاجماع على الملازمة بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى غيره وعدمها
بالنسبة اليه عن ظ كيف والافتراق بينهما في المجتهد الفاسق والمفضول مع وجود الافضل بناء على المنع من الرجوع اليه ظ فاي مانع من البناء على
التفصيل في المقام ايضا لكن لا يخفى عليك انه لم يقم ايضا اجماع على حجية ظنه بالنسبة اليه وح فيشكل اعتماده عليه على نحو ما مر بيانه في التجزي
فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل في حكم المتجزي فالظ انه بمنزلته وان كان القول بحجية ظنه اقوى من الحكم بحجية ظن المتجزي ويجري الكلام المذكور في
صاحب القوة التامة الخالية عن الفعلية بالمرة فان قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التي لم يجتهد فيها فالامر فيه ظ واما بناء
على المنع منه فيشكل الحال فيه ايضا والاظهر ح رجوعه الى ظنه حسبما مر في المتجزي لما عرفت هذا بالنسبة الى ما يقتضيه ظواهر الادلة في شانه واما
تكليفه في نفسه وبحسب فهمه في صحة تقليده او وجوب اجتهاده ورجوعه الى ظنه فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل لعدم قيام دليل قاطع على جواز تقليده
او رجوعه الى ظنه على نحو ما ثبت بالنسبة الى تعاطي المجتهد المطلق وظ الجماعة ايضا ادراجه في المطلق وهو ضعيف ولو كانت فعليته تامة مع نقص
القوة بان كان عاجزا عن ادراك المسائل المشكلة من دون تلقين الغير وتعليمه اياه لوجه الترجيح فلا يقتدر بنفسه على تشخيص الاستناد اليها
فالظاهر اندراجه في الفقيه لصدق العنوان فيندرج تحت الاجماع القاضي بحجيته وربما تتراءى من ظ بعض كلماتهم عدم اندراجه فيه نظرا الى ان القدر المتيقن من
الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق واما غيره فلم يقم دليل قاطع على جواز الرجوع اليه وقضية الاصل عدم جواز الرجوع اليه وعدم الاكتفاء في الحكم
بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرد تقليده والاظهر ان حجية ظنه بالنسبة اليه قاض بحجيته بالنظر الى غيره ايضا في الجملة وفي مشهورة ابي خديجة المتقدمة
دلالة عليه فلو انحصر الامر في الرجوع اليه لم يبعد وجوبه نعم لو دار الامر بين الرجوع اليه والى المطلق من الاحياء لم يجز الرجوع اليه بناء على وجوب تقليد
الافضل ولا فرق بينه وبين المطلق في ذلك هذا بالنظر الى ما يقتضيه الادلة الظنية واما المقلد فلا يجوز له الرجوع اليه من غير قيام دليل قاطع عنده على
جواز تعويله عليه لما عرفت ولو رجع الى المجتهد المطلق بجواز رجوعه اليه لم يكن به باس كما اذا قلد الميت والمفضول بتقليد الحي والافضل في ذلك ولنتم الكلام
في مباحث الاجتهاد برسم امور احدها في بيان شرعية الاجتهاد واثبات الاعتماد على ظن المجتهد ويمكن الاستدلال عليها بوجوه الاول العقل وتقريره
ذلك على بيان انسداد باب العلم في كثير من الاحكام بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظن والاخذ بالظنيات والقواعد التي لا تفيد علما بالواقع في
الخصوصيات ويدل عليه بعد قضاء ضرورة الوجدان بذلك اذ لا يحصل للنفس بعد كمال الجد وبذل الوسع في معرفة الاحكام وغاية الاهتمام في النظر
في الادلة والبحث عن مدارك الاحكام الشرعية وملاحظة الامارات المؤيدة ما يزيد على المظنة مكتفيا فيه بملاحظة الوجدان عن مؤنة البيان ان ما يكون من
الادلة الشرعية علمية مفيدة للقطع بالواقع في الوقائع او محتملة لافادة اليقين بالواقع او قيل بافادتها لذلك اما الاجماع او العقل المستقل او الكتاب او السنة
المتواترة وما بمنزلتها او سائر الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة اما الاجماع والعقل الكاشف عن الواقع فلم ينهضا الا في
قليل من الاحكام مع ذلك فلا يفيدان غالبا بالتفصيل واما الكتاب فهو وان كان قطعي المتن الا انه في الغالب ظني الدلالة ومع ذلك لا يستفاد منه غالبا
الا امور اجمالية واما السنة المتواترة وما بمنزلتها فلا يوجد الا في نادر من الاحكام مع انها لا تفي غالبا الا بالاحكام الاجمالية واما سائر الاخبار المأثورة
المذكورة في الكتب المعتمدة فهي ظنية بحسب المتن والدلالة اذ وجوه الاختلال الطارية عليها سندا ودلالة كثيرة قد اشرنا اليها فيما مضى وقد فصلنا القول
في بيان ظنيتها وعدم افادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه واوضحنا فساد ما تقمصه جماعة من الاخبارية من السعي في بيان قطعيتها ولو سلم قطعية تلك
الاخبار حسبما ادعوه فمن البين انها لا تفي ببيان جميع الفروع المتجددة على سبيل التفصيل بل لا بد من التفريع وادراجها فيما يناسبها من القواعد المقررة
في تلك الاخبار ومن الظاهر ايضا اختلاف الانظار في ذلك وعدم امكان تحصيل اليقين غالبا بذلك كما لا يخفى على من مارس التفريعات الفقهية وامعن
النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجددة فانه لا مناص غالبا من الاخذ بالظن في الحكم باندراجها في خصوص كل من القواعد المقررة وذلك ايضا من الوضوح
بمكان لا يحتاج الى البيان فاذا تقرر انسداد باب العلم في معرفة الاحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال الى الظن والاخذ بالوجوه الظنية
التي دلت على حجيتها الادلة المخصوصة وهو المعني بالاجتهاد الثاني انعقاد الاجماع عليه من الخاصة والعامة وقد نص بانعقاد الاجماع عليه جماعة من اجلاء

(Margin note:)
فيه تامل جيد

التطابقة وهو معلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرة في سائر الاعصار والامصار بين الشيعة وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كما فيه في العلم به وقد
ناقش في ذلك بعض من الاخباريين بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها ليقضى بالعجب منها قال والجواب اولا بمنع حجية الاجماع اذ لم يرد دليل لا قطعيا
ولا اعتماد على الظن في الاصول غير معقول بل الدليل الظني الذي ادعوه غير تام وثانيا لم لا يسلم عن المعارض بما هو اقوى منه وثالثا بمنع انعقاد الاجماع هنا
لمخالفة المتقدمين والمتاخرين وتصريحاتهم بذلك يطول الكلام بنقلها ورابعا انا لو سلمنا انعقاد الاجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول وابعاثه
ظني لا يجوز الاستدلال به على الظن اذ يلزم منه الدور وخامسا المعارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدة الاجماع على خلافه وهو مقدم لتقدمه وتواتر النصوص به
وسادسا ان الاجماع عند محققيهم انما يعتبر مع العلم بدخول الامام ولا سبيل الى تحقق ذلك هنا وسابعا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فالحجة قول
الامام لا الاجماع وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر وثامنا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فهو مخالف للايات الصريحة ومعارض
من قول الائمة موافق لها فتعين المصير اليه للامر بالعرض على الكتاب وتاسعا انه على ذلك التقدير موافق للعامة فتعين حمله على التقية والعمل بما يعارضه لعدم
احتمال التقية ونظيره الاجماع على بيعة ابي بكر فقد دخل فيها امير المؤمنين ولم يدل دخوله على صحتها للتقية وهذا اقوى المرجحات المنصوصة على نفيها
وجود المعارض الصحيح فكيف ولم فيها غير موجود انتهى وانت خبير بان اقصى ما يمكن ايراده في المقام وان كان واضح الفساد ايضا المنع من تحقق الاجماع لما يتوهم
من كلمات جماعة من الاصحاب من المنع من الاجتهاد او العمل بالظن وقد اشار اليه بما ذكره من مخالفة جماعة من المتقدمين والمتاخرين فيه وحكاية الشيخ الاجماع
عليه وسيجيء الاشارة الى جملة من عباراتهم مما يوهم ذلك ولا دلالة فيها على ذلك وتوضيح القول في فساده انتهى واما سائر ما ذكره من الايرادات فغير معقول لما هو واضح
من ان الاجماع على فرض تحققه من الادلة القطعية الكاشفة عن راي الامام او عن الحجة التي لا مجال للتشكيك على حجيته ولزوم الاخذ بحسبها حقق في
محله نعم لو اريد به الاجماع المنقول صحت دعوى كونه ظنيا الا انه غير مراد المستدل قطعا ومعارضته بحكاية الشيخ غير متجهة على انه من الواضحات ان مراد الشيخ
غير متجهة على انه من الواضحات ان مراد الشيخ من الاجتهاد غير ما هو المقصود في المقام وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الاجماع على حرمة الاجتهاد والمنع
منه مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط وغيرهما ووضوح ما هو مقصوده من الاجتهاد في ذلك المقام وانه مما لا ربط له بالمرام وما ذكره من ان مفاد والاجتهاد
الاجماع المذكور مخالف للايات الصريحة والاخبار المأثورة ضعيف جدا لوضوح كون مفاد الاجماع على فرض تحققه قطعيا واقصى ما يسلم كون ظواهر الاطلاق
الايات والروايات بذلك فكيف يمكن ان يقاوم القاطع مضافا الى ان الاستناد اليها استناد الى الظن والمدعى خلافه فلو صح الاستناد اليها لبطل ما ذكر
من الدعوى على ان دلالتها على ذلك محل منع ايضا كما ستعرفه الوجه فيه انه ان لنا ظواهر كثير من الاخبار منها الصحاح المستفيضة الدالة على ان علينا القاء
الاصول وان علينا التفريع عليها فقد رواه زرارة وابو بصير في الصحيح عن الباقر والصادق ع ورواه البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق ع ورواه
البزنطي بنفسه عن الرضا ع اذ من البين ان تفريع الفروع على الاصول والقواعد لا يكون غالبا الا على سبيل الظن اذ دلالة العمومات على حكم كل من الجزئيات
المندرجة فيها انما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص وايضا كثير من التفريعات مما يختلف فيه الانظار ويتفاوت الافهام في ادراجها تحت
القواعد المقررة وكثيرا ما لا يتاتى الحكم باندراج الفرع تحت اصل معين الا على سبيل يندرج فيها المدليل الالتزامي المفهوم بتوسط الخطاب كدلالة
الامر بالشيء على الامر بمقدمته ودلالة النهي على الفساد وكثير من دلالات المفاهيم ونحوها وقد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنية فلا يفيد المدعى
ويمكن دفعها بان قضية الامر بالتفريع اثبات ما يتفرع على الكلام من الاحكام بحسب العرف وهو اعم مما لا يفيد العلم بالواقع هذا وقد اورد بعض المحدثين
في المقام بان دلالة الاخبار المذكورة على صحة الاجتهاد الظني في احكام الله تعالى فان مفادها الاخذ بالقواعد الكلية الماخوذة عن اهل العصمة كقولهم ع
اذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام وقولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقولهم الشك بعد الانصراف لا يلتفت
اليه وقولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وانما تنقضه بيقين آخر كذلك ان الانظار العقلية اذا كانت مادة الفكر فيها وصورتها ماخوذين عن اهل العصمة
فلا ريب في جواز العمل به لانه معصوم عن الخطاء ولا شك ان مفاد الاخبار المذكورة هو التفريع على الاصول الماخوذة عن الائمة ع خاصة وهو عين مذهب
الاخباريين خلاف دعوى الاصوليين قلت من البين ان تفريع الاحكام على الاصول الماخوذة عن اهل العصمة اما ان يكون باثبات تلك الاحكام للجزئيات
الظاهرة الاندراج او للجزئيات التي يتامل في اندراجها تحت اي من تلك القواعد ويتوقف اندراجها في خصوص بعضها على البحث والنظر او باثبات اللوازم
المتفرعة على الملزومات الماخوذة عنهم ع وح فقد يكون اللزوم بينا وقد يفتقر الى البيان فقد يكون المنتهى له العقل او النقل والملفق منهما وظاهر تلك
الاخبار تعميم ذلك للجميع ومن البين ح انه لا يلائم طريقة الاخباريين وتخصيصها بالصورة الاولى خروج عما يقتضيه اطلاق تلك النصوص بل ربما نفي بعد
عد ذلك تفريعا فان تلك الصور الجزئية هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكلية لظهور ان المحكوم عليه في القضايا الكلية هو خصوص كل من الجزئيات
فاثبات الحكم لكل منها من جهة الاخذ بعين المنصوص لا التفريع على المنصوص ومع الغض عن ذلك فلا ينفك ما ذكر ايضا من استعمال الظن لظهور احتمال
التخصيص في تلك العمومات فالقول بحصول العصمة عن الخطاء بمجرد الاخذ بظواهر تلك العمومات والاطلاقات كما ترى ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على
الرجوع الى المرجحات الظنية عند تعارض الاخبار المأثورة لتمييز الصحيح منها عن السقيم والمقبول من المردود ومن البين ان ذلك من اعظم موارد الاجتهاد
فان تمييز المعمول عليه من الاخبار من غيرها قد يشكل جدا وقد دلت الاخبار المذكورة على الرجوع في التمييز الى وجوه ظنية والمستفاد من جميعها بعد الجمع
بينها هو الاخذ بالراجح من حيث المفاد والسند وما قد يتوهم من ان المرجحات المذكورة انما هي لاجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقية من غيرها وان جميع اخبارنا
المذكورة في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الائمة عليهم السلام واضح الفساد حسبما مرت الاشارة اليه مضافا الى ان في تلك الاخبار شهادة على خلافه اذ
الرجوع الى الاعدل وترجيحه على غيره لا ربط له بالجهة المذكورة وكذا الحال في عدة من المرجحات المقررة كما لا يخفى على المتدبر ومنها ما دل من الاخبار على حجية

قول الثقة

قول الثقة والاعتماد على نقله اذ من البين ان الوثاقة لا تبلغ الى حد العصمة حتى يمتنع في شانه الخطاء والغفلة كيف وقد وقع من اعاظم الثقات من السهو
والاشتباه في اسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبع في الاخبار سيما كتابي التهذيب والاستبصار مضافا الى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن
الظاهر ومن الظاهر ان مجرده لا يفيد العلم بحصول العدالة فلو سلمنا افضاء تلك الصفة بعدم وقوع الكذب والغفلة والزيادة والنقيصة من المتصف بها فكيف يعقل
القول بافضاء الظن بها للعلم بذلك ومنها غير ذلك من الاخبار المتكثرة الدالة على حجية اخبار الاحاد حسبما فصل في محله فالملخص من ملاحظة المذكورة القطع — مجموع الاخبار
بحجية الظن في اثبات نفس الاحكام الشرعية وكون كل واحد من تلك الروايات ظنيا لا يقدح في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا على انهم يدعون
قطعية الاخبار فكل واحد منها حجة قاطعة بالنسبة اليهم هذا وقد زعمت الاخبارية عدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وحكموا بحظرها في الشريعة
لشبهة واهية وشكوك ركيكة واضحة الفساد غير صالحة للاعتماد عند من له مسكة لا باس بالاشارة الى جملة منها الاول انه لا دليل على جواز العمل بالظن فلا وجه — منها الاول
للرجوع اليه والتعويل في استنباط الاحكام عليه وفيه انه لا كلام في عدم جواز الاستناد الى الظن من غير قيام دليل عليه وما ادعي من انتفاء الدلالة في
المقام فهو بين الفساد كيف ولو لم يكن هناك دليل على حجيته سوى انسداد سبيل العلم وانحصار الطريق في الظن مع القطع ببقاء التكليف لكفى في
القطع بحجيته مع ان هناك ادلة خاصة على حجية عدة من الطرق الظنية كما قرر في محله وقد اعترف الاخباريون بحجية قول الثقة وجواز الاعتماد عليه
في الاحكام الشرعية كما دلت عليه عدة من النصوص مع انه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظن ودعوى افادة قول الثقة القطع بالواقع كما صدر من جماعة
منهم مما يشهد ضرورة الوجدان بخلافه مع ثبوت وثاقته بطريق اليقين فكيف مع ثبوتها بمجرد الظن ومنها ان العمل بالظن مما يستقل العقل بقبحه فيستحيل
تجويز الشرع له ووهنه ظاهر فانه ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الاعتماد على الظن من حيث انه ظن واما مع اوله الى العلم وانتهائه الى اليقين فكلا وكيف
يتوهم ذلك ولا علاج الا بالعلم ومن البين ان المسائل الفقهية انما يراد لاصل العمل ومن الظاهر انه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدى
الادلة الظنية يكون العمل حاصلا على وجه اليقين دون الظن والتخمين كيف ولولا ذلك لم يجز بناء الشرع على الاخذ بالظن اصلا لعدم جواز الاستثناء
في القواعد العقلية مع ان جواز العمل بالظن في كثير من المقامات كالحكم بالشهادات والاعتماد على اخبار ذي اليد ونحوهما مما لا كلام في وروده في
الشرع بل وكذا الحال بالنسبة الى دلالة الالفاظ لقيام الاجماع على جواز الاعتماد فيها على قول الثقة كما دلت عليه روايات عديدة ومنها ما ذكره بعض
المحدثين من ان المتقدمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجوزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباطات الظنية ومن المعلوم
ان طريقة المتقدمين هي الموافقة للائمة ولاحاديثهم المتواترة فان شذ منهم شاذ احيانا انكر عليه الائمة ان كان في زمان ظهورهم وفي هذه الطريقة
مباينة لطريقة العامة مباينة كلية وطريقة المتاخرين موافقة لهم لا تخالفهم الا نادرا وناهيك بذلك على تحقيق الحق من الطريقتين ثم قال وبالجملة
فعدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوما من مذهب المتقدمين من الامامية الى زمان
العلامة بل كان معلوما عند العامة والخاصة انه من اعتقادات الشيعة وقد نقلوه عن ائمتهم لتواتر النص بذلك عنهم وهذا كما ترى يفيد دعوى اجماع
الشيعة الكاشف عن قول الائمة على بطلان الاجتهاد في الاحكام الشرعية وقال في موضع اخر ان القول بحجية ظن المجتهد على نفسه وعلى من يقلده مذهب العلامة
والشهيد والشيخ حسن والشيخ علي والشيخ بهاء الدين لا غير وباقي علمائنا المتقدمين والمتاخرين على بطلان ذلك كله هذا كما ترى وقد ذكر جملة من عبارات
القدماء الموهمة لما ادعاه لا باس بان نشير الى جملة منها ثم نتبعها بايضاح فساد تلك الدعوى فمن ذلك ما ذكره الكليني في اول الكافي قال والشرط من الله
فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة الى ان قال ومن اراد الله خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا سبب له اسباب الاستحسان
والتقليد والتاويل بغير علم وبصيرة وقال الصدوق في العلل بعد ذكر حكاية موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه — والخبر ان موسى ع
واستدلاله معنى افعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الامر به فاذا لم يجز لانبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم
من الامم اولى بان لا يجوز لهم ذلك الى ان قال فاذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط
الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وارائهم المتفاوتة وقال السيد في الذريعة عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق مدلول عليه
وان من اخطاه غير معذور وقد نص السيد هناك ايضا بان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الراي ولا القياس ولا الاجتهاد وقال في الانتصار
في اول كتاب القضاء انما عول ابن الجنيد في هذه المسئلة على ضرب من الراي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وقال في المسئلة التي بعدها ان من خالفنا اعتمد
على الراي والاجتهاد دون النص والتوقيف وذلك لا يجوز وقال في كتاب الطهارة منه في مسئلة مسح الرجلين انا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به وقد ذكر
ايضا في عدة من كتبه ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل
محظور في الشريعة استعمالها وقال في موضع اخر منه ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس وقال ايضا واما الظن فعندنا انه ليس باصل في الشريعة تستند
الاحكام اليه وان كان تقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجراها انتهى ومعلوم ان مراده من الحكم
بجواز العمل فيه بالظن من الموضوعات دون الاحكام وقال في مواضع من التهذيب وانا لا نتعدى الاخبار وقال ابن ادريس في مسئلة تعارض الخبرين بعد — القدماء
ذكر عدة من المرجحات ولا ترجيح بغير ذلك عند اصحابنا والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا وقال الطبرسي في المجمع لا يجوز العمل بالظن عند
الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات وظاهر ان ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الاحكام وقال المحقق في المعتبر
ان اتباع هذه الاخلاق الظاهرة والعدلية الظاهرة يصوبون راي الامامية في الاخذ عنهم ويعيبون على غيرهم ممن افتى باجتهاده وقال برايه
ويمنعون من ياخذ عنه ويستخفون رايه وينسبونه الى الضلال ويعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل المتواتر فلو كان ذلك سوغ لغيرهم لما عابوه

وقال

وقال ايضاً واعلم انك مخبر في حال فتواك عن ربك فما اسعدك ان اخذت بالحزم وما اخيبك ان بنيت على الوهم فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون انتهى وفي ملاحظة احوال الرواة ايضاً ما يفيد ذلك فقد روى الكشي عن ابي حنيفة قال له انت لا تقول شيئاً الا برواية قال اجل وروى الكشي وغيره من اكثر علمائنا المتقدمين وخواص الائمة عليهم السلام ايضاً مثل ذلك بل ما هو ابلغ منه وقد صنف جماعة من قدمائنا كتباً في رد الاجتهاد و عدم جواز الاخذ به منها كتاب النقض على عيسى بن ابان في الاجتهاد ذكره النجاشي والشيخ في مصنفات الشيخ الجليل اسمعيل بن اسحق بن ابي سهل بن نوبخت ومنها كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي ذكره الشيخ في ترجمة اسمعيل المذكور نقلاً عن ابن النديم انه من مصنفاته ومنها الاستفادة في الطعون على الاوائل والرد على اصحاب الاجتهاد والقياس من مصنفات عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري ذكره النجاشي ومنها كتاب الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول من مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن ابرهيم بن ابي الفتح المدني ذكره النجاشي ومنها كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي من مؤلفات الشيخ المفيد الى غير ذلك من الكتب المؤلفة في هذا الشأن اقول وانت خبير بانه لا دلالة في شيء مما ذكره على ما ادعاه بل لا اشعار فيها على ما ذكره اما عبارة الكليني والصدوق رحمه الله فلظهور ان المقصود مما ذكراه عدم جواز الاعتماد في احكام الشرعية على الظنون العقلية والاستحسانات الظنية والترجيحات التخمينية كما هي الطريقة المتداولة بين العامة ومن البين انطباق اصحابنا على المنع منه وليس في كلامهما ما يفيد غير ذلك وليس مقصودهما عدم جواز الاجتهاد بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والاخبار النبوية والامامية وتمييز الاخبار المعتبرة عن غيرها واجراء القواعد المقررة في الشريعة من اصالة البراءة والاباحة والاحتياط وغيرها من الاصول الممهدة في الشريعة واما ما ذكره السيد والشيخ من المنع من الرجوع الى الاجتهاد والاخذ بالظن في مذهب الشيعة فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامة من تحصيل مطلق الظن بالحكم دون الرجوع الى الادلة الشرعية المقررة في الشريعة التي قامت عليها الادلة وبذل الوسع في تحصيل الظن من تلك المدارك المعينة المفيدة للعلم من جهة الشرع والحاصل ان هناك اجتهادان في استخراج الاحكام اجتهاد بتحكيم الظنون العقلية ونحوها واجتهاد في فهم الحكم واستخراجه من الادلة المذكورة والممنوع منه في كلامهم انما هو الاول دون الثاني لوضوح رجوعهم الى الادلة وتحصيل الظن بالاحكام الشرعية والحكم على سبيل الظن والاستظهار عن الادلة غير عزيز في كلام السيد والشيخ وغيرهما وقد كان الاجتهاد في كلام الاوائل انما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الاول كما يظهر من ملاحظة كتب الاصول ومن ذلك ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه التخريجية انه اجتهاد في مقابلة النص ويشير اليه ذكر القياس والرأي في مقابلته بالرجوع الى النص والتوقيف في كلام العدة وغيره دلالة على الاطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس وجعلوا تلك الرواية دليلاً على مشروعيته وقد ذكروه في باب القياس وكان ما وما في معناها مما رووه هو الاصل في اطلاق تلك اللفظة على القياس والرأي والمراد بالظن الممنوع منه هو مطلق الظن من حيث انه ظن حيث ان المدارك الشرعية للاحكام المقررة في الشريعة امور مضبوطة مقررة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم ولا يجوزون الرجوع الى مطلق الظن كما جوزه اهل الخلاف ومن البين ان الحكم المستفاد مما قام على حجيته الادلة القطعية يكون قطعياً بحسب الشريعة وان كان مستفاداً من امارات ظنية فهم انما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به فاذا كان الدليل قطعياً بحسب العمل كان كغيره من الادلة المفيدة للقطع بالواقع حيث ان المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرد الاعتقاد المفروض كون ما يفيد العلم بالواقع وما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين في القطع بالعمل ومعرفة التكليف فلذا اصح عد الادلة المذكورة علمية مفيدة للقطع في مقابلة ساير الامارات المفيدة للظن ومنه يظهر الوجه في عدم تجويزهم للعمل بالظن حيث لم يقم عندهم دليل قطعي على جواز الاخذ به بل قام على خلافه كما بين في محله وفي كلام الشيخ في العدة ما يشير الى ما ذكرنا حيث انه دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات الدالة على المنع من الحكم بغير العلم بان للمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم نخالف ظاهر الكتاب انما ضيق علينا ان نعلق الاحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن هذا ولا يذهب عليك ان المستفاد من العبارات المذكورة ان عدم جواز العمل بمطلق الظن من الاتفاقيات بين الخاصة وان القول بجوازه من خواص العامة وظاهر ذلك يعطي كون الاصل عندهم عدم جواز العمل بالظن الا ما قام الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على خلافه كما هو مختار الامامية غير جماعة من متأخري المتأخرين من انقلاب الاصل وكون قضية الاصل حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه فانه اشبه شيء بمذهب العامة بل عين ما ذهبوا اليه واما الوجه الاول فهو بعيد جداً عن طريقتهم كما لا يخفى ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدث المذكور من كون طريقة المجتهدين موافقة للعامة لا مخالفة لهم لاتحاد ... ثم ان ما ذكره الشيخ من انه لا يبعد مضمون الاخبار فهو من الامور المعلومة عند الشيعة لعدم حجية القياس عندهم والاستناد الى منصوص العلة او مفهوم الموافقة ونحوهما ليس بعيداً عن الاخبار كما قرر في محله ومما ذكرنا يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة وقد نص المحقق في المعارج بان الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الاحكام الشرعية قال وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام الشرعية من ادلة الشرع اجتهاداً لانها يبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياساً او غيره فيكون القياس على هذا التقدير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثني القياس كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس انتهى والحاصل ان اختيار كثير من هؤلاء كالسيد والشيخ وابن ادريس والمحقق واضرابهم لطريقة المجتهدين امر ظاهر معلوم من ملاحظة كتبهم في الاستدلال واعتمادهم على الاجماع واستنادهم اليه في كثير من المسائل مما لا يخفى على احد كما ينادي به ملاحظة كتبهم وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقررة في الاصول كما يظهر من الرجوع الى كيفية استدلالهم في المسائل الفقهية ومن ملاحظة ما قرره السيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج بان للعامي تقليد العالم والاخذ بقوله وحكيا الاجماع عليه وبالجملة ان اختيار هؤلاء لطريقة

العقول

عدم

لمخالفتهم

المجتهدين

المجتهدين امر واضح يكاد يلحق بالضروريات فالاستناد الى ما يوهمه العبارات المذكورة لدفعهم طريقة الاجتهاد واختيارهم مذهب الاخباريين من العجائب وحيث انهم لم يعرفوا اختلافاً بين الشيعة في الطريقة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتأخرين ولا اشاروا الى ذلك في شيء من كتبهم الاصولية كالذريعة والعدة والغنية والمعارج وكتب العلامة وغيرها دل ذلك على انتفاء الخلاف في ذلك وان اختلفوا في بعض الخصوصيات حسبما بينا كلا منها في محله فما ذهب اليه الاخبارية من متأخري علمائنا من حرمة العمل بالادلة الظنية مطلقاً ووجوب تحصيل العلم بالاحكام وانفتاح سبيله على المكلفين في المسائل الشرعية والمنع من التقليد بالمرة لا نعرف مذهباً به لم يذهب اليه احد من علمائنا المتقدمين وقد احدثه مولانا محمد امين الاسترابادي لزعمه تحقق قدمائنا على ما يوهمه بعض العبارات فانهم من عدم امعان النظر فيها اخذوا لوازم ذلك والشبهات عرضت له فعجز عن حلها وزعم انها ادلة على الطريقة التي سلكها وسنشير اليها ونوضح القول في فسادها انشاء الله كيف ولو كان ذلك مذهباً معروفاً بين علماء الشيعة لذكروه في الكتب الاصولية واشاروا الى من خالف فيه فان قلت ان علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين من اخباري واصولي كما اشار اليه العلامة في النهاية وغيره قلت انه وان كان المتقدمون من علمائنا ايضاً على صنفين وكان فيهم اخبارية يعملون بمتون الاخبار الا انه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية الا في سعة الباع في التفريعات الفقهية وقوة النظر في تقرير القواعد الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها فقد كان طائفة منهم ارباب النصوص ورواة الاخبار ولم يكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات وموارد النصوص بل كانوا يفتون غالباً على طبق ما يروون ويحكمون على وفق متون الاخبار في المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ولم يكن كثير منهم من اهل النظر والتعمق في المسائل العلمية ممن له سعة باع في الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلامية والفروع الفقهية وان ضعف ذلك احياناً عند حسن الحلية وهؤلاء لا يتعرضون غالباً للفروع الغير المنصوصة وهم المعروفون بالاخبارية وطائفة منهم ارباب النظر والبحث عن المسائل واصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الاحكام من الدلائل ولهم الاقتدار على تأصيل الاصول والقواعد الكلية عن الادلة القائمة عليها في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج احكامها منها وهم الاصوليون منهم كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى قدس الله ارواحهم وغيرهم ممن يحذو حذوهم وانت اذا تأملت لا تجد فرقاً بين الطريقتين الا من جهة كون هؤلاء ارباب التحقيق في المطالب واصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع على القواعد ولذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر واكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدوا عن متون الاخبار الى ما يستفاد منها بالفحوى وبطريق الالتزام او غيرهما واولئك المحدثون لم يبسطوا غالباً باعهم بتلك القوة من الملكة وذلك التمكن من الفن فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالباً عن مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريعات على القواعد ولذا لما كانوا في اوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شأنهم تنقيح اصول الاحكام التي عمدتها الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة فلم يتمكنوا من مزيد امعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع المتفرعة عليها ثم ان ذلك انما حصل شيئاً فشيئاً في الازمنة المتأخرة ولا زالت تتزايد بتلاحق الاعصار وتزايد الافكار هذا وقد ظهر مما ذكرناه ان ما حكاه عن ... من اقتصارهم على موارد النصوص مما لا امتناع فيه بالنظر الى ما هناك من البون البعيد بين هؤلاء واولئك لكونهم في عصر الامام عليه السلام وعدم احتياجهم في كثير من المسائل الى الاجتهاد على انه لا يبعد ان يكون مقصوده بذلك عدم احتياجهم في استنباط الاحكام الشرعية الى القياس ونحوه من التخريجات العقلية الظنية مما لا يستند الى صاحب الشريعة ويؤيده انه قد روى الكشي رحمه الله ... وهذا يشير الى عملهم بظاهر الكتاب من دون حاجة الى ورود رواية في تفسيره واخذهم بما يتفرع عليه من الفروعات وعدم اقتصارهم في الاحكام على موارد الاخبار وظهر ايضاً مما بينا ان نصابهم المتعلقة بورود الاجتهاد وبيان المنع منه مما لا ارتباط له بما نحن فيه اذ المقصود هناك الحكم على ما عرفته من ما عليه العامة العمياء من الرجوع الى القياس وغيره من ساير الوجوه التخريجية والاستحسانات العقلية الغير المستندة الى صاحب الشريعة واشتراك ذلك وما نحن فيه في اطلاق لفظ الاجتهاد عليه لا يوجب سريان المنع الى الاجتهاد بالمعنى المختص في المقام وهو واضح ومنها نصوص الكتاب الدالة على المنع من الاخذ بالظن والروايات المتكثرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالعلم وعدم جواز الحكم بالظن وما دل على عدم جواز الافتاء بالرأي مثل قوله اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون وقوله عليه السلام اياك ان تدين الله و تفتي الناس بما لا تعلم وقوله عليه السلام اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه وقوله عليه السلام رجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار وقوله عليه السلام من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقوله عليه السلام من دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس وقول الباقر عليه السلام من افتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم وقول الصادق ع فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال له ان قوماً من اصحابنا قد تفقهوا واصابوا علماً ورووا احاديث فيرد عليهم ويقولون برأيهم فقال لا وهل هلك من مضى الا بهذا واشباهه وقوله عليه السلام فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال قال لنا ابو عبد الله عليه السلام ان الناس سلكوا سبلاً شتى فمنهم من اخذ بهواه ومنهم من اخذ برأيه وانكم اخذتم بما له اصل يعني بالكتاب والسنة وقوله عليه السلام اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن تفلتت منهم ان يحفظوها فقالوا في الحلال والحرام برأيهم فاحلوا ما حرم الله وحرموا ما احل الله فضلوا واضلوا وقوله عليه السلام في اصحاب الرأي استغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله والقوام بامره وقالوا لا شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا ... واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يشعرون وقوله عليه السلام اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم الى غير ذلك من الاخبار فالمستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية والمنع من العمل بالاستنباطات الظنية قال في الفوائد الطوسية ان الاخبار في هذا المعنى قد تجاوزت حد التواتر وقد جمعنا منها في مواضع اخر اكثر من الف حديث والجواب اما اولاً فبان المراد بالآيات والروايات الدالة على وجوب الرجوع الى العلم وعدم جواز الاخذ بالظن هو عدم الاكتفاء في الحكم والافتاء بالظن من حيث انه ظن واما بعد الانتهاء الى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجوه المقررة افادت العلم بالواقع او لم تفد فلا ريب ان الفتوى والعمل انما

يكون بالعلم دون غيره فلا يندرج الصورة المفروضة في شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتي والعامل بكون ذلك هو المقصود منه في الشريعة والمكلف مرتين في حكم الشرع وان لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الاولي وقد اشار الى ذلك الشيخ في العدة كما مر والاخبار الناهية عن الفتوى بالرأي انما يراد بها ما ذكره لما اشار ومما بمعناه من الاستحسان ونحوه واما الرجوع الى الكتاب والسنة وساير الاصول المقررة في الشريعة فليس من الرجوع الى الرأي الصد وان لم يستفد منها العلم بالواقع سيما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الاخذ بها كما هو المدعى واما ثانيا فبان تلك الروايات وان سلم كونها متواترة فلكن دلالتها على ما ذكر ليست قطعية فلو لم نقل بان الظاهر منها النهي عن الاخذ بما لا يعلم تجويز الشارع الاخذ به فلا اقل من احتمال ذلك ولو احتمل الامر جوما وكذا يحتمل وورود التقييد على تلك الاطلاقات فلا يتم مفادها على الظن في نفي الاستناد الى المدعى لابطال الاصل الدعوى واما ثالثا فبانه لو سلم دلالتها على ذلك وجواز الاستناد اليها فيما ذكر فالقاطع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المفيد وقد تبين ان القائل بحجية الظنون الخاصة او مطلق المظنة حيث انسد سبيل العلم به دليل قطعي لما عرفت من عدم حجية الظن من حيث انه ظن من غير خلاف فظنيته وظنانه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد الى الاطلاق ومنها ما دل عليه الاخبار المتواترة بل ضرورة دين الاسلام من ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فان ذلك ينافي الاخذ بالادلة الظنية ضرورة ان الظن مما يتغير ويتبدل وحرام الله وحلاله مما لا تغير فيه ولا تبديل وقد قرر بعضهم هذا الوجه بهذه الصورة وهي ان كل حكم اجتهادي قابل للتغير مخالف للشريعة الاسلامية الابدية ينتج ان كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الاسلامية وهو واضح اما اولا فبانه منقوض بما يحكم الاخباريون لجواز الرجوع عن الحكم بالنسبة اليهم ايضا كما اذا عملوا بالعموم ثم عثروا بعد ذلك على خبر يخصصه او فهموا اولا من الخبر حكما ثم علموا خطأهم في فهمهم وانكار امكان ذلك في شأنهم مكابرة ظاهرة وح فنقول ان حكم الاخباري قابل للتغير الى آخر ما ذكر واما ثانيا فبانه لو تم فانما يتم لو قلنا بكون ما يفيده الظن هو حكم الله الواقعي ليكون الاخذ به مطلوبا من حيث كشفه عن الواقع واما كونه طريقا اليه ليكون حكما ظاهريا كما هو المذهب عندنا فلا اذ تغير الاحكام الظاهرية غير عزيز في الشريعة وقد اتفق عليه الفريقان كما اذا وجد شيئا في اسواق المسلمين فحكم بحله ثم علم بعد ذلك كونه حراما او اخذ لحما من يد مسلم ثم علم كونه لحم خنزير او ميتة فان حكمه بالحل اولا حكم ظاهري قد انكشف بعد ذلك خلافه ولو جعل كل من الحل والحرمة المتعلقين بالموضوع الواحد حكما واقعيا في المقام مع وضوح فساده يجري الدليل المذكور بالنسبة اليه ايضا فلا بد من الالتزام بفساده والقول بعدم جواز الاخذ باحد الحكمين المذكورين وهو واضح الفساد فظهر انه لا دلالة لابدية الاحكام على عدم جواز الاخذ بالاجتهاد القابل للتغير اذ لا يتوهم احد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأبيد بل ليس اختلاف الحكم حينئذ الاختلاف في الاجتهاد والرجوع عن الحكم الاول الا ظاهريا كالاختلاف الحاصل في الحكم المتعلق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت اولا كما عرفت في المثال المذكور فكما يحكم هناك بالحل في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا لا يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام وكما ان ذلك لا يقضي بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأبيد فكذا الحال في محل الكلام واما ثالثا فبانه ان اراد بقوله كل حكم اجتهادي قابل للتغير بالنسبة الى الموضوع المفروض مع جميع خصوصياته فهو ضروري الفساد اذ ما دام المجتهد باقيا على حاله الاولى لا يمكن تغير ذلك الحكم في شأنه اصلا وان اراد انه قابل للتغير في الجملة ولو بسبب تغير حاله كان يصير ظانا بخلاف ما ظنه اولا فهو ولا مانع منه ضرورة ان ابدية الاحكام لا تقضي بعدم اختلافها بحسب اختلاف احوال المكلفين كيف واختلاف صلوة الحاضر والمسافر والصحيح والمريض والقادر والعاجز من الضروريات ولا منافاة فيه لابدية الاحكام الثابتة بالضرورة اصلا فكذا الحال في المقام واما رابعا فبانه ان اريد بكون كل حكم اجتهادي قابلا للتغير ان ما يحكم به المجتهدون من الاحكام قابل للتغير فممنوع بل فاسد لان ما يدركه من الاحكام غير قابل للتغير عما هو عليه فانه ان كان ما ادركه مطابقا للواقع لم يكن قابلا للتغير عما هو عليه وان ادرك بعد ذلك خلافه فغاية الامر ان يكون معذورا في خطائه ثانيا وان كان غير مطابق للواقع فكذلك ايضا غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه اولا وان اراد به ان نفس حكمه وادراكه قابل للتغير بان يدرك ثانيا خلاف ما ادركه اولا فيزول ادراكه الاول ويخلفه الثاني فهو ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراكه مطعونا في الشريعة الابدية كما هو قضية الكلية المدعاة اذ قبول الادراك للتغير انما يقضي بعدم التلازم بينه وبين اصابة الواقع لانه لا يكون مصيبا للواقع مطلقا فهو قضى ما يلزم من الدليل المذكور ان ظنون المجتهد قد تصيب الواقع وقد تخطيه وهذا مما اتفق عليه اصحابنا واتفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنه اذ لا منافاة بين عدم اصابة الظن للواقع ووجوب العمل بمؤداه كما هو الحال في ساير الطرق المقررة في الشريعة فلا تغفل ومنها ان الدليل الدال على وجوب عصمة الامام عليه السلام قاض بعدم جواز الرجوع الى الظن فانهم قالوا باعتبار العصمة في الامام عليه السلام من جهة حصول الاعتماد بقوله على قوله والوثوق بما يؤديه فقضية ذلك ان لا يجب اتباع ما لا يقطع مصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء الاصابة نظرا الى العلة المذكورة فكما ان جعل الامام حجة يقضي بعصمته فيكون كلامه مفيدا للقطع وحجة قاطعة للعذر في الكشف عن الواقع كذا كون ساير الوجوه والادلة حجة على المكلف يتوقف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر المكلف ومن البين ان رأي المجتهد مما لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة الى المجتهد نفسه فكيف لغيره وفيه اولا ان ذلك منقوض بما يذهب اليه الاخبارية من جواز رجوع الجاهل الى العالم والتصير الى الاخبار وكذا اعتماد العالم بقول الثقة ومن البين ان قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع ولو فرض حصول العلم بوثاقته بالمعاشرة الباطنية الموصلة الى درجة اليقين فانه غاية ما يلزم منه في كمال العدالة لعدم بلوغه بذلك الى درجة العصمة كيف ولو كان كذلك لاكتفي بذلك في الامام ايضا فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب ولا يقطع معه بحصول العدالة فضلا عن القطع بمطابقة ما يحكيه للواقع فلو تم ما ذكروه لقضى باعتبار العصمة في الوسائط التي بين المكلف وبين الامام في زمان الحضور وفي ازمنة الغيبة مضافا الى ان القواعد المقررة في الشرع

لاستكشاف

لاستكشاف احكام الموضوعات كاصالة طهارة الماء واصالة صحة فعل المسلم وقبول اخبار ذي اليد ونحوها لا يفيد قطعا بالواقع مع ان الشارع حكم بجواز الرجوع اليها اتفاقا من الفريقين بل اجماعا من المسلمين وكذا الحال في استصحاب حكم العموم الى ان يأتي المخصص واستصحاب الحكم الثابت الى ان يثبت نسخه ولو قيل بحصول القطع هناك بتجويز الشرع فهو بعينه جار في المقام اذ القائلون بحجية الظن انما يقولون به لقيام الدليل القاطع عليه لا بمجرد كونه ظنا وثانيا بالفرق الظاهر بين الامام والمجتهد فان الامام عليه السلام امين الله على كافة الانام وله الرياسة العامة ووجوب الطاعة على الخاص والعام وهو مرجع الجميع في استفادة الاحكام ومع ذلك لا يستند في علمه بها الى الاسباب الظاهرة ومن البين ان مجرد العدالة غير كاف في اطمينان النفس بمثل ذلك اذ لا تطمئن بقول العدل اذا ادعى شيئا خارجا عن المعتاد خارقا للعادة الجارية بين الناس بل يسارع الظنون اليه بالتهمة نعم لو دل الدليل على عصمته كان قوله برهانا قاطعا لاحتمال الانكار فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه شتى فاعتبار العصمة فيه لا يقضي باعتبارها في المجتهد الذي هو بمنزلة الراوي عنهم عليهم السلام ولا يكون الدليل الذي يستنبطه ذلك المجتهد ظنيا بعد القطع بوجوب العمل بمؤداه ومنها ان فتح سبيل العلم على المكلفين وتكليفهم بالعلم بالاحكام من اللطف فيجب ان يكون حاصلا لوجوب اللطف على الله تعالى اما الصغرى فلما فيه من تقريب العبد الى الطاعة وابعاده عن المعصية مما ليس في الظن لوضوح ان اليقين ادعى الى تحصيل الامتثال من الظن واما الكبرى فظاهرة والجواب عنه اما اولا فبان العلم والظن مشتركان فيما ذكر اذا كان الظن منتهيا الى اليقين كما هو المفروض في المقام لظهور كون المكلف في مقام العمل عالما بالتكليف قاطعا به نعم لو قيل بابتناء التكليف على الظن من حيث انه ظن لربما امكن التمسك في دفعه بما ذكر فظهر بذلك فساد ما قد يتوهم من انه مع كون المسألة ظنية لا ركون على ترتب الثواب او العقاب ليكون ذلك داعيا الى الاقدام والاحجام نظرا الى وضوح ترتب الثواب والعقاب على مخالفة الاحكام الظاهرية لقيامها مقام الواقعية بل قد يقال باناطة الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع او لا وان امكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقة وعدمها وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى واما ثانيا فبالمنع من كلية الكبرى اذ ليس كل لطف واجبا عليه تعالى كيف وظهور الامام عليه السلام من اللطف على الوجه المذكور قطعا ووضع اهل الفساد المانعين من تمكنه من اللطف كذلك فيكون واجبا عليه تعالى مع ان المعلوم خلافه فلا مانع من ان يكون البناء على الظن في ازمنة الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع الى الائمة عليهم السلام من قبيل ذلك بل لا يمكن ان يكون ذلك من فروعه حيث ان انسداد سبيل العلم انما جاء من جهة غيبة الامام عليه السلام وخفاء طرق الاحكام فيكون الامران من قبيل واحد مضافا الى ان كون التكليف بالعلم لطفا محل منع بل قد يقال بان عدم الزام المكلفين بتحصيل اليقين في خصوصيات التكاليف هو اللطف لان اناطة التكليف بخصوص العلم بالاحكام من الحرج التام ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلفين بالاخذ بعدة من الطرق الظنية مع انفتاح سبيل العلم كما اشرنا اليه في محله ومنها ان للظن مدارك مختلفة غير جارية على وجوه منضبطة فلا يكون الاحكام المبتنية عليها جارية على قانون واحد بل يختلف جدا بحسب اختلاف الآراء ومثل ذلك لا يصلح ان يكون مدار التكليف سيما بالنسبة الى عامة الانام الى قيام القيام ويوهنه ان ذلك لو تم فانما يتم لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظن من اي طريق واما اذا قلنا بكون المناط هو الاخذ بظنون خاصة والتمسك بقواعد مخصوصة منضبطة كما هو المختار فلا مضافا الى ان ذلك وجه استحساني لا يصلح حجة لتأسيس حكم شرعي واي مانع من اختلاف التكاليف في ظاهر الشريعة على حسب اختلاف الظنون وان كان الحكم الواقعي امرا واحدا ومنها انه يتفرع على بناء التكاليف على الظنون وجوه من الفساد من اثارة الفتن واقامة الحروب وسفك الدماء ونحوها فلا يقع التكليف به من الحكيم كيف وذلك من شبهات العامة في الاعتذار عما صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الاسلام من اثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الاعراض ونهب الاموال وغيرها بدعوى ان الاخذ بالطرق الظنية الشرعية على الوجه المقرر في الشريعة لا يفضي الى شيء من ذلك ولم يتقوا التنافي الا الاضطراب الى دون الوجوه العلمية وجعل الاجتهاد الشرعي عذرا لاقدام امثالك على الفساد لا يقضي بفساد الرجوع الى الاجتهاد مع وضوح فساد دعويهم في ذلك الاستناد كيف ومنها يعتذرون لهم يقطع كل منهم بنزاهته مما يأتي به من الفساد مضافا الى اتفاق الفريقين على جواز العمل بالظن في الجملة بالنظر الى الموضوعات واثارة الفتن واقامة الحروب ونحوها انما يتفرع في الغالب على ذلك دون نفس الاحكام الشرعية واعتذار العامة عن سلفهم انما هو بالنسبة الى ذلك غالبا فلو تم ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع الى الظن في ذلك ولا قائل به ومنها ان الاجتهاد امر خفي لابتنائه على الاستنباطات الخفية وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط حكم المسألة وهي ايضا من الامور الخفية النفسية فلا يمكن ان يكون مناطا للاحكام الشرعية سيما بالنسبة الى جميع الامة وهو واضح اذ لا خفاء في شيء من ذلك عند المجتهد وللعامي لبيّن وظيفة الرجوع الى الادلة فلا ربط لخفاء وجوه الاستنباط الى ذلك وعلمه بكون من يقلده بالغا درجة الاجتهاد يحصل بالرجوع الى اهل الخبرة وغيره مما يجيء الاشارة اليه فنفس الملكة وان لم تكن ظاهرة الا ان الطريق اليها ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات مضافا الى جريان ذلك على طريقة الاخبارية ايضا اذ لا بد عند المحققين منهم من الرجوع الى الادلة الشرعية من الاقتدار على فهم الاخبار والجمع بينها والتمكن من رد الفروع الى الاصول وذلك ايضا من الامور النفسية الغير الظاهرة فلو كان ذلك مانعا لجرى في كل من الطريقين

المسألة الثانية انهم اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعة التي اجتهد في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الاول الى ان يظن او يتغير رأيه عنه فيجوز له الافتاء باجتهاده السابق في الوقايع المتأخرة من غير حاجة الى اجتهاد آخر على اقوال ثالثها التفصيل بين استحضار دليل المسألة وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الاول دون الثاني ذهب اليه المحقق والسيد العميدي وحكي القول به عن الكمام والآمدي وعزاه في النهاية الى قوم وقال العلامة في قواعده انه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهية رابعها التفصيل بين ما اذا قويت قوته الاستنباطية لكثرة الممارسة والاطلاع على وجوه الادلة وعدمها فيجب على الاول دون الثاني وقد نفى عنه البعد في الزبدة وقال به الفاضل الجواد في شرحها والمحكي عليه الشهرة بين الاصوليين من اصحابنا والعامة هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا وقد احتجوا عليه

بوجوه احدها استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الاول ثانيها حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمرة الاولى نظرا الى تعلق الوجوب بالطبيعة وحصول الطبيعة
بالمرة ووجوب الاتيان بها مرة اخرى يحتاج الى قيام دليل عليه عدا ما دل على وجوب اصل الاجتهاد وحيث لم يقم دليل اخر عليه قضى ذلك بالاجتزاء بالمرة الاولى
وثالثها ما يتخيل الاحتمال وجوب التجديد بامكان الاطلاع على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على صحته من الحكم مدفوع بالاصل
الثالث على انه لو كان مانعا من الحكم لجرى بالنسبة الى الواقعة مع انه لا يوجب تكرار النظر بالنظر اليها بالاتفاق ثالثها ان القول بوجوب تجديد النظر موجب
للعسر العظيم والحرج الشديد المنفي في الشريعة نظرا الى شيوع تكرر الوقايع سيما فيما يعم به البلوى ووجوب تكرر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرنا رابعها
جريان السيرة المستمرة على عدم وجوب التكرار ولذا لو سئل مجتهد عن المسألة التي اجتهد فيها مرات عديدة لم يتوقف عن الافتاء في غير المرة الاولى بل تهيه
احد العباد هذه السيرة الا من غير تامل اصلا وربما يستدل له ايضا باطلاق ما دل على حجية كل من الادلة الشرعية فان قضية ما دل على ذلك هو جواز الرجوع
الى كل منها والاخذ بما يدل عليه من غير حاجة الى البحث عما يعارضه خرج عن ذلك ما اذا كان الرجوع اليه قبل البحث عن الادلة والاجتهاد في تحصيل حكم المسألة
نظرا الى ما دل على وجوب استفراغ الوسع في ملاحظة الادلة فيبقى غير تلك الصورة مندرجا تحت الادلة المذكورة فلا يجب الاجتهاد ثانيا وان زاد في القوة او
نسي ما لاحظه من تفصيل الادلة وانت خبير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدعى فان اقصى ما يدل عليه الاكتفاء في الاستدلال بمجرد الرجوع الى احد
الادلة المذكورة من غير حاجة الى البحث عما يعارضها واين ذلك عن المدعى على ان الظاهر قيام الاجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستدلال
بتلك الادلة والاخذ بها وعلى القول بعدم وجوب تجديد النظر لا حاجة الى الرجوع الى احد الادلة المذكورة وما يضم معها الى ان ذلك لا يوافق القول
بحجية الظنون الخاصة حيث انه اقيم الدليل على حجية كل واحد منها واما على القول بحجية مطلق الظن فلما قام الدليل على الرجوع الى الظن بعد بذل
الوسع والاجتهاد في تحصيل الادلة فينبغي الكلام في اعتبار الاتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبة الى كل واقعة او يكتفي باجتهاد واحد للجميع وليس هنا ما
يدل على الثاني لو لم نقل باقتضائه الوجه الاول فتامل هذا ويرد على الاول ان الاستصحاب انما يكون حجة عند عدم قيام دليل شرعي ولو ظاهر عموم
او اطلاق على خلافه فلا يقاوم الاستصحاب شيئا من الظواهر والاطلاقات وح نقول ان قضية العمومات والاطلاقات الدالة على عدم جواز
الاخذ بالظن هو عدم جواز الرجوع اليه والعمل به في شيء من الاحوال والازمان خرج ذلك عن ظن المجتهد المطلق بالنسبة الى الافتاء الحاصل عقيب
الاجتهاد واما العمل به بعد الحكم الاول فمما لا اجماع عليه وقضية تلك الاطلاقات هو المنع من الاخذ به والحكم ثانيا بمقتضاه فلا يصح الخروج عن مقتضاها
بما ذكر من الاستصحاب ويمكن دفعه بان قضية تلك الاطلاقات عدم حجية الظن من حيث هو مع قيام دليل شرعي قاطع على جواز الرجوع اليه لوضوح
انه مع قيام الدليل عليه يكون الاتكال على العلم دون الظن كما مرت الاشارة اليه فاذا قضى الاستصحاب بجواز الرجوع اليه كفى في المقام اذ لا معارضة
اذن بينه وبين تلك الاطلاقات حيث انها لم تدل الا على عدم جواز الرجوع الى كل ظن لم يقم دليل على حجيته فبعد قضاء الدليل بحجية الاستصحاب
وقضاء الاستصحاب بحجية الظن المذكور لا يكون الاتكال في المقام على الظن بل على الدليل القاطع الذي ينتهي اليه الظن المذكور فهذا غاية ما يوجه به
التمسك بالاستصحاب في المقام وفيه تامل وعلى الثاني ان جواز الحكم والافتاء بمجرد الظن على خلاف الاصل خرج عنه ما اذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد
لقيام الاجماع عليه فيبقى غيره تحت قاعدة المنع اذ لا دليل على جواز الحكم عند تجدد الواقعة من غير تجديد النظر وعلى الثالث انه ان سلم فانما يقضي بوجوب
تجديد النظر مطردون القول بالتفصيل ومثله يرد على الرابع ايضا لعدم وضوح قيام السيرة مع نسيان دليل المسألة او زيادة القوة زيادة ظاهرة
يحتمل بسببها عثوره على دليل اخر او سند راجح وجهة اخرى للاستنباط حجة القول بوجوب تجديد النظر مطلقا انه يحتمل تغير اجتهاده بعد تجديد نظره كما
يتفق في كثير من المسائل الظنية ومع الاحتمال المذكور لا يبقى الظن فلابد ثانيا من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال ويدفعه اولا النقض بقيام
الاحتمال المذكور قبل الافتاء في الواقعة الاولى ايضا فلو صح ما ذكر لزم تكرر النظر بالنسبة اليها ايضا وهو باطل اتفاقا كما نص عليه الفاضل وهو لازم
من ملاحظة كلماتهم وثانيا بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعا من حصول الظن وهو ظاهر قلت ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالاطلاقات
المانعة من العمل بالظن حسبما عرفت بيانه وح يتوقف دفعه على اثبات الجواز بالدليل فالقاعدة اذن قاضية بوجوب تجديد النظر الى ان يثبت
خلافه حجة القول الثالث ان العمومات الدالة على المنع من الاخذ بالظن خرج عنه صورة تذكر الدليل الدال على حجية ذلك الدليل ووجوب الاخذ بمقتضاه
فيبقى الباقي تحت دليل المنع ايضا من لم يذكر دليل المسألة لم يكن حكمه فيها مستندا الى الدليل فيكون محظورا لوضوح حرمة الحكم من غير دليل ويرد على الاول
انه ان سلم قيام الدليل على حجية الادلة التي استند اليها في الحكم للواقعة الاولى بالنسبة الى سائر الوقايع ايضا كان ذلك الاجتهاد كافيا في الحكم للجميع
من غير حاجة الى تجديد الاجتهاد ولا فرق بين نسيان الدليل وتذكره اذا لم يعرض ما يوجب نسيان خصوصية الدليل علما بكون الحكم مستندا الى الحجة الشرعية
فالمعرض علمه به وهو كاف في جواز الاخذ به وان قلنا بان القدر الثابت حجية تلك الادلة نظرا الى تلك الملاحظة بالنسبة الى حكم الواقعة الاولى دون
غيرها فلا فرق ايضا في عدم جواز الاستناد اليه بين تذكر الدليل على سبيل التفصيل وعدمه وعلى الثاني انه انما يتم اذا لم يذكر استناد الحكم الى الدليل
بان احتمل عدم استناده الى الدليل واما اذا علم استناده الى الدليل اجمالا لكن لم يذكر تفصيل الدليل كما هو المفروض في المقام فليس الحكم
به حكما بغير دليل لوضوح كونه حاصلا عن الدليل مستندا اليه وان لم يذكر حين الحكم تفصيله كيف ولو كان ذلك مانعا عن الحكم لكان نسيان
تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الاولى مانعا عن الاعتماد عليه بالنسبة اليها ايضا ولا قائل به نظرا الى حجة القول الرابع ان تزيد القوة بكثرة الاطلاع
والممارسة والاقتدار على الاستنباط ووجوه الدلالة قاض بقوة احتمال الاطلاع على ما لم يطلع عليه في المرة الاولى فلا يبقى له ظن بصحة ما حكم به اولا ويمكن
ان يستدل له ايضا بان ظن صاحب القوة القوية اقرب الى اصابة الواقع من غيره ولذا قدم تقليد الافضل على تقليد المفضول فيكون الحاصل في
المقام

الاجتهاد

الاجتهاد الثاني هو المتبع بالنسبة اليه دون ظنه الاول فلابد من تحصيله من تجديد الاجتهاد له ويرد على الاول ان مجرد تزيد القوة لا يقضي بذلك
كيف ومن البين عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بين زيادة القوة ونقصها ربما يقطع المجتهد مع زيادة القوة بعدم اختلاف فهمه الحكم
سيما اذا تذكر تفصيل الادلة فلا حاجة الى المراجعة الجديدة ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك فلا يتم اطلاق القول
بوجوب تجديد النظر مع زيادة القوة والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان الافتاء الثاني اما ان يكون عقيب الاول من غير تراخ عنه او
مع التراخي مع استحضاره الدليل للمسألة واستقصائه بحيث يعلم عدم تغير رايه مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل او يعلم بان
يكون ناسيا للدليل ويحتمل تجديد رايه بتجديد النظر فان كان الافتاء الثاني عقيب الاول الحاصل عقيب الاجتهاد في المسألة فالظاهر انه لا تامل
في عدم توقفه على النظر الجديد اذ المفروض وقوع الافتاء المذكور عقيب الاجتهاد وان سبقه الافتاء الاول ولا يعقل مانع من تعاقب فتاوى
عديدة لاجتهاد واحد وكذا لو كان مستحضرا للدليل على سبيل التفصيل قاطعا بعدم انقلاب رايه بالنظر الجديد وكانه مما لا ينبغي الخلاف
فيه ولا يبعد جريان ذلك فيما اذا قطع بعدم انقلاب رايه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا للدليل وان عثر على معارض للدليل الذي
اعتمد عليه او لم يعرض الوجوه الدافعة لاستدلاله ونحو ذلك فالظاهر انه لا تامل في وجوب تجديد النظر وملاحظة الراجح سيما اذا تراخى افتائه
عن الاجتهاد ولو بالنظر الى الواقعة الاولى لوجوب بذل الوسع على المجتهد وعدم عثوره اولا على المعارض انما يصحح حكمه في تلك الحال دون الحالة
الثانية فلا يصح له الحكم قبل امعان النظر فيه ثانيا وقد نبه عليه بعض الافاضل وكانه مما لا اختلاف فيه ايضا وان تراخى افتائه عن النظر الاول من
غير ان يعرض له ما يعارض دليله على المسألة واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر ففي وجوبه ح للواقعة الثانية الوجوه المذكورة واجودها القول
بعدم الوجوب ويدل عليه بعد الاستصحاب بالتقريب المذكور المعتضد بالشهرة كما نص عليه بعضهم انه لا كلام ظاهرا في جواز جري المقلد على
تقليد المجتهد ما لم يعلم رجوعه عن الحكم وهو لا يتم الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع المتاخرة من غير اختصاص لها بالواقعة الاولى والازمنة
المقاربة لزمان اجتهاده اذ لو كان طول المدة باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنه الاول ولزم تجديد النظر والاجتهاد ثانيا للواقعة المتاخرة
كان عدم اعتماد المقلد على فتواه اولى لظهور كون رجوعه الى ظن المجتهد فرع حجية قول المجتهد فلو لم يجز له البناء على ظنه السابق ولم يكن ذلك
الظن حجة في شانه ووجب عليه تجديد النظر لم يجز للمقلد البناء على فتواه السابق ووجب عليه الرجوع ثانيا لاستعلام ما يؤدي اليه نظره الثاني
ولم نقف الى الان على من اوجب عليه ذلك وقال بعدم مضي الاجتهاد الاول في شانه بعد طول المدة بالنسبة الى الوقايع المتاخرة بل ظاهر كلامهم
الاطباق على جواز الجري على ذلك الى ان يعلم رجوع المجتهد عنه نعم فرق بعض العامة في المقام فرجح وجوب تجديد السؤال عند تجدد الواقعة اذا
علم استناد المجيب الى الراي والقياس او شك فيه وكان المقلد عاميا وقطع بعدم الوجوب في قطعية غيره وهو وجه ضعيف مبني على اصولهم وايضا الظاهر
اطباقهم على جواز حكاية المقلد فتاوى المجتهد لسائر المقلدين وجواز اخذهم بذلك النحو وتاديه بالواسطة ولو بعد طول المدة ولا يتم ذلك الا مع
حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع المتاخرة ويؤيده ما مر من لزوم العسر والحرج والقول بالفرق بين نسيان دليل المسألة وتذكره لما مما لا يظهر لتوجيه
يعتمد عليه كما عرفت وكذا القول في التفصيل الاخير لو كان الامر بحيث تقع مع وثوق المجتهد بما افتى به واحتمل تغير الراي في المسألة فلا يبعد
القول بوجوب تكرار النظر ليحصل الوثوق والاطمينان والظاهر جريان ذلك بالنسبة الى فتواه الاول ايضا اذا تخلل فصل بينه وبين زمان الاجتهاد مع خروجه
عن محل البحث على ما هو ظاهر عناوينهم والحاصل انه مع بقاء اطمينان المجتهد بما ظنه ووثوقه بكونه مقتضى الادلة الشرعية لا ينبغي الاشكال في عدم
وجوب تجديد النظر واما مع انتفاء وثوقه اما لعدم اعتماده على نظره السابق او لاحتمال العثور على ما لم يعثر عليه اولا من المدارك بحيث يضطرب
ظنه في كون ما ادركه هو مقتضى الادلة فلا يبعد ح وجوب التجديد سيما اذا لم يبق له ظن بالحكم فان قلنا بخروج هذه الصورة عن محل البحث بناء
على ان النزاع فيما اذا بقي ظن المجتهد على الصفة التي يطلب حين الاجتهاد بان يطمئن كون ذلك مقتضى الادلة ويجس من نفسه العجز عن تحصيل
غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع كان ذلك خيرا لما هو المشهور والا كان تفصيلا اخر ولا مانع من عدم العثور على من ذهب اليه اذ لا
اجماع على خلافه هذا ومما يتخرج على هذه المسألة الاجتهاد المتعلق بالموضوعات فهل يجب التكرار هناك بتكرر الحاجة كما اذا اجتهد في طلب القبلة فصلى
فحضرت اخرى او طلب الماء للتيمم مرة فاحدث ثم اراد ان يتيمم اخرى او زكى الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته فشهد في واقعة اخرى ونحو ذلك فقد
يقرب وجوب التكرار هنا بناء على وجوبه لتكرار في الاجتهاد المتعلق بالاحكام وعدمه بناء على عدم وجوبه هناك والاظهر انتفاء الملازمة بين الامرين
والمتبع هو ما يقتضيه الدليل في خصوص كل من تلك المقامات المسألة الثالثة اذا حكم المفتي بشيء ثم عدل عنه وجب عليه الاخذ بمقتضى اجتهاده الثاني
سواء كان قاطعا اولا بالحكم ثم ظن خلافه او بالعكس او كان الحكمان ظنيين مختلفين في القوة او متفقين سواء كان اقوى نظرا او اوسع باعا حال الاجتهاد
الاول او بالعكس او تساوي حالته في الحالين وكذا الحال بالنسبة الى من قلده فيه فانه يجب عليه العدول عن فتواه الاول مطلقا بلا خلاف ظاهر في شيء من
المقامين بل قد حكي الاجماع على الامرين ففي شرح المبادي لو اجتهد في مسألة فادى اجتهاده الى حكم ثم اجتهد في تلك المسألة فادى اجتهاده الى غير ذلك
الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ما اداه اجتهاده ثانيا اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده اليه ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى وظاهره
دعوى الاجماع على تعين اخذ المقلد بفتواه الثاني وهو غير ظاهر اذ بعد رجوعه عن تقليده في حكمه الاول لا دليل على تعين اخذه بالحكم الثاني لجواز
رجوعه الى مجتهد اخر كما هو قضية الاصل وتخييره لعباده على تعين اخذه بالفتوى الثاني ان اراد الرجوع اليه والغرض بيان عدم جواز اخذه بفتواه
الاول ويحمل الوجوب على التخييري وكيف كان فالمتعين رجوع المقلد عن حكمه الاول وتخييره بين الاخذ بفتواه الثاني والرجوع الى غيره على ما كان

تكليفه في ذلك قبل تقليده عينه ويظهر من الفقيه الاستاذ قدس سره احتمال الفرق بين ما اذا كان عدول المجتهد عن فتواه الاول على سبيل القطع والظن
فقد قطع في الاول بعدول المقلد عن الاول واخذه بالثاني وجعل ذلك في الثاني هو الاقوى قال قدس سره وان علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق
علم عدل ماكان عليه اولا الى ما صار اليه اخيرا وان كان ظنيا وان كان ظنيا كان الاقوى ذلك ايضا وان لم نوجب هنا قضاء ما عمل ولا اعادته وكان
الوجه فيه ان كلا من فتواه الاول والاخير ظني فلا وجه لترجيح الثاني وفيه انه بعد عدوله عنه يكون حاكما بفساد ظنه الاول فقضيته الرجوع اليه ترك
الاخذ بحكمه الاول مضافا الى الاتفاق عليه ظاهرا وقد عرفت اطلاق ما حكي من الاجماع فالوجه المقابل للاقوى ضعيف جدا وهل يجب على المفتي اعلام
من قلده برجوعه وجهان بل قولان فظاهر غير واحد من كتبه وجوب ذلك وفي المحقق عليه حيث جعل التعريف اولى وهو الظاهر من السيد العميد
حيث جعله اليق ويحتج للاول بان المقلد انما عمل في المسألة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه فلو استمر لبقي عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت وانه روي
عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وذاكرهم فكرهوا فرجع ابن مسعود الى من افتاه بذلك قال سئلت
اصحابي فكرهوا وانت خبير بان ما حكي عن ابن مسعود على فرض صحته لا دلالة على رجوعه على كون الاعلام على سبيل الوجوب لا حجية فيه واما ذكر من
لزوم كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت فمدفوع بان المفروض كونه اخذا بالحكم عن فتوى المفتي بانيا على استمراره من جهة الاستصحاب المقطوع
حجيته في مثل المقام فلا يكون اخذه بالحكم خاليا عن المستند ولذا يحكم بصحة اعماله المتقدمة القول الثاني الاصل السالم عن المعارض لبطلان حجة القائل
بالوجوب ولزوم الضيق والحرج الشديد بناء على وجوب الاعلام سيما مع تشتت المقلدين في البلدان وظاهر السيرة المستمرة الجارية بين العلماء الاعلام لشيوع
تجدد الاراء مع عدم تعرضهم للاعلام مضافا الى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامة على اجتهاد المجتهد ونفرة طباعهم عما يفتون به من احكام الدين القويم
وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام ان يقال ان الرجوع عن الحكم اما ان يكون في الاحكام او في الموضوعات وعلى كل حال فاما ان يكون من المجتهد
او من المقلد كما اذا حكى العدل فتوى المجتهد ثم تبين له فساد حكايته او شهد في خصوص واقعة ثم تبين له خلافه ثم الرجوع اما ان يكون بقطعه بخلاف
ما حكم به او بظنه ذلك وترديده فيه ثم ان ذلك اما ان يكون في المسائل القطعية التي لا تكون موردا للاجتهاد او غيرها من المسائل الاجتهادية وعلى كل حال
فاما ان يعلم باخذ الغير بقوله وعمله به بعد ذلك او يعلم بعدمه او لا يعلم شيئا منهما فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في جميع ذلك في صورة علمه بعمل الغير به
هو وجوب الاعلام مع الامكان نظرا الى ان ايقاع المكلف الى ما يخالف الواقع علما او ظنا انما كان من جهته فلا بد من تنبيهه وارجاعه عن ذلك وجواز
عمله بالحال لا يقضي بجواز ابقائه على حاله اذ المفروض كون جواز الجري عليه من جهة جهله بالحال وكونه معذورا من جهته لا لكونه هو المكلف به بحسب الواقع
الا ترى انه لا مجال لانكار وجوب الاعلام في كثير من صور المسألة كما اذا شهد الشاهد عند الحاكم ثم تفطن ان الامر على خلاف ما شهد به وكذا الحال فيما اذا
علم باشتباهه في حكاية قول المجتهد وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الاول سيما فيما يتعلق باموال الناس ولو تم ما ذكر لم يجب الاعلام في شيء من الصور
المذكورة مع وضوح خلافه نعم لو قلنا بان كلا من حكم المجتهد حكم ظاهري تكليفي يجوز الجري عليه في حكم الشرع الا ان يعلم تخطئته او يتبين خلافه فلا يكون لعدوله
باعثا على رجوع المقلد عن الاول في حكم الشرع الا بعد بلوغه اليه فيكون عدوله كعدمه بالنسبة اليه امكن القول بعدم وجوب الاعلام الا ان الظاهر خلافه
اذ المكلف به بحسب الواقع امر واحد والطريق اليه في ظاهر الشرع هو ما ظنه المجتهد والمفروض صيرورة ظنه الاول وهما خارجا عن كونه مظنونا فوجب على المجتهد
ومن يقلده الاخذ بالثاني وجواز اخذ المقلد بالاول قبل علمه به انما هو لحكم بقاء الظن ومعذوريته في جهله لا بد لك على بقاء حكمه عن موارد الجهل
سيما اذا كان البناء على وجوب عمله بذلك فعلا لكونه هو المظنون عند المجتهد الاخذ به حكما شرعيا من حيث تعلق ظن المجتهد به في الزمان السابق وجهله بعد
عنه ويتبين بين الاعتبارين وعدم وجوب الاعلام انما يتفرع على الثاني فلا تغفل هذا وان علم عدم الاخذ به فلا كلام في عدم وجوب الاعلام مطلقا لانتفاء
الباعث عليه ومجرد اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضي بوجوب الاعلام واما مع جهله بالحال ففي وجوب الاعلام وجهان من الاصل ومراعاة الاحتياط
لاحتمال اخذه به فلا بد من اعلامه لئلا يقع في الخطاء من جهته اذا عرفت ذلك تبين لك ما يرد على الادلة المذكورة للقول بعدم وجوب الاعلام اما
الاصل فبما عرفت واما لزوم الضيق والحرج فانما يتم لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعلمه به واما اذا قلنا باختصاصه بما اذا علم بذلك فلا لزوم
على العلم بحاجة المقلد الى تلك المسألة وبنائه في العمل على مجرد الفتوى بعد الرجوع الى الاحتياط والعلم بذلك ليس غالبيا حتى يلزم العسر والحرج منه
يظهر ما في دعوى السيرة اذ قيامها في صورة العلم بالامر غير واضح فاقصى ما يلزم من ملاحظة السيرة عدم وجوب الاعلام مطلقا لا عدم وجوبه مع علمه
بعمل المقلد بفتواه السابق فغاية ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيرة هو عدم وجوب الاعلام مع الشك في عمل المقلد بفتواه وهو لا يستلزم الدعوى
نظيرها فرقنا ان الحكم بعدم وجوب الاعلام مطلقا كما يظهر من بعض الافاضل ليس ما ينبغي بل الظاهر فيما اذا انقطع ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد
به سيما اذا كانت المسألة قطعية واما اذا ظن بخلافه او تردد في المسألة مع قضاء اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به والا فالحكم بعدم وجوب
الاعلام مع العلم بعمل المقلد به لولا اعلامه بالحال لا يخلو عن الاشكال سيما بالنسبة الى مسائل المعاملات مع تصريح جماعة هناك بعدم مضي
ما وقع بفتوى المجتهد حال ظنه بالحكم بعد رجوعه عنه اذا لم يصل اليه حكم الحاكم كما سيجيء الاشارة اليه ثم ولو سلم قيام السيرة في المقام او لزوم
الضيق والحرج التام فانما هو في هذه الصورة دون غيرها فلا بد من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة ثم يبقى الكلام في المقام
في الاعمال الواقعة على مقتضى فتواه الاول قبل رجوعه عنه فهل يحكم بمضيها بعد العدول عنه اولا وتفصيل القول في ذلك ان الاخذ بالفتوى الاول
اما ان يكون في العبادات والطاعات او في العقود والايقاعات او في الاحكام وعلى كل حال فاما ان يقطع المفتي بفساد فتواه السابق ويظن او يتردد
فيه وعلى كل حال فاما ان يكون المسألة قطعية او اجتهادية ثم انه اما ان يراد معرفة حال العمل الواقع عن المفتي او الاعمال الواقعة عن مقلديه فنقول

بعد نيل علمه

فعلا لاجل

ان كانت المسألة قطعية وقد قطع المفتي بذلك فالظاهر فساد ما اتى به من الافعال الواقعة على مقتضى فتواه الاول لعدم وقوعه على الوجه المأمور به شرعا
من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والحق انتفاء الاثم عنه مع عدم تقصيره في استنباط الحكم كما مرت الاشارة اليه وكذا الحال بالنسبة الى مقلده
لو رجع اليه او الى غيره ممن يعتقد كون المسألة قطعية واما اذا رجع الى من يعتقد كونها اجتهادية فحكم بصحة ما فعله اجزأه ولا يلزمه الرجوع الى
المفتي الاول الا ان يكون قد تعين عليه تقليده من جهة اخرى ووقوع عبادته على مقتضى الامر لا يقضي بصحتها لكون الامر ظاهريا صرفا وهو لا
يقضي بالاجزاء بعد انكشاف الخلاف وان ظن خلاف ما افتى به او تردد فيه مع قضاء اصول الفقاهة عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول
في المسائل الاجتهادية بالنسبة اليه لاندراج المسألة في جملتها بحسب اعتقاده وكذا الحال فيمن قلده ان رجع في ذلك اليه او الى من يوافقه في ذلك وان رجع
الى من يعتقد كون المسألة قطعية جرى عليها حكمها المتقدم من البناء على الفساد كان يحكم بعدم ترتب الاثار على العقود والايقاعات المفروضة
الواقعة عن المجتهد المفروض ومن قلده في ذلك اذ قضية ما يترتب على الاجتهاد انتفاء الاثم واما الصحة الشرعية فلا كما عرفت وان كانت المسألة اجتهادية
لكن بلغ اجتهاده الثاني الى حد القطع بفساد الاول فالذي نص عليه بعضهم هو الحكم بفساد ما اتى به من العبادات الواقعة على النحو المذكور فيجب عليه الاعادة
والقضاء فيما يثبت فيه القضاء للفوات ويدل عليه ما اشرنا اليه في الصورة المتقدمة وهو الاظهر وفي كلام بعض فضلاء العصر عدم وجوب الاعادة والقضاء
في المقام وفي المسألة المتقدمة ايضا نظرا الى قضاء الامر بالاجزاء وعدم تكليفه بغير ما ادى اليه الاجتهاد اذ المفروض بذل وسعه في فهم المسألة وهو ضعيف
لما عرفت من كون تكليفه بما ادى اليه ظنه ظاهريا فلا يراد منه الاخذ بالظن الا من حيث كونه كاشفا عن الواقع موصلا اليه والفعل المفروض مطلوب
شرعا من حيث انه واقع لا من حيث انه ولو مع مخالفته للواقع فلما كان ذلك قبل انكشاف الخلاف محكوما في الشرع بانه الواقع كان مجزيا فبعد انكشاف المخالفة
لا يمكن الحكم باداء الواجب فيجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه فيما ثبت وجوب قضائه بعد فواته وسيأتي ان شاء الله توضيح القول في ذلك في مباحث التقليد
هذا بالنسبة الى العبادات واما بالنظر الى غيرها من العقود والايقاعات والاحكام فلا بد من حكمه بالنقض الا فيما اذا انضم الى الفتوى حكم الحاكم فيجري
فيه الكلام الاتي والوجه فيه ظاهر بعد القول بالتخطئة وعدم كون فتوى المجتهد باعثا على تغيير الحكم بحسب الواقع والظاهر انه لا كلام فيه عندنا ولا فرق فيه
بين الاعمال الصادرة عن المجتهد او عن مقلديه ان رجعوا في ذلك اليه واما ان رجعوا الى غيره ممن لا قطع له بالحكم فحكم بصحة الافعال الواقعة منهم جرى عليه
وان بلغ اجتهاده الثاني الى حد الظن او تردد في المسألة وقضى اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فظاهر المذهب عدم وجوب الاعادة والقضاء
للعبادات الواقعة منه ومن مقلديه ويدل عليه بعد لزوم العسر والحرج في القول بوجوب القضاء ان غاية ما يفيده الدليل الدال على وجوب الاخذ به و
قد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع وما دل عليه الدليل الشرعي فيكون مجزيا والظن المذكور العارض بفساده لم يقم دليل على وجوب الاخذ به بالنسبة
الى الفعل المنقضي فلا داعي الى الخروج عن مقتضى الظن الاول بعد وقوع الفعل حال حصوله وكون ايقاعه على ذلك الوجه مطلوبا للشرع ومنه يعلم
الحال بالنسبة الى من قلده نعم لو سئل عن الواقعة المفروضة عنه من قلده وكانت المسألة قطعية عند من استفتاه فافتاه بوجوب الاعادة والقضاء لزمه
ذلك فان قلت انه كما قضى الظن الاول بصحة الفعل الواقع على مقتضاه فقد قضى الظن الثاني باشتغال الذمة بالفعل المطابق لمقتضاه فغاية الامر الشك
وجوب القضاء لعدم تحقق صدق الفوات واما الاعادة فلا وجه لسقوطها عنه مع بقاء الوقت وقضاء الظن الثاني باشتغال الذمة باداء الفعل على
الوجه الذي اقتضاه الظن المفروض لا بد من الاتيان به على ذلك الوجه فلا يقضي الحكم بالاشتغال الى ان يعلم الخروج حتى يمكن دفعه بالاصل قلت بعد
الحكم شرعا بحصول البراءة باداء الفعل على مقتضى الظن الاول لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال به بناء على الوجه الثاني لوضوح انه ليس هناك الا تكليف واحد
فاذا كان الوجه الاول طريقا الى تفريغ الذمة شرعا ولم يقم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الاخذ به ورجع الحكم بالبراءة فلا وجه للحكم بالاشتغال من جهة
الظن الثاني نعم لو لم يأت بالفعل على الوجه الاول فقد قضى الظن الثاني بعد حصول البراءة الا باتيانه على الوجه الثاني وكما ان الاول طريق شرعي فكذا الثاني
فاي وجه للترجيح قلنا لا ريب انه بعد تعارض الظنين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الاول بل يتعين الاخذ بالثاني كما اذا لم يأت به على الوجه الاول حسبما ذكرنا
واما في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنين المفروضين اذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الاول لا اشتغال في ظاهر الشرع حتى يكون قضية الثاني
توقف البراءة عنه باتيانه على الوجه الثاني نعم لو قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة به او لا تم الكلام المذكور الا انك قد عرفت انه لا دليل على حجية
الثاني الا بالنسبة الى ما بعد حصوله اما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا وضع عدم حجية الظن المفروض لا بد لك الوجه المخصوص لا يبقى مجال
للمعارضة بين الظنين حسبما قررناه واما العقود والايقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الاول فلما ان تكون صادرة عن المجتهد المفروض او عن مقلده
فان كانت صادرة عن المجتهد فاما ان ينضم اليها حكم الحاكم او لا اما على الاول فقد نص جماعة بعدم نقضه ويعلل ذلك بوجهين احدهما انه قد اعتضد
الفتوى بالحكم ويقوى به فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني والاعتماد عليه في رد مبينه اللبيب ان حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا متبوع له اذ حكم الشيء عنده
لا يتغير من جهة حكم القاضي وعدم ثانيهما ان جواز نقض الحكم بمجرد تغير الاجتهاد مخالف للمصلحة التي نصب القضاة لاجلها فان المقصد الى هنا قطع
المنازعة

بالفرد الاخر هو بالنسبة الى حال حصوله وتنابا الى ما قبل حصوله فلا يدل على وجوب الاخذ به

يتحقق به

نعتبر الاثبات به على نحو ما يقتضيه الظن الثاني فان قلت كما قضى الظن الاول بحصول البراءة بالاتيان الفعلي على الوجه الاول بحكم الثاني

فلا يجعل حكم القاضي ما ليس بحلال حلالا او بالعكس وح فاي فائدة في انضمام حكم القاضي بعد

فقد عرفت ان الناس في زمان الغيبة صنفان مجتهد او مقلد وعرفت الحال في الواسطة بينهما من المحتاط ويوم بتفصيل القول فيهم وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد والوصول الى فتوى المجتهد الحي واما من يكون قادرا عليه او على سائر المراتب المتأخرة عنه جاهلا بالحكم غير آخذ به على الوجه المقرر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حاله انه هل يعذر لجهالته او لا والمقصود ح في المقام توضيح الحال فيه وتفصيل الكلام في صحة عمله وفساده وتحرير الكلام في مطلق الجاهل فنقول ان الجاهل اما ان يكون جاهلا بالحكم او بموضوعه وعلى التقديرين فاما ان يكون جاهلا صرفا او مترددا وعلى كل حال فاما ان يأتي بالفعل على وفق الواقع من جهة الموافقة الاتفاقية او لرعاية الاحتياط او لا يأتي به على ما هو الواقع وما يرتفع به الاحتياط اما ان يكون في الحقيقة موردا للاحتياط او يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع وضوح الامر بعد الرجوع الى العالم وعلى كل حال فاما ان يلحظ ذلك في العبادات او العقود والايقاعات او غيرها من الافعال ثم ان الملحوظ في المقام اما من من جهة ترتب العصيان واستحقاق العقاب او من جهة الصحة او من جهة ترتب سائر الآثار اما الجاهل بالحكم فالكلام فيه اما من جهة ترتب الاثم والعقوبة فح نقول انه ان كان جاهلا صرفا وغافلا محضا فلا اشكال ح في عدم ترتب الاثم عليه سواء كان غافلا عن التكليف مطلقا او عن ذلك التكليف الخاص او كان ملتفتا اليه معتقدا حصوله على وجه خاص لا يتشبث في اداء التكليف به فجرى على وفق معتقده لوضوح توقف التكليف على العلم والغافل عن الشيء لا يتعلق به تكليف بالفعل او الترك حين جهله وغفلته ولا يجب عليه السؤال عنه فان وجوب السؤال موقوف على تصور الشيء وقيام الاحتمال عند السائل لينبعث النفس الى السؤال واما ان كان غافلا عن الشيء بالمرة او كان معتقدا للحكم على وجه لا يحتمل خلافه من جهة غفلته عن الطريق المقرر له لم يمكن في شأنه التردد الباعث على السؤال هذا اذا كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفة الحكم كما اذا كان غافلا محضا من تعلق التكليف به او تفحص عن الاحكام المتعلقة به على حسب معرفته وغفل عن ذلك واما اذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الاحكام فانقدح غفلته عن الحكم في المسألة لاجل ذلك ففي تحقق الاثم والعصيان بالنسبة اليه وجهان من حصول الغفلة الباعثة على سقوط التكليف ومن كون الغفلة ناشئة عن تقصيره في الاستعلام فلولا تقصيره في الاستعلام لتفطن لذلك ولم يتحقق غفلته عنه وكان الاظهر هو الثاني وتحقق السؤال عنه حين الغفلة وان كان ممتنعا الآن امتناعه مستند الى اختياره وان كان متفطنا مترددا في الحكم سواء كان ظانا على وجه لا يعلم جواز الركون اليه والاخذ به او شاكا جرى عليه حكم العصيان مع امكان الاستعلام والتعلم فيه ومع عدم التمكن منه كان عليه الاحتياط في الظاهر مع الامكان ثم الاخذ بمقتضى الظن على ما مر بتفصيل القول فيه فان اخذ به فلا اشكال في ارتفاع الاثم عنه ولو قصر في الاستعلام ثم عرض التمكن المانع منه او عزم ما يبعد رفعه ذلك ففيه الوجهان المذكوران ويحتمل وجه ثالث وهو انه ان تاب من ذلك التجري عليه الحكم المتقدم ومع عدم توبته يحكم عليه بالعصيان لاسناده الى تقصيره وهذا الوجه لا يخ عن قرب واما من جهة الصحة وترتب الآثار فاما ان يكون البحث في العبادات والصحة المترتبة عليها او في المعاملات ونحوها مما يترتب عليه الآثار اما بالنسبة الى العبادات فان كان الغافل غافلا عن المسألة غير ملتفت اليها وكان معتقدا للصحة من دون تردد فيها فبعد الالتفات اذا وجد العمل مطابقا لما اخذ عن المجتهد جرى عليه حكم الصحة لادائه المأمور به على ما امر به الشارع سواء كان ما اتى به موافقا للمتن الواقع كما في المسألة الاجماعية او لفتوى جميع الاحياء او خصوص من اخذ الحكم عنه فعلى الاول ظاهر وكذا على الثاني اذ تكليفه الاخذ بقول الاحياء اما على الثالث فلكون فتواه طريقا له الى الوصول الى الواقع فيجري عليه ذلك الحكم بالنسبة الى السابق واللاحق ويشكل ذلك بان ما دل على توقف العمل على العلم واشتراطه به قاض ببطلان العمل الحاصل من دون العلم مطلقا فضلا عن الحوق الشرطية ويدفع ذلك ان توقف العمل بالعلم مطلقا ممنوع بل الذي يقتضيه الاصل وهو المستفاد من الاخبار الآمرة بالتفقه والعلم لاجل العمل وذم العامل من غير بصيرة فتوقف العمل على العلم في الجملة اما بالنسبة الى غير العبادات فللزوم كون التصرف الحاصل عنه على وفق ما يقتضيه الاسباب الشرعية الحاصلة فلابد من العلم بتلك الاسباب وما تقتضيه ليجري على مقتضاها وذلك قاض بالمنع من التصرف فيما يحتمل المنع من التصرف فيه قبل استعلام الحال دون ايقاع نفس العقود والايقاعات وغيرها واما في العبادات فلان الاقدام على الطاعة والاتيان بالفعل على وجه القربة لا يتم الا بعد معرفة المأمور به والتمييز بينه وبين غيره ليتأتى به على ذلك الوجه وذلك انما يتم بالنسبة الى المتفطن واما الجاهل الغافل فلا يتعلق به الامر بهذا التمييز حسب ما عرفت في الصورة الاولى ولا عصيان بالنسبة اليه في التلبس بتلك الافعال واما وقوف الواقع او لا فلا باعث على فسادها مع توافقها وتحقق قصد التقرب بها فان قلت ان وافق عبادته ما هو المعلوم من الواقع كان الحال على ما ذكرت وكذا الحال لو وافق فتاوى جميع الاحياء واما اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذي قلده فيه فمن اين يثبت صحته اذ غاية الامر ثبوت ذلك الحكم عليه من حين اخذه بقوله وبنائه عليه على فتواه وذلك لا يصحح عمله الواقع قبل ذلك قلت ان قول المجتهد حجة شرعية بالنسبة اليه وطريق شرعي له الى الواقع والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك هو حكم الله في شأنه جرى عليه بالنسبة المتقدم والمتأخر فان قلت ان غاية ما ثبت من الادلة حجيته عليه بعد الاخذ به دون ما قبله اذ هو القدر الثابت من الاجماع وغيره فلا دليل

للحكم بصحة العمل الواقع قبل الاخذ به من جهة التقليد اللاحق قلت ان هناك صحة العمل وحكما به والتقليد انما يفيد الحكم بها دون نفس الصحة فان الصحة الواقعية متبع الامر الواقعي والحكم بالصحة ان ثبت بالتقليد او الاجتهاد انما يفيد الحكم الظاهري فغاية الامر ان حكمه بالصحة انما يكون بعد تقليده وذلك الحكم كما يتعلق بالحال والاستقبال كذا يتعلق بالماضي ايضا فالحكم وان ثبت في الحال الآن المحكوم به هو ما وقع منه في الماضي وهو المطلوب والقول بتخصيصه بالاولين خلاف المستفاد من الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد ولزوم اخذ العامي به فانه لا تفصيل فيها بين الوجوه المذكورة اصلا هذا وان وجدها مخالفة لفتواه فقضى ذلك بعدم تحقق الامتثال وبقاء الشغل على حاله فان كان الوقت باقيا او لم يكن الواجب موقتا وجب عليه الاعادة لبقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالمكلف به وان كان فائتا توقف وجوب القضاء على ثبوت الامر الجديد فان ثبت وجوب قضاء مع الفوات جرى في المقام لصدق الفوات عند عدم المطابقة وان لم يكن مكلفا بالاداء من جهة الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من جهة الغفلة ونحوها لا ينافي صدق الفوات عند عدم المطابقة كما في النائم والناسي وتوهم توقف صدق الفوات على تحقق التكليف بالفعل الفائت في الوقت كما يظهر من بعض الافاضل فالحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات ضعيف جدا لوضوح صدق الفوات فيهما في المقام ونظائره مما يفوت فيه ما فعل يشتمل على مصلحة المكلف فيصح ان يقال فات عنه بسبب نومه الفعل الفلاني من غير تجوز اصلا واعتقاده حال العمل كونه مكلفا بما اتى به لا يقضي بصحة العمل اذ هو فرع الامر ولا امر في المقام اذ اقصى الامر ح عدم ترتب الاثم عليه من جهة الغفلة ونفي تعلق الامر به في الظاهر بذلك العمل غير ظاهر فانه ممنوع وان كان تركه بالمرة عصيانا في معتقده فان ذلك لا يجري على العصيان لا انه عصيان كما هو الحال في الطاعات المقررة في سائر الاديان اذا كان العامل بها قاطعا بصحتها غير محتمل لفسادها اصلا فان ذلك لا يقضي بتعلق الامر بها من الشارع حتى يكون تلك الاعمال امورا مأمورا بها من الشارع مطلوبة له على نحو ما نقوله في فتاوى المجتهد اذا لم يطابق الواقع ومع الغض عن ذلك ونسلم تعلق الامر به في الظاهر فهو مغيا بظهور خلافه وبعد انكشاف الخلاف يتبين انه لا امر به فلا صحة بحسب ما قررناه في مسألة دلالة الامر على الاجزاء وان جبر بان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان الحكم المذكور مما قام الاجماع عليه واما اذا كانت المخالفة في امر اجتهادي اشكل ح جريان الوجه المذكور بالنسبة اليه لكون الثاني ايضا تكليفا ظاهريا فلابد اذن من الاخذ بكل من الحكمين في محله على نحو ما قررناه في مسألة رجوع المجتهد عن رأيه فلا يتم الجواب المذكور على اطلاقه وان كان مترددا في الحكم فان لاحظ فيه جانب الاحتياط واتى به كذلك كان ما اتى به صحيحا لما عرفت من كون الاحتياط ايضا طريقا وان كان ذلك بتكرار العمل ولو بنى على التكرار ثم علم بعد الاتيان باحد الوجهين او الوجوه انه هو الصحيح فلا حاجة الى الاتيان بالآخر والاتيان به اولا على وجه احتمال مصادفته الواقع لا ينافي الحكم بصحته بعد العلم بالحال وان حصل عنه غفلة في معرفة الاحتياط فقطع بكونه احتياطا ثم ظهر له بعد العمل خلافه جرى فيه ما ذكر من التفصيل في الحكم بصحة عمل الغافل وعدمه اذ هو ايضا من مورد القطع بالصحة مع ظهور فساد قطعه هذا اذا علم كونه موردا للاحتياط بحيث لو رجع فيه الى الفقيه حكم فيه بالاحتياط واما اذا اراد بالاحتياط احراز الواقع من غير علم بكونه من موارد الاشكال والاحتياط ففيه وجوه اربعة احدها ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجباته ومندوباته لكن يتعلق الجهل بموانعه وما يقضي بفساده وح لا اشكال ظاهرا في الصحة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعا لقطعه ح بادائه مطلوب الشارع وعدم تحقق المانع في نظره تفصيلا لا يمنع من الصحة بعد علمه اجمالا بخلو ما اتى به من العبادة عن جميع الموانع قطعا واتيانه بما امر به يقينا والظاهر انه يجري ذلك بالنسبة الى الشرائط ايضا فاذا اتى بكل ما يحتمل الشرطية ح كان كافيا في الحكم بالصحة الا ان يكون هناك مانع آخر ثانيها ان يتبين عنده اجزاء العبادة تفصيلا ويتميز له عن غيرها لكن لا يتميز عنده الواجب من الاجزاء عن ندبها فان اعتبرنا نية الوجه ثم اعتبرناها بالنسبة الى الاجزاء ايضا تعين عليه التمييز ولم يصح العبادة من دونها مع امكانها في شأنه الا ان القول باعتبار نية الوجه ضعيف واضعف منه اعتبارها في الاجزاء فلا مانع اذن من الصحة مع الجهل المذكور وايضا اذا اتى بالجميع لعلمه ح باداء الواجب نعم اذا اراد ترك شيء منها لم يجز له ذلك الا بعد الرجوع والاستعلام ثالثها ان لا يتميز عنده اجزاء العبادة من غيرها الا انه يحصر عنده في جملة امور يعلم عدم خروجها ويدور اجزاء الفعل بينها فلا يعلم وجود ما هو خارج عن العمل في جملتها ولكن لا يتعين عنده بالخصوص او لا يعلم ذلك ولكن يحتمله وعلى كل حال فهو يعلم عدم ما نقيصة شيء منها لتلك العبادة وح فالظاهر صحة العمل الواقع منه على الوجه المذكور من غير حاجة الى التمييز بان ينوي التقرب بالاتيان بذلك الفعل اجمالا الحاصل باتيان ما يؤتى به من الاجزاء فهو ينوي اداء الفعل المطلوب في الشريعة ويقطع بحصوله بما يأتي به من الافعال المصداق الذي يأتي به من مصاديق ذلك المفهوم قطعا وهو ينوي القربة بالمفهوم الحاصل بحصوله وان لم يتميز عنده خصوص المأخوذ في ذلك المفهوم من تلك الاجزاء فان ذلك مما لا دليل على اعتبار العلم به في اداء التكليف اذ القدر اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم باداء الواجب فيه وهو حاصل بذلك قطعا فتوهم الفساد في هذه الصورة كما هو صريح البعض اما من جهة انتفاء العلم بالحقيقة التفصيلية فيكون ما دل من الاخبار وغيرها على اشتراط العمل بالعلم قاضيا بفساده وهو فاسد لعدم قيام الدليل عليه كذلك واقصى ما يستفاد من الادلة اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم باداء مطلوب الشارع وهو حاصل بما ذكرناه قطعا او من جهة ابهام المنوي وعدم تعينه عند العامل فلا يكون قصده قبل ارتفاع الابهام للزوم تعين المقصود عنده وهو ايضا ظاهر الفساد لانه ان اريد تعينه في الجملة ولو بوجه ما فهو حاصل في المقام قطعا وان اريد تعينه بالكنه ليتميز حقيقة الفعل ووجهه التفصيلي فهو مما لا دليل عليه وقد يورد في المقام ان ذلك انما يجوز عند عدم التمكن من الاستعلام وقيام الضرورة فيمنع من جهة التقرب بمجموع

امور مشتملة على المطلوب لتحصيل اليقين بالفراغ انما يصح بعد عجز المكلف عن التميز وانحصار امره في ذلك كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ولا يجوز ذلك مع امكان تعيين الجهة او تميز الطاهر من النجس قطعا وبدعة انه انما ينوي التقرب في المقام بخصوص ما تعلق به الامر الحاصل في ضمن المجموع مثلا ينوي التقرب بالصوم المأمور به شرعا الحاصل في ضمن الزوال الخمسين ولا ينوي الصوم بمجموع الزوال الخمسين حتى يندرج في البدعة ولا مانع من عدم تعيين الاجزاء وتميزها عنده كلا او بعضا اذ لا دليل على لزوم تعيينها بعد قصد الفعل المعين في الشرع المعلوم حصوله بذلك والحاصل ان تصور الفعل بوجه ما وتعيينها كذلك كاف في قصده ونيته والعلم بحصوله في ضمن تلك الجملة كاف في ادائه وتفريغ الذمة منه فلا بدعة من جهة النية حيث انه لم ينو التقرب الا بنفس المأمور به ولا محذور في ادائه في ضمن الجملة لحصول العلم بالاتيان به بذلك من غير لزوم مفسدة غاية الامر عدم تعيين الاجزاء على وجه التفصيل ولا مانع منه اذ لا باعث في اعتباره في اداء المأمور به وهذا بخلاف الصلوة في الثوبين المشتبهين ونحوها لقصده هناك التقرب بما ليس بمقرب في الواقع فان قلت انما كان الداعي له على التلبس بجميع تلك الافعال هو القربة فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب وبغير ما يعلم انه مندرج في المقرب فيندرج في البدعة الا حال الضرورة لتوقف الواجب عليه وان لم يكن الداعي على بعضها القربة لم يمكن الحكم بالصحة لاحتمال اندراجه في المطلوب فلا يحصل التقرب بالمجموع مع ايقاع بعضه لا على وجه القربة قلنا ان قصد التقرب بالفعل الشرعي اجمالا كالصوم والصلوة مثلا مع العلم بحصول مصداقه بالفعل المفروض كاف في اداء المأمور به على وجه القربة وان لم ينو التقرب بالمجموع وهو منتهى فعلا او حكما من الاتيان بتلك الاجزاء ولا يعتبر فيه التقرب بخصوص كل من الاجزاء بل لا بد من مقارنتها لتلك النية فعلا او حكما وهو حاصل في المقام نعم لو نوى الاتيان بها على انها اجزاء للفعل المطلوب كان ذلك بدعة لكنه غير معتبر في الاتيان بالعبادة ولو اعتبرت نية الجزئية في الجملة فالاتيان بكل منها من جهة احتمال اندراجه في المطلوب كاف في ذلك من غير ان ينويه شائبة البدعة غير رابعها ان يدور الواجب بين فعلين او افعال عديدة فلا بد له من تكرار العمل حتى يحصل له اليقين بالفراغ كان يدور الامر بين كون بعض الافعال جزء منه او شرطا او مانعا فلا يحصل له اليقين الا بالتكرار او جوح فلا يصح له الاخذ بالاحتياط مع امكان الاستعلام اذ قصد التقرب لغير المقرب من باب الاحتياط انما يتم عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع نعم يصح ذلك في الصورة السابقة حيث يعلم كون التكرار محلا للاحتياط بخلاف هذه الصورة هذا بالنسبة الى العبادات المتوقفة على قصد القربة واما بالنسبة الى غيرها من سائر الواجبات مما يمكن احراز الواقع فيها بالتكرار فلا اشكال مع عدم قيام احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود او الايقاعات عند الشك في صحة كل منها والعلم بحصول الصحيح في جملتها وكذا الحال في الصور المتقدمة من غير اشكال في الجميع وقد يستشكل في قصد الانشاء في المقام مع التردد في حصول الصيغ بكل من الصيغ ويدفعه ما مر في من الفرق بين حصول ذلك في حكم الشرع وايقاع مدلوله العرفي ولا ريب في حصول الثاني بمجرد قصد الانشاء بالصيغ سواء ترتب عليه الاول او لا وهو الذي يقصد بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ربط له بالانشاء وانما هو حكم شرعي متفرع عليه على فرض استجماعه الشرائط هذا وان لم يمكن احراز الواقع مع مراعاة الاحتياط على احد الوجوه المذكورة واتى بالفعل مترددا في صحتها فان كان من العبادات كان فاسدا لعدم امكان قصد التقرب بالفعل والاتيان به على وجه الامتثال مع التردد في كونه مطلوبا للآمر راجحا عنده ولو من باب الاحتياط بل يكون الاتيان به كذلك بدعة محرمة لا بجامع كونه واجبا مطلوبا في الشريعة ولو فرض مصادفة العمل للواقع فانها مصادفة من غير والا فمع عدم تحقق القربة لا يجعل مصادفة العمل للواقع لوضوح كونها شرطا مأخوذا في صحة العبادة هذا اذا كان المكلف عارفا بذلك واما اذا كان جاهلا به زاعما امكان حصول القربة مع الاحتمال لتوهمه جواز التقرب به من جهة احتماله كون ذلك مطلوبا للمولى محصلا لرضاه على نحو ما ذكر في باب التسامح في ادلة السنن فاعتقد صحة التقرب في المقام وان لم يكن كذلك فقوى القول بصحته مع المطابقة للواقع لعين ما مر فما ذكرناه من عدم امكان قصد التقرب في مثله انما هو بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك واما غيره فيمكن صدور القصد المذكور من جهة غفلته عما ذكر ومع فلا مانع من صحة عمله فما ذكره بعض الافاضل من عدم امكان قصد التقرب مع التقصير في الاستعلام والتردد في المطابقة ليس على اطلاقه هذا في العبادات واما في غيرها من الواجبات فلا اشكال في حصولها بمجرد المصادفة للواقع دون ما اذا لم يصادفها اذ المناط هناك حصول نفس العمل وعدمه وكذا الحال في المعاملات فلا اشكال في حصولها بمجرد المصادفة للواقع دون ما اذا لم يصادف اذن في فسادها مع عدم المطابقة وصحتها مع استجماعها للشرائط ولو وقعت في حال التردد في صحتها نظرا الى حصول المقتضي وانتفاء المانع وقد عرفت عدم منافاة التردد لقصد الانشاء الا انه لا يمكن اجراء احكام الصحة عليها ولا الفساد الا بعد الرجوع الى الفقيه ولا يجوز له البناء على استصحاب عدم ترتب الآثار اذ لا حجية فيه في المقام بالنسبة الى العوام فظهر من ذلك عدم جواز التصرف في المبيع والثمن من البايع او المشتري قبل الرجوع بل لا بد من الرجوع الى الفقيه ثم التصرف على حسب ما يفتيه ثم ان جميع ما ذكرناه انما هو في الجاهل بالحكم واما الجاهل بالموضوع فان كان جهله متفرعا عن الجهل بالحكم سواء كان جهلا بالحكم كما اذا تصرف في المبيع او الثمن معتقدا التملك مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال او كان جاهلا بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب ولبسه في الصلوة لجهله بكونه طريقا في الشرع الى ثبوت الحكم فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل في جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محل يحكم فيه بنفي التكليف والا جرى عليه في تلك الصورة حكم الوضع من الصحة والفساد ويمكن ان يقال بالصحة فيما اذا كان جاهلا محضا بالطريق واتفق تخلف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفا لما هو الواقع كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب وكان جاهلا

كلف باعتبار قولهما في الشرع فلبسه في الصلوة ثم تبين سهوهما فيبعد القول بالصحة وان كان مخالفا للطريق المقرر وكذا الحال في نظائره لانتفاء التكليف عنه مع الغفلة ومصادفة العمل للواقع كما انه لو كان بالعكس كان عليه الاعادة والقضاء او فرض ثبوته مع فوات الاداء الا ان قام الدليل على خلافه او كان الفساد ناشيا عن التحريم وان كان جهله بالموضوع من غير جهة الجهل بالحكم فان كان غافلا بالمرة فلا تكليف بالنسبة اليه قطعا ولا اثم عليه ولكن لا يثمر ذلك في صحة العمل لكونه حكما وضعيا الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم كالصلوة في المكان والثوب المغصوبين بخلاف الصلوة في جلد ما لا يؤكل لحمه او شعره ونحوهما وان كان مترددا كان عليه الاخذ بالطريق المقرر شرعا في تعيين ذلك الموضوع ويتفرع عليه الاحكام على الطريق ذلك ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الاثم وعدمه دون الواقع ويدور الحكم بالصحة او الفساد مدار الواقع بالنسبة الى غير العبادات وكذا فيها بالنسبة الى الحكم بالفساد او انكشف الموافقه لم يحكم فيها بالصحة من جهة النهي نعم ما يتفرع فيه الفساد على العصيان يحكم به مع انتفائه ولو لم يكن هناك طريق معين للتعيين وامكن الاحتياط تعين عليه ذلك كالصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع واذا اتى بواحد منها فانكشف موافقتها للواقع سقط عنه الاتيان بالباقي ويتبين صحة ما اتى به او وافقه لما امر به القاضي باجزائه فلا حاجة الى اعادته وقد يتوهم ان ما اتى به ح بعض ما امر به فلا يقضي بالبراءة وقد سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين فيرجع الى ما كلف به اولا من الصلوة الواقعة في ثوب معلوم الطهارة اذ الجهة المعينة للعلم بخصوص الاشتغال وعدم اداء المكلف له ووهنه ظاهر اذ كونه مكلفا بتكرار العمل ليس تكليفا واقعيا والوضوح كون الصلوة الواقعة الواجبة متحدة وانما وجب ذلك من جهة المقدمة العلمية وتحصيل اليقين بتفريغ الذمة فاذا تيقن بعد الاتيان بالفعل باداء الواجب على ما هو عليه وحصل له العلم به فقد حصل له ما هو المطلوب من التكرار وسقط التكليف به وسقط عنه اصل الواجب لادائه مستجمعا للشرائط وكون ما اداه بعضا من المكلف ظاهرا نظرا الى الجهة المذكورة لا يقضي بعدم تفريغ ذمته بعد القطع باداء الواجب هذا ما يقوى في النظر في اعمال الجاهل الذي لم ياخذ الاحكام او الموضوعات على الوجه المقرر في الشريعة وللقوم في مسئلة عبادات الجاهل اقوال عديدة احدها ما حكي الشهرة عليه بين الاصحاب وهو الحكم بفساد عباداته اجمع سواء اتفقت مطابقة للواقع او لا وسواء كان قاصرا عن معرفة الاحكام او مقصرا في معرفتها ثانيها الحكم بالصحة مع المطابقة الاتفاقية سواء كان مقصرا في استعلام الاحكام او قاصرا عنه وهو مختار المحقق الاردبيلي ثالثها ان المسئلة ان كانت من ضروريات الدين او المذهب او الاجماعيات وخالف فيها الواقع كانت فاسدة وان لم تكن كذلك كانت صحيحة سواء كان قاصرا او مقصرا وافق الواقع او خالفه وهو الذي ذهب اليه فاضل الفتحي على ما يظهر من كلامه في منبع الحيوة وشرحه على تهذيب الحديث رابعها صحة عباداته الواقعة منه حال قصدها وغفلته وعدم صحتها من جهة جهالته سواء طابقت الواقع او خالفته ولو كانت المخالفة في المسائل المقرر به وفسادها ما اتى به بعد التفطن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طابقت الواقع حينئذ او خالفته هذا كله في العبادات الواقعة منه واما بالنسبة الى المعاملات الصادرة عنه فالظاهر عدم التامل في صحتها مع الموافقة وفسادها مع عدمها حسب ما قررناه ولم نعلم من هؤلاء خلافا في ذلك حجة القول الاول كما بعد الاعتضاد بالشهرة المدعاة والاحتياط في الدين امران احدهما الاصل فان اقصى ما دل الدليل على حجيته وحصول البراءة هو ظن المجتهد بالنسبة اليه والى من ياخذ عنه ولو كان من الجهال الغافلين اذ اقصى ما يقتضيه الغفلة سقوط الاثم لا صحة العبادة فان قلت ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظن الحاصل من ذلك او ما دون الظن واما اذا كان قاطعا بذلك متيقنا به فلا مجال للريب في حجيته عليه اذ لا يمكن ان يطلب من المكلف ما وراء اليقين فاذا كان مكلفا بالاخذ على مقتضى يقينه مامورا بالعمل به مؤديا له على الوجه المذكور كان قضية الامر الاجزاء قلت لا ريب ان اليقين الحاصل له ليس من الطرق المعتبرة للعلم وانما حصل له ذلك من جهة الجهل والغفلة وقلة الادراك وعدم الفطنة واليقين الحاصل على الوجه المذكور ليس طريقا موصلا الى الواقع وان كان قاضيا بسقوط تكليفه بالواقع بحسب حاله لاستحالة تكليف الغافل غاية الامر ان يكون ذلك عذرا له ما دامت الجهالة باقية واما بعد انكشاف الخلاف والعلم بعدم كون ما اخذ به طريقا شرعيا فلا يصح الحكم بمقتضاه والحاصل ان مجرد حصول اليقين ولو من الطرق الفاسدة مما لا يمكن تحصيل العلم بل الظن منه بحسب الواقع ليس طريقا الى الواقع عقلا فان اصابة الحق في مثله انما يكون على وجه الاتفاق ومثل ذلك لا يمكن ان يكون طريقا اليه نعم لو قام دليل في الشريعة على كونه طريقا اليه كان طريقا شرعيا الى ذلك وفي الحقيقة يكون ح طريقا معتمدا الى الحكم الشرعي به لا يتابن الانفكاك بينهما بعد جعله ويفترق مجرد اليقين بالشيء من دون ان يكون مستندا الى برهان على ليس طريقا عقليا الى الواقع الى الشيء ولم يقم دليل شرعي ايضا على كونه طريقا كيف ولو كان طريقا اليه لزم تصويب اكثر اهل الاديان الباطلة والشرايع الفاسدة لحصول اليقين لكثير من اربابها من الطرق الفاسدة فغاية الامر ان يكون اليقين الحاصل من غير الطريق عذرا لصاحبه مع عدم اصابته وعدم تقصيره في تحصيل الحق وابن ذلك من كونه مكلفا به مطلوبا منه العمل به ولو سلم كون مجرد اليقين من اي وجه حصل طريقا موصلا الى المكلف به فغاية ما يقتضيه ذلك اداء الواجب به ما دام باقيا واما بعد انكشاف الخلاف فلا وجه للجري على مقتضاه فان قضية كونه طريقا ان يكون ذلك مكلفا به من حيث انه الواقع لا من حيث ذاته وان لم يوافق الواقع فلا يتم ذلك مع انكشاف المخالفة ثانيهما الاخبار الآمرة بتعلم الاحكام والتفقه في الدين والرجوع الى العلماء الدالة على توقف العمل على العلم وان العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير الا بعدا ونحو ذلك ما ورد في الروايات فيكون عبادات الجاهل المفروض فاسدة من جهة انتفاء الشرط المذكور فلو فرض انه ادى عين ما هو الواقع على سبيل الاتفاق لم يكن مؤديا له على ما هو عليه عند التامل لانتفاء الشرط المذكور اعني العلم بالاحكام بالرجوع الى الادلة الشرعية او الرجوع الى الثقات من العلماء الآخذين بها فانه ايضا من شرائط صحة العبادة كما يستفاد من تلك الادلة واورد على الاول ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك الذي لم يقصر فهمه عن ادراك ما ذكر ولا ريب في كونه مكلفا بالاخذ

سورة م

واما ظن غير من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولم ياخذ الاحكام عن الادلة الشرعية فلا دليل على حجية قوله بالنسبة الى من ياخذ عنه م

من

عن الطرف المفروض ومنعه عن الرجوع الى غيرهما من الطرق المذكوره واما الغافل القاصر عن ادراك ذلك الذى غاية مبلغ فهمه ان ما يقوله ابواه او معلمه هو الحق الصريح الذى لا يحتمل الخلاف ولا يختلج بباله ريب فى ذلك فلا يعقل القول بكونه مكلفا مع ما ذكر بالرجوع الى المجتهد الجامع لشرائط الافتاء وكيف يمكن القول بتكليفه بما يزيد على مرتبة فهمه وليس ذلك الا من قبيل التكليف بما لا يطاق ويتجه بذلك الجواب عن الثانى فان تلك الاوامر الوارده كلها خطابات شرعيه متعلقة بمن يفهم تلك ويتفطن لها ويطلع عليها واما الجاهلون بها الغافلون عنها بالمرة ممن لا يتفطن لازيد مما وصل اليه من جهة ابيه او امه او من بمنزلتهما ولا يحتمل ان يكون تكليفه ما عدا ذلك فلا وكيف يعقل القول بتكليفهم بذلك وتوجيه تلك الخطابات اليهم مع وضوح بطلان تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق فلا يتم الحكم بالبطلان مطلقا والجواب عنه ان ما ذكر من لزوم التكليف بما لا يطاق انما ينفى القول بتعلق ذلك التكليف بالغافلين ولا يقتضى ذلك تكليفهم بالاخذ بقول ابائهم او امهاتهم فان ذلك ايضا مما لا دليل عليه وكونهم مكلفين بالاباطيل والاعمال الفاسده التى قرروها لهم مما لم يقم عليه اجماع ولا ضروره وغاية الامر ان يكونوا معذورين فى ترك التكاليف الشرعيه واما تكليفهم بتلك الاعمال المخالفه للشريعه لقيام تلك الاعمال مقام الواقع ليكون تكليفا واقعيا اتوا به على نحو فتاوى المجتهد عند عدم اصابته فيحصل بها التقرب المطلوب حصوله فيحكم بحصول البرائه من التكاليف الواقعيه من جهة الاتيان بها حتى انه لو علم بالحال فى الوقت او خارجه سقط عنه تداركها فمما لا يقضى به الوجه المذكور اصلا وقضية الاصل كما عرفت عدم حصول الفراغ من جهة الاتيان بها وسقوط التكليف من جهة المعذوريه لا يقضى بحصول البرائه بالمره حتى انه لو انكشف له الحال فى الوقت او خارجه لم يلزمه تداركه على تقدير وجوب قضائه عند فواته وكذا الاتيان بما يعتقده مامورا به لا يقوم مقام الواقع لما عرفت من انتفاء التكليف به فدفع الاحتجاج المذكور بذلك مما لا وجه له

جف قلمه الشريف وبات امنه فى الليالى والايام شكر الله سعيه وحشره مع سيد الانام وقضا الله بفهم كلماته وعلماء الاعلام وانا العبد الذليل اقل الطلاب جرما واكثرهم جرما على آل الهى ١٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله فى الاول والاخر والباطن والظاهر والصلوة والسلام على محمد واهل بيته اولى المناقب والمفاخر وبعد فيقول احوج المحتاجين الى عفو ربه الغنى محمد بن محمد على سقاهما الله كاس الغفران وهداهما ونائل الرضوان ان هذا الكتاب الموسوم بهداية المسترشدين المعلق على اصول معالم الدين للفاضل المحقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين من مصنفات الامام الهمام والمولى المقدام العالم العامل والفاضل الكامل بحر الفواضل والفضائل فخر الاواخر والاوائل قدوة المحققين ونخبة المدققين واسوة العلماء الراسخين ونبراس الفقهاء والمجتهدين مجمع اهل الفضل والحجى ومحط رحال ارباب العلم والنهى قطب رحى المجد الاثيل ومحيط دائرة العقل الجليل منبع العدالة ومنتهى غايات الفضل ملاذ الشيعة وموضح احكام الشريعة كاشف اسرار الاثار وابن بجدتها ومبدع ابكار الافكار وابو عذرتها الزكى الذكى والتقى النقى والمهذب الصفى والحبر الالمعى مولاى وعمادى وخالى واستادى الشيخ محمد تقى اسكنه الله فراديس الجنان وافاض على تربته الشريفه شئابيب الرحمة والغفران وهذا الكتاب العزيز السنى بكل لذة البهى والنور الجلى كانه كوكب درى كتاب لو ان الليل يرمى بمثله لفلق بدا من جوانبه ذكاء من اجل الكتب واعلاها وانفسها واغلاها قد تضمن مطالب شريفة ومباحث لطيفة لم تتنبه لها احد من علماء المتبحرين من المتقدمين والمتاخرين واشتمل على نكت فائقة واشارات رائقة خلت عنها كتب السابقين وزبر اللاحقين واحتوى من التحقيقات الرشيقة والتدقيقات الانيقة ما لم يسمح بها خواطر اولى الافكار والعقول ولم يعثر عليها اصحاب ذوى الانظار الدقيقة لله در صحيفة تهدى الورى سبل الهدى ومسالك الارشاد لو شاهدت صحف الفضائل فضلها شهدت به فى محفل الاشهاد كالماء صفوا غير ان اوراها نارا تذيب جوانح الحساد ذرفت باطراد الفضائل بعد شرفه بشح الانامل الاشتاد ولعمرى انه لحرى بان يوضع فوق العينين ويقام مقام النيرين وينافس على فهم البدور فى يعلق على نحو الحور جزاه الله عن العلم واهله خيرا واعطاه بكل حرف منه يوم القيمة نورا ثم ان هذا المصنف الشريف والمؤلف المنيف على ما هو عليه من علو الشان وسمو المحل والمكان قد طراه القصور لامرين وتطرق اليه الخلل من جهتين احدهما خلوه عن جملة من المباحث ونقصانه جملة اخرى مما اشتمل عليه من المسائل والسبب فيه ان الذى برز فى حياة المصنف طاب مرقده من هذا التاليف وافرغ فى قالب التصنيف والترصيف وكان الذى باشر جمعه وترتيبه ونظمه وتهذيبه مجلدان انتهى الاول منهما الى اول مسئلة المرة والتكرار وبلغ الثانى الى مسئلة مفهوم الوصف فبينا يكتب المسئلة المذكوره وهو يومئذ مخدوم فى اصبهان والطلبة مجتمعون عنده من كل مكان يقتبسون منه انوار العلوم الدينيه ويروون من رحيق المعارف اليقينيه اذا شاء الدهر ابينا بالبنان واصابنا عين الزمان فاختفى بعد ان كان ظاهرا مشهورا واصبح لفقد العلم كان لم يكن شيئا مذكورا ثم انى عثرت له اعلى الله مقامه على اوراق متشتته ومسودات متفرقه قد كتبها فى سالف الزمان من مسئلة الامر بالشىء مع علم الامر بانتفاء شرطه الى مباحث الاجتهاد فصرفت برهة من الزمان فى جمع شتاتها وترتيب متفرقاتها فلم اقتصر على

ابراد

ابراد المسائل التامة بل نقلت من المباحث كل ما وجدت منه جملة وافية بتحقيق مقام كافية فى توضيح مرام وان كان البحث غير تام واسقطت كل مسئلة لم اجد منها الا قليلا لا يروى غليلا فبلغ المجلد الذى جمعته قريبا من عشرين الف بيت وبلغ الكتاب جميعه ما يقرب من خمسة واربعين الف بيت وكان المصنف قدس سره يقول ان الكتاب لو تم يكون نحوا من ثمانين الف بيت فيكون الناقص منه اذن نحوا من خمسة وثلثين الف بيت وثانيهما ان اكثر نسخ الكتاب قد كثر فيها التحريف لغفلة النساخ وتصحيف الكتاب حتى كاد ان لا ينتفع بالنسخ المذكوره لاجلها وتحصل المباينة الكلية بين الفروع واصلها ولا سيما المجلد الثالث فقد كان اسوء حالا واشد اختلالا من المجلدين الاولين بل لم يوجد منه نسخة صحيحة فى البين وعلى ذلك جرت النسخ المطبوعه وان كانت اصح من جملة من النسخ المكتوبة فاضحت نسخ هذا الكتاب المستطاب التى قرت به عيون اولى الالباب غير صالحة لكامل الانتفاع ولا مقبولة لدى الطباع اذ كانت لا تشفى العليل ولا تروى الغليل بل لا ينتفع بها الا القليل لكثرة ما فيها من السقط والتغيير والتبديل فعظم ذلك على الراغبين وضاقت به صدور الطالبين وحيث تصدى لتجديد طبعه فى هذا الزمان بعض اهل الصلاح التمس جماعة من الاخوان ان اجيل فيه قلم الاصلاح فلم اريد امرا سعى مسئولهم وانجاح مامولهم فشمرت عن ساق الجد وبلغت فيه درجة الجهد واخذت فى ملاحظة الكتاب ومطالعته وتصحيحه وتنقيحه فنبهت عند على لفظ غلط او كلام فى البين سقط ووضعت الصحيح موضع السقيم واثبت عن الساقط بما يستقيم وكانه عين اصله او شىء كمثله ونبهت على جملة مما كان من هذا الباب فى حواشى الكتاب فهنالك مواضع يسيره ومواقع غير كثيره ومنها بعض اخبار مرويه وعبارات محكية بقيت على حالها وطويت على اختلالها حيث لم تحضرنى العين ولم تساعدنى الفرصة وربما زاغ البصر واخطأ النظر فضل الذهن وذهل عن بعض ما يجب ان يعتبر فان الانسان لعله لا مأمون عن الخطاء والنسيان الا ان ما كان من هذا القبيل قليل ومع ذلك فلعله بحيث لا يخل بالفهم ولا يوقع الناظر فى الوهم واسئل الله الكريم المنان ان ينفع بتصحيحه كما نفع بتصنيفه وان يكون هذا اتماما لتلك النعمة واكمالا لالطافه المتممة وان يجعله خالصا لوجهه الكريم فانه البر الرؤف الرحيم وقد وقع الفراغ منه يوم العكبر سنة اثنين وسبعين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على مهاجرها الف الف سلام وتحية

هو الله تعالى

مخفى نماند كه دو سال قبل ازين جمعى از ارباب علم در بنده خانه شكايت زياد از غلط بودن اين كتاب مستطاب كه نهايه ارشاد طالبين است نمودند كه بالمره بى انتفاع از درجه اعتبار ساقط است واگر اقدام نمائى ميتوانى اين نسخه را تصحيح كرده عامل طبع شوى خدا و رسول و مصنف اعلى الله مقامه را از خود خوشنود گردانى چون چنان ديدم بخاطر گذرانيدم كه بتعويق اين امر ضرر دنيا و آخرت خواهد بود چرا كه فرموده حكما است گفته مرد خدا افسانه نيست گفت ايشان گفت هر ديوانه نيست اهل دين را دم ز پيغمبر بود گفت اهل دين زجان خوشتر بود لهذا حسب المقدور بجهة تصحيح اين نسخه ساعى و جهد نمودم وسعيهاى بسيار و كوششهاى بيشمار كردم تا آخر الامر جمعى از فضلاى ايشان را تبع خود كرده حل اين عقده و رفع اين مشكل را از عالم الجليل والكامل النبيل فصيح اللسان بديع الزمان فخر المجتهدين شيخ الطائفه جناب الشيخ محمد دام مجده العالى كه نسخه اصل بخط مصنف نور الله مرقده در نزد ايشان بجهة قرابت نسب كه ايشان را خال اعظم بوده و از عبارات و اشارات و كنايات اين كتاب مستطاب مطلع بوده مسئلت و درخواست نمودم و جناب ايشان انجام اين مسئول را بسبب خلق كريم تفضل نموده اوقات شريف را در تصحيح اين تصنيف [illegible] مصروف داشته تا باجابت مقرون نموده حسب الملتمس گرديده و خواطرهاى ملال گرفته از اين بشارت شادمان گرديد له الحمد [illegible] از دست و زبان كه برآيد كز عهده شكرش بدر آيد اميد كه هر اوقات علماى كرام فضلاى ذوو العز والاحترام بمطالعه اين كتاب مستطاب ميپردازند اين احقر [illegible] را بدعا ياد فرمايند [illegible] ١٢٧٣



